

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra genderových studií

Bc. Dita Jahodová

Za rámec heteronormativního pojmání genderu a sexuality
Queer jako identita, prostor a politická pozice

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. Kateřina Kolářová, Ph.D.**

Praha 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 10. listopadu 2010

Dita Jahodová

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala Mgr. Kateřině Kolářové, Ph.D. za vedení diplomové práce a podnětné komentáře. Zároveň bych chtěla poděkovat Ing. Petru Pavlíkovi, Ph.D. za jeho cenné rady, dále participujícím za jejich ochotu podílet se na výzkumu a v neposlední řadě svým blízkým za jejich velkou podporu a trpělivost.

OBSAH:

ABSTRAKT.....	5
1. ÚVOD	7
2. TEORETICKÁ ČÁST.....	10
2.1. Prolínání feministických a queer teorií.....	10
2.2. Heterosexuality jako norma.....	14
2.3. Binární opozice homosexualita/heterosexuality.....	17
2.4. Butler a teorie performativity.....	20
2.4.1. Gender a pohlaví	20
2.4.2. Možnosti subverze.....	22
2.5. Queer perspektivou subkultury?.....	25
2.5.1. Pozitivní aspekty konceptu queer subkultury.....	28
2.5.2. Limity nahlížení na queer jako subkulturu.....	29
3. EMPIRICKÁ ČÁST.....	32
3.1. Metodologie.....	32
3.1.1. Charakteristika výzkumu.....	32
3.1.2. Sběr dat.....	35
3.1.2.1. Sběr dat metodou polostrukturovaných rozhovorů.....	37
3.1.2.2. Výběr participujících.....	38
3.1.3. Spoluutváření rozhovorů.....	40
3.1.4. Mé „já“ v rámci výzkumu.....	42
3.1.5. Analýza dat.....	44
3.1.6. Binární zakotvení jazyka a otázka překladu.....	45
3.2. Analýza rozhovorů.....	48
3.2.1. Utváření queer prostorů.....	48
3.2.1.1. Queeruption jako queer prostor.....	48
3.2.1.2. Schwarzer Kanal jako queer prostor.....	56
3.2.1.3. Shrnutí.....	62
3.2.2. Zvýznamňování pojmu queer.....	64
3.2.2.1. Cesta ke queer.....	67
3.2.2.2. Tři roviny pojmu queer.....	69
3.2.2.3. Další možné významy pojmu queer.....	73
3.2.2.4. Shrnutí.....	75
3.2.3. Mainstreamová LGBT kultura a politika z pohledu radikálních queer lidí.....	76
3.2.3.1. Reakce radikálních queer lidí na mainstreamovou LGBT politiku a kulturu.....	79
3.2.3.2. Shrnutí.....	83
3.2.4. Prolínání queer a feministických myšlenek.....	83
3.2.4.1. Genderová reflexe.....	84
3.2.4.2. Vztah k vlastnímu tělu.....	86
3.2.4.3. Vyjednávání transgender pozice.....	89
3.2.4.4. Shrnutí.....	92
4. ZÁVĚR.....	94
LITERATURA.....	96
PŘÍLOHY.....	102

ABSTRAKT

Diplomová práce představuje základní principy fungování heteronormativního řádu: jakým způsobem je heterosexuality konstruována jako norma a jakým způsobem je jako norma udržována. Zároveň zkoumá možnosti narušování heteronormativního řádu, vytváření queer prostoru a zvyznamňování pojmu queer a queer politiky v rámci queer subkultury. Cílem výzkumu, realizovaného v rámci diplomové práce, je přispět ke zviditelnění queer subkultury, představit určité způsoby, jak se v ní s pojmem queer nakládá a ukázat, do jaké míry jsou zkoumané queer subkulturní prostory vytvářeny jako otevřené a komu jsou dostupné. V České republice je pojem queer používán jako synonymum pro LGBT identity či jako zastřešující pojem pro LGBTI lidi a aktivity. Avšak jak vyplývá z analýzy polostrukturovaných rozhovorů, pojem queer může mít i jiné významy. Může vyjadřovat kritiku heteronormativity, homonormativity, vymezení se vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře a snahu překračovat normy spojené s genderem a sexualitou. V této perspektivě může pojem queer odkazovat nejen k identitě, ale též k politické pozici. Provazování queer a feministických teorií může být podnětné nejen pro rozvoj studia genderu a sexuality, ale též, jak vyplývá z analýzy rozhovorů, prolínání queer a feministických myšlenek se může stát východiskem pro genderovou reflexi a narušování heteronormativního řádu v každodenním životě.

Klíčová slova: gender, sexualita, heteronormativita, queer, queer subkultura, queer prostor, queer politika.

This thesis presents the basic principles of the functioning of the heteronormative order: in what way heterosexuality is constructed as the norm and in what way it is maintained as such. The thesis simultaneously examines the possibilities of disrupting the heteronormative order, creating queer spaces, and defining the term queer and queer politics in the framework of a queer subculture. The aim of the research carried out within the thesis is to contribute to the visibility of

queer subculture, present ways in which the term queer is used in queer subculture and show to what degree the examined queer subcultural spaces are created as open spaces and to whom they are accessible. In the Czech Republic the term queer is used as a synonym for LGBT identities or as an umbrella term for LGBTI people and activities. Nevertheless, as follows from the analysis of semi-structured interviews, the term queer can have even other meanings. It can express criticism of heteronormativity, homonormativity, mainstream LGBT politics and culture, and the attempt to overcome the norms connected with gender and sexuality. In this regard, the term queer can refer not only to an identity and also to a political position. The interweaving of queer and feminist theory can be inspiring not only for the development of gender and sexuality studies, but also, as follows from the analysis of the interviews, the intermingling of queer and feminist thoughts can become a starting point for reflection on gender and disruption of the heteronormative order in everyday life.

Key words: gender, sexuality, heteronormativity, queer, queer subculture, queer space, queer politics.

1. ÚVOD

V diplomové práci se zabývám možnostmi narušování heteronormativního řádu, vytvářením queer prostoru a zvýznamňováním pojmu queer a queer politiky v rámci queer subkultury. V posledních letech se v České republice stále častěji můžeme setkat s používáním pojmu queer. Za queer jsou označovány různé LGBT festivaly, kulturní akce a pochody hrdosti. Jedná se například o pochody hrdosti organizované pod názvem Queer Parade či Queer Pride Parade, které se konaly v Brně a Táboře v letech 2008 až 2010 či festival Queer Eye, který se uskutečnil na jaře roku 2010. V těchto případech je termín queer používán jako synonymum pro LGBT identity či jako zastřešující pojem pro LGBTI¹ lidi a aktivity. Pojem queer je též mnohdy používán jako označení pro homosexuální či obecně neheterosexuální představy, praktiky a touhy. Kromě toho, zejména v rámci queer teorií, je pojem queer spojován s kritikou heteronormativního řádu a snahou zpochybňovat normy spojené s genderem a sexualitou. V rámci queer subkultury, jak vyplynulo z mého výzkumu, může pojem queer nést i další významy.

Queer subkultura patří mezi oblasti, které nejsou příliš prozkoumané a zaslouží si dle mého názoru více pozornosti. Se studii na dané téma se v České republice téměř nesetkáme. Jedním z důvodů může být, že zde prakticky žádná queer subkultura neexistuje. Jak ukazují autoři a autorky publikace *Analýza situace lesbické, gay, bisexuální a transgender menšiny v ČR*, v českém kontextu můžeme spíše hovořit o LGBT menšině či LGB komunitě a transgender a transsexuální komunitě (Beňová et al., 2007). Autoři a autorky záměrně rozlišují mezi LGB komunitou a transgender a transsexuální komunitou a snaží se takto poukázat na vzájemnou odlišnost mezi těmito skupinami lidí. Dalším důvodem, proč studiu queer subkultury není v České republice věnována větší pozornost, je skutečnost, že tato subkultura je považována za velmi okrajovou. Svým výzkumem bych tedy ráda přispěla ke zviditelnění queer subkulturní produkce a způsobu života.

Na počátku mé diplomové práce stál zájem zjistit, jaké významy pojmu queer připisují lidé, kteří se jako queer identifikují a co pro ně znamená být queer. Zároveň mě zajímalo, jakým způsobem tito lidé vytvářejí svůj gender, zda s ním nějak subverzivně pracují a případně na čem je tato subverze postavena. Dlouhodobě se

¹ Lesbické, gay, bisexuální, transgender, transsexuální a intersexuální.

zajímám o možnosti narušování norem spojených s genderem a sexualitou a studium queer aktivit, kulturní produkce a způsobu života považuji v tomto ohledu za přínosné a obohacující.

Rámec mého výzkumu tvoří dva queer subkulturní projekty: radikální queer festival Queeruption a queer „wagenplatz“ Schwarzer Kanal v Berlíně. Queeruption je mezinárodní setkání radikálních queer lidí, které se uskutečnilo v letech 1998 až 2007 v různých zemích. Schwarzer Kanal představuje místo, kde žijí lidé v maringotkách a dodávkách a pořádají se zde různé queer akce a festivaly. Schwarzer Kanal je queer komunitní projekt, na jehož chodu se podílejí nejen osoby, které zde žijí, ale širší skupina lidí. Můj výzkum je založen na jedenácti polostrukturovaných rozhovorech s lidmi ze Schwarzer Kanalu a lidmi, kteří se podíleli na přípravě Queeruption.

V analýze rozhovorů jsem se zaměřila na následující výzkumné otázky: Jakým způsobem fungují Queeruption a Schwarzer Kanal jako queer prostory? Co pro lidi, kteří se podíleli na organizování Queeruption, a lidi, kteří jsou součástí kolektivu Schwarzer Kanal znamená být queer? S jakou politikou je jejich pojetí spjato a zda se nějakým způsobem snaží překračovat normy spojené s genderem a sexualitou?

Diplomová práce je rozdělena do dvou částí. První, teoretickou část jsem pojala jako východiska pro samotný výzkum. V první kapitole se věnuji vztahu feministických a queer teorií, na jejichž pomezí se má práce nacházet. V následujících dvou kapitolách se zabývám tématem vytváření heterosexuality jako normy. V této souvislosti se zaměřuji jednak na roli, jakou v tomto vytváření hraje kategorizace sexuality a rozlišování lidí na muže a ženy, a zároveň na binární vztah homosexualita/heterosexualita a možnosti jeho narušování. Další kapitola teoretické části je věnována Butler, její teorii performativity a otázce subverzivního narušování genderového řádu. Představuji zde její koncepci genderu a pohlaví jakožto konstruovaných a vzájemně provázaných kategorií. V poslední kapitole teoretické části diskutuji otázku, v čem může být nahlížení na queer aktivity, kulturní produkci a způsob života skrze koncept queer subkultury přínosné a v čem naopak omezující. Druhá, empirická část obsahuje metodologickou část, kde se nejdříve zaměřuji na bližší charakteristiku výzkumu a jeho zařazení do paradigmatického rámce, kdy svůj výzkum chápu jako feministický kvalitativní výzkum, který se pohybuje v paradigmatu kritické teorie. Dále popisuji proces sběru dat, volbu metody pro sběr

dat a výběr participujících. Vzhledem k tomu, že jsem se rozhodla pro metodu polostrukturovaných rozhovorů, věnuji se v metodologické části i otázce způsobu utváření rozhovorů s participujícími. Zároveň jsem do metodologické části zařadila kapitolu, v níž reflektuji svou pozici ve výzkumu. Představuji zde svou lokaci, s níž jsem do výzkumu vstupovala, a dále to, jak jsem konstruovala sebe sama v průběhu výzkumu a jakým způsobem jsem pracovala se svou mocenskou pozicí badatelky. Následuje kapitola zaměřená na analýzu dat, v níž popisuji postup při kódování a interpretaci dat. Poslední kapitola metodologické části se týká binárního zakotvení jazyka a otázky překladu. Samotná analýza rozhovorů je rozdělena do čtyř tematických celků, v nichž se soustřeďuji na: utváření queer prostoru v podobě Queeruption a Schwarzer Kanalu z hlediska otevřenosti/uzavřenosti těchto prostorů, zvýznamňování pojmu queer participujícími, vztah participujících k mainstreamové LGBT politice a kultuře a prolínání queer a feministických myšlenek jakožto východiska pro genderovou reflexi a narušování heteronormativního řádu v každodenním životě. Tyto tematické celky tvoří jednotlivé kapitoly. V závěru diplomové práce představuji hlavní zjištění, k nimž jsem v rámci výzkumu dospěla, a otázky, které se tímto výzkumem otevřely.

2. TEORETICKÁ ČÁST

2.1. Prolínání feministických a queer teorií

Vzhledem k tomu, že má diplomová práce se pohybuje na pomezí feministických a queer teorií, rozhodla jsem se první kapitole teoretické části věnovat právě vztahu mezi těmito teoriemi. Plně si uvědomuji, že vztah mezi queer a feministickými teoriemi je velmi komplikovaný. Mým cílem v této kapitole není postihnout tento vztah v celé jeho šíři, budu se pouze snažit vyzdvihnout jeho důležité momenty, nastínit určitá dilemata, s tímto vztahem spojená, a předložit možné způsoby jejich řešení. Zároveň se pokusím ukázat, v čem by propojování queer a feministických teorií mohlo být přínosné.

Podle Diane Richardson (2006) se queer teorie objevují koncem 80. a začátkem 90. let dvacátého století v souvislosti s krizí HIV/AIDS a k jejich rozvoji přispělo post-strukturalistické myšlení a vnitřní dynamiky v rámci feministických teorií a gay a lesbického hnutí. V této souvislosti můžeme vznik queer teorií číst jako kritiku politiky asimilace a normalizace, kdy je queer chápáno jako „cokoli, co se vymezuje vůči normálnímu, legitimnímu a dominantnímu“ (Halperin citován in Richardson, 2006: 20)². V této perspektivě se pojem queer může rozvíjet různými způsoby a queer teorie mohou být chápány jako „fluidní, mobilní, nspecifická zóna bádání“ (Richardson 2006: 20). Avšak navzdory této neurčitosti můžeme zachytit, na co se queer teorie zaměřují a jaká teoretická paradigmatata rozvíjejí (Richardson 2006).

Vznik queer teorií můžeme zároveň číst jako kritiku některých feministických teorií druhé vlny a jejich pojmání vztahu genderu a sexuality. V této souvislosti uvádí Richardson (2006) Gayle Rubin, která kritizovala feministické teorie za jejich přístup k sexualitě. Rubin (1999) se vymezovala vůči feministickým teoretikám, angažujícím se v antipornografickém hnutí, jako byla např. Catharine MacKinnon a Andrea Dworkin, které ukazovaly pornografii a sadomasochistické praktiky v tom nejčernějším světle. Zároveň se Rubin vymezovala vůči těm teoriím lesbického feminismu, které přistupovaly k útlaku leseb jako k útlaku žen, a poukazovala na to, že lesby nejsou utlačovány pouze jako ženy, ale též jako queer a perverzní lidé. Rubin nesouhlasila s feministickým přístupem k „sexualitě jako odvozené od genderu“

² Není-li uvedeno jinak, jsou všechny překlady uvedených citací mé vlastní.

(Rubin 1999: 170) a prosazovala analytické oddělení genderu a sexuality. Rubin (1999) byla přesvědčena, že feministické myšlení zaměřené na analýzu genderových hierarchií nemůže zcela obsáhnout mocenské vztahy v rámci sexuality. Ve jménu teoretického a sexuálního pluralismu volala po vzniku „autonomní teorie a politiky zaměřené na sexualitu“ (Rubin 1999: 170). To ovšem neznamená, že by gender a sexualita spolu nesouvisely, naopak, jsou velmi úzce propojeny, jak ukazuje Richardson (2006) s odkazem na Sedgwick. Podle Sedgwick, přestože jsou gender a sexualita vzájemně propleteny, „nejsou studia sexuality stejného rozsahu jako studia genderu (Sedgwick in Richardson, 2006: 25).

Bylo by však zavádějící považovat queer teorie za radikální odklon od feministických teorií. Jak ukazuje Richardson, „queer teorie mají spojitost s předešlou lesbickou a radikálně feministickou prací, která se zasadila o rozvoj dekonstruktivního modelu genderu a (hetero) sexuality“ (Richardson 2006: 30). V této souvislosti Richardson odkazuje na Adrienne Rich, která zkoumala spojitosti mezi útlakem žen v rámci patriarchy a heterosexuální institucí a přišla s konceptem povinné heterosexuality, kdy ukázala, že heterosexuálnost není preference, ale něco vynuceného. Rich zároveň redefinovala pojem lesba takový způsobem, že „zahrnoval širokou škálu sociálních praktik mezi ženami“ (Richardson 2006: 31). Vzhledem k tomu, že Rich chápala heterosexuálnost jako něco vynuceného, představoval lesbismus v jejím pojetí určitý „sklon společný všem ženám“ (Jackson 2006: 46). Přestože Rich byla mnohdy za svůj esencialistický přístup k ženám a žensství kritizována, můžeme podle Richardson v jejím pojetí lesbického kontinua vidět jistou snahu zpochybnit binární vztah heterosexuálnost/homosexuálnost. Jako příklad další myslitelky, jejíž vliv můžeme nalézt v dílech některých queer teoretiků a teoretiček, uvádí Richardson představitelku materialistického feminismu Monique Wittig.

Hranice mezi feministickými a queer teoriemi se začíná rozostřovat s nástupem postmoderního myšlení a dochází k vzájemnému prolínání queer a feministických přístupů při zkoumání genderu a sexuality. Toto prolínání či snahu propojovat queer a feministické teorie můžeme pozorovat například u Butler, která přichází s koncepcí genderu a pohlaví jakožto konstruovaných a vzájemně provázaných kategorií³ či později u Halberstam, a to zejména v jejím studiu ženských maskulinit a transgender

³ Této otázce se blíže věnuji v kapitole Butler a teorie performativity.

identit. Halberstam se například snaží přijít s novým pohledem na spor mezi určitými feministickými a transgender přístupy k tělu a genderové identitě, který podle ní rozpoutala kniha Janice Raymond *The Transsexual Empire* (1979). Raymond v této knize označuje FtM (female-to-male) translidí za „zmatené lesby“ a o MtF (male-to-female) translidech tvrdí, že „využili lékařské technologie, aby pronikli do ženského prostoru“ (Halberstam 2006: 98). Přestože od vydání této knihy uplynulo mnoho let, stále se podle Halberstam můžeme v některých feministických debatách setkat s tím, že FtM translidé jsou považováni za ty, co „zradili“. Na druhou stranu v některých FtM kruzích je „lesbický feminismus považován za diskurz, který demonizuje FtM translidí a jejich maskulinitu“ (Halberstam 1998: 144). Halberstam hledá nové cesty, jak artikulovat provázanost mezi „politickým transgenderismem a gender-queer feminismem“ (Halberstam 2006: 102). Snaží se jednak poukázat na to, že FtM a MtF translidé „zpochybňují stabilní koncepce identity, generace, genderu a komunity“ (Halberstam 2006: 106). A zároveň se skrze studium ženských maskulinit snaží ukázat, že dělící čáry mezi butch⁴ a FtM translidmi se vzájemně prolínají. (Halberstam 1998).

Navzdory těmto snahám přetrvávají mezi feministickými a queer teoriemi jisté spory. Jednou ze sporných oblastí je otázka politiky identit. Jak ukazuje Richardson (2006), queer teorie, pro něž je charakteristická denaturalizace genderových kategorií a kategorií sexuality, narušování binarit homosexualita/heterosexualita, muž/žena a zdůrazňování diverzity, fluidity a nestability identit, „jsou spojovány s kritikou politiky identity, mobilizací kolem identity jako je ‚žena‘ nebo ‚gay‘ či ‚černoch/černoška‘ jako základů pro politickou akci“ (Richardson 2006: 22). Tento přístup k politice identit se u některých feministických teoretiček nesetkal s kladnou odezvou. Například podle Seyly Benhabib takovýto přístup „znemožňuje hájit práva žen jako skupiny i jako jednotlivců a bere jim jakoukoli možnost vzepřít se utlačujícím praktikám“ (Barša 2002: 280).

S možným řešením, jak překlenout toto dilema, přichází Gaytri Spivak ve svém konceptu strategického esencialismu. „Podle ní lze použít zobecněného pojmu ‚žena‘ v případě, kdy jde o politickou akci, kdy jsou ženy v určité konkrétní historicko-spoločenské situaci *jako skupina* diskriminovány, a tudíž je jim v tuto chvíli boj proti této diskriminaci společný“ (Knotková-Čapková, 2007; [cit. 27. srpna

⁴ Butch je označením pro maskulinní lesbu.

2010]; zvýraznění v originále). V této souvislosti Blanka Knotková-Čapková zdůrazňuje, že se nejedná „o esencialismus z hlediska filosofického, který Spivak radikálně odmítá, ale pouze o pragmatickou politickou strategii“ (Knotková-Čapková, 2007; [cit. 27. srpna 2010]). Strategický esencialismus, jak uvidíme v kapitole Prolínání queer a feministických myšlenek, používají i někteří radikální queer lidé v rámci každodenního života při boji se sexismem.

Zároveň dle mého názoru vyvstává otázka, nakolik se lidé mohou organizovat v boji proti jakékoli diskriminaci, útlaku a normalizaci čistě na základě nesouhlasu s hierarchickým uspořádáním společnosti a normalizačními a asimilačními tlaky. Pokud bychom přistoupili na tuto možnost, pak se queer, ne však ve smyslu identity, ale politické pozice zahrnující problematizování různých forem moci a útlaku, nabourávání norem a překračování ustálených kategorií genderu a sexuality, jeví jako místo, na jehož základě se lidé mohou organizovat. Queer v tomto smyslu umožňuje politickou mobilizaci lidí proti různým formám diskriminace a útlaku a zároveň podporuje představu fluidních a nestabilních identit.

Ze strany feministických teorií, zejména materialistického feminizmu, se též objevila kritika, že mnohým queer teoriím chybí hlubší analýza ekonomických a politických kontextů, v rámci nichž se kulturní praktiky a normy objevují (McLaughlin, Casey a Richardson 2006). Právě tento nedostatek může být podle McLaughlin, Casey a Richardson jednou z oblastí, kde feministické teorie mohou obohatit queer teorie.

Taktéž queer teorie mohou být v mnohém přínosné pro feministické bádání. Richardson (2006) hovoří o pěti oblastech, v nichž queer teorie mohou být obohacující pro feministické teorie: 1. v kritice binarity homosexualita/heterosexualita, kdy ukazují, že koncept heterosexuality je závislý na konceptu homosexuality; 2. v kritice normativních předpokladů o genderu a sexualitě; 3. v rozvoji kritických rámců problematizujících univerzalistické chápání sexuality ve vztahu k genderu; 4. ve zkoumání fungování moci ve vzájemných vztazích mezi genderem, sexualitou, rasou a třídou; 5. v narušování binárního pojmání pohlaví a genderu.

Obecně v otázce studia genderu a sexuality považují za podnětný přístup Stevi Jackson, která klade důraz na mnohovrstevnatost sociální konstrukce genderu a sexuality. Podle Jackson „efektivní kritika heterosexuality musí obsahovat jak kritiku heteronormativity, tak kritiku genderové hierarchie“ (Jackson 2006: 49). Tato kritika

by podle ní měla být natolik rozsáhlá a mnohvrstevnatá, aby byla schopná pojmut „sociální struktury, sociálně situované kontexty každodenních životů a materiální podmínky, v rámci nichž jsou naše sexuality žité“ (Jackson 2006: 49). V této souvislosti Jackson rozlišuje čtyři roviny sociální konstrukce genderu a sexuality: strukturální rovinu, rovinu významu, rovinu rutiny a rovinu subjektivity. Každá z těchto rovin představuje určitou perspektivu, jak můžeme na konstruování genderu a sexuality nahlížet, a odhaluje specifické aspekty sociální konstrukce genderu a sexuality. Snahou Jackson ovšem není vytvořit jednu teorii, která by zahrnovala všechny čtyři roviny, protože takováto snaha by podle ní nutně musela vyústit v redukcionismus, který ona odmítá. Podle ní je důležité, abychom si, pokud se zaměříme na jednu rovinu sociální konstrukce genderu a sexuality, byli vědomi toho, že náš pohled není zcela komplexní. V tomto ohledu považují vzájemné propojování feministických a queer teorií za velmi podnětné. Toto propojování může přispět k prohloubení kritiky heteronormativity a genderové hierarchie, o níž hovoří Jackson, a zároveň nás může posunout dál v otázce konstruování genderu a sexuality, a to jak v rámci jednotlivých rovin, tak na úrovni vztahů mezi těmito rovinami.

2.2. Heterosexualita jako norma

V této kapitole se budu věnovat otázce, jakým způsobem je heterosexualita utvářena jako něco přirozeného, samozřejmého a neproblematického; jaký to má vliv na celkové pojmání sexuality a přístup k sexuálním praktikám a na základě čeho jsou některé sexuality stigmatizovány a označovány za perverzní.

Jonathan Katz (2002) přichází s tvrzením, že koncept heterosexuality je konstruktem, který vznikl v druhé polovině 19. století. Vyvrací tak představu, že „heterosexualita je neměnná, univerzální, esenciální: a tedy ahistorická“ (Katz 2002: 349). Ve své studii zaměřené na studium historie sexuality v Severní Americe Katz ukazuje, že ještě na počátku 19. století nebyli muži a ženy, kteří spolu udržovali sexuální kontakt, chápáni jako erotické bytosti či heterosexuálové, ale jako ti, co plodí děti. Pohlavní orgány nebyly chápány jako prostředek k potěšení a uspokojení, ale jako nástroje reprodukce. Ke změně této situace dochází podle Katze v souvislosti s vzrůstající mocí medicínského diskurzu a transformací rodiny na konzumní

jednotku, kdy do vnímání sexuality je zahrnut aspekt touhy a kdy se tělo stává předmětem potěšení a konzumu. Zároveň v rámci medicínského diskurzu dochází k vytváření a následnému prosazování představy normální zdravé sexuality, za níž je považovaná heterosexuality. V roce 1886 ji jako erotický cit k osobám opačného pohlaví definoval německý psychiatr Richard von Krafft-Ebing ve své knize *Psychopathia Sexualis*. Katz v této souvislosti poukazuje na to, že „vynález heterosexuality“ jde ruku v ruce s „vynálezem homosexuality“. Tu Krafft-Ebing ve stejné knize vymezil jako cit k osobám stejného pohlaví. Podle Katze získává heterosexuality svůj autoritativní charakter právě díky svému medicínskému původu.

Jak Katz dále poznamenává, s „vynálezem heterosexuality“ přichází nový způsob kategorizace, jenž má za následek regulaci lásky a standardizaci maskulinity a femininity. Heterosexuality je chápána jako norma a všechny ostatní formy sexuality jsou pak považovány za deviantní. Katz zde ukazuje paralelu mezi rasismem a heterosexismem, kdy heterosexuality je braná jako nadřazená sexuality podobně jako bílá rasa v rámci apartheidu. To je též důvod, proč Katz označuje heterosexuality za erotický apartheid, kdy jsou jedinci segregováni na normální a perverzní. Stejně jako v apartheidu platí mnohá omezení pro lidi, kteří nejsou bílé rasy, dochází v rámci erotického apartheidu k omezování lidí, kteří svým chováním neodpovídají heterosexuální normě.

Z Katzova textu je zřejmé, že v ustavování heterosexuality jako normy hraje velmi důležitou roli kategorizace sexuality, jejíž funkcí je rozlišovat a následně regulovat sexuální chování. Sexuální kategorizace probíhá prostřednictvím vylučování – vylučujeme to, co neodpovídá normě. Tedy pokud za normu ustavíme heterosexuality, jiné formy sexuality se začnou jevit jako neodpovídající a méněcenné. Kategorizace sexuality též vymezuje hranici „my“ a „oni“ (např. „my“ – normální heterosexuální a „oni“ – deviantní homosexuální), která je silně mocensky zatížena a reprodukuje optiku centra a periférie.

Pokud hovoříme o kategorizaci sexuality a utváření heterosexuality jako normy, je dle mého názoru třeba na tomto místě zmínit poznatky Michela Foucaulta, který zvolil pro zkoumání historie sexuality poněkud odlišný přístup než Katz.

Podle Foucaulta (1999) dochází ve viktoriánské éře k disciplinaci sexuality, kdy vznikají nová pravidla slušnosti a s nimi spojená kontrola vypovídání o sexualitě. Foucault sleduje, „jak se o některých věcech nemluví, jak se rozdělují ti, kteří o nich smějí mluvit a ti, kteří o nich mluvit nesmějí, jaký typ diskurzu je schvalován nebo

jaká forma diskrétnosti je od jedněch či druhých vyžadována“ (Foucault 1999: 35; překlad Čestmír Pelikán). Zde je třeba zdůraznit, že pokud Foucault hovoří o mlčení, nemá tím na mysli zmlknutí, ale nový „režim řeči“.

K sexualitě se podle něho začíná přistupovat jako k něčemu, „co je potřeba ošetřit, zasadit do systému užitečnosti, spravovat k většímu dobru všech a přimět k optimálnímu fungování“ (Foucault 1999: 31; Čestmír Pelikán). Takovýto přístup k sexualitě odkazuje k moderní formě moci, kterou Foucault označuje za „bio-moc“ (Barša 2005). „Bio-moc“ „spočívá jednak v disciplinaci jednotlivců a jednak v řízení velkých mas obyvatelstva – má tedy individualizující a totalizující stranu“ (Barša 2005: 63). „Bio-moc“ představuje určitou moderní formu pastýřské moci zaměřenou na spásu, kdy „spása či naplnění života byly podmíněny souladem s vědecky a morálně definovanou normalitou a úpadek života byl naopak definován skluzem do patologického a zvráceného“ (Barša 2005: 97). Moderní forma moci se tedy podle Foucaulta začíná prosazovat skrze disciplinaci, kdy je lidský život podřízen vědecky formulované normě (Barša 2005). V oblasti sexuality se touto normou stává párové manželství a sex za účelem reprodukce. Víceméně jednotný diskurz o těle a sexualitě, který byl charakteristický pro středověk, se postupně rozpadá a vznikají odlišné diskurzy, utvářené v rámci demografie, biologie, medicíny, psychiatrie, morálky a pedagogiky (Foucault 1999).

O heterosexuality, jež je považovaná za normu, se přestává vypovídat přímo, pozornost se naopak obrací k těm, jimž doposud nebyla příliš věnována – dětem, neheterosexuálním lidem, hermafroditům, bláznům a zločincům (Foucault 1999). O heterosexuality se tedy dovídáme prostřednictvím periferních sexualit jako o jejich opozici. Takto nastavená optika konstruuje novou populaci popotahovanou po různých disciplinárních komisích, převýchovných ústavech a psychiatrických léčebnách, která nese stigma „morálního šílenství“, „genitální neurózy“, „aberrace prokreačního smyslu“, „degenerace“ a „duševní nevyváženosti“ (Foucault 1999: 50; Čestmír Pelikán). Při svém studiu historie sexuality Foucault (1999) zdůrazňuje vliv křesťanské morálky na formování chápání sexuality. A poukazuje na to, že křesťanská pastorace udělala ze sexu předmět doznání a přistupovala k sexu s jistým znepokojením jako k něčemu, co se skrývá, ale je vždy přítomné a záludné. V této souvislosti dochází Foucault k závěru, že pro moderní společnost je sice charakteristické neustálé mluvení o sexu, avšak ponechává mu hodnotu tajemství.

Katzova studie je dle mého názoru velmi přínosná v tom, že ukazuje, jak je heterosexuality historicky konstruovaná v protikladu vůči homosexualitě, která je též historickým konstruktem. Binární vztah homosexualita/heterosexuality je podle mě pro utváření heterosexuality velmi důležitý. Tato binární opozice a s ní úzce spjatá kategorizace sexuality napomáhá vytyčovat hranice heterosexuality a ustavovat ji jako normu. Zároveň Katův text zachycuje moc této normy, kdy je heterosexuality brána jako samozřejmost. V této souvislosti velmi oceňuji jeho paralelu mezi heterosexismem a rasismem, kdy ukazuje, že heterosexismus je určitá forma diskriminace stejně jako rasismus.

Pro zkoumání vytváření heterosexuality jako normy považuji Foucaultovu studii zásadní především ve dvou ohledech. Zaprvé velmi dobře zachycuje, jak se v rámci konstruování heterosexuality jakožto normy obrací pozornost na „zbloudilé sexuality“ a vytváří se dojem, že o heterosexuality není třeba přímo vypovídat. Zadruhé ono zahalování sexuality do hávu tajemna přímo vyzývá k odhalování a kontrole. Tedy jinými slovy k problematizování tajemna, jenž je v této optice spojováno s periferními sexualitami. Díky tomu pak může být heterosexuality v opozici vůči nim konstruovaná jako jasná a neproblematická. Tato zdánlivá neproblematická napomáhá k tomu, aby byla heterosexuality chápána jako něco přirozeného a ahistorického.

Zároveň je třeba zdůraznit, že k tomu, aby mohl systém heterosexuality a potažmo i homosexuality fungovat, je třeba rozlišovat jedince na muže a ženy. Tedy udržovat jisté binární rozlišování mezi lidmi v závislosti na jejich pohlaví. To je též moment, kde můžeme vidět, jak se systém heterosexuality jakožto normy a genderový řád vzájemně podporují. Oba totiž ke své existenci potřebují rozlišování lidí na muže a ženy, bez této dichotomie by nemohly fungovat.

2.3. Binární opozice homosexualita/heterosexuality

V této kapitole se zaměřím na narušování heterosexuality jakožto společensky sankcionované normy. Jedním ze základních kamenů, na nichž je heterosexuality jako norma vystavěna, je binární vztah homosexualita/heterosexuality. Na tento vztah můžeme nahlížet optikou vztahu „uvnitř“/„vně“, který Ki Namaste (1996) spojuje

s konceptem „closetu“ a „vyoutování“. Podle ní vystoupení z „closetu“ v sobě implicitně obsahuje vymezení hranice mezi „uvnitř“ (v rámci dominantních norem) a „vně“ (mimo dominantní normy). Abychom totiž mohli z něčeho vystoupit, musíme toho být nejdříve součástí. Namaste v této souvislosti zmiňuje Dianu Fuss, která poukazuje na to, že překračování hranic v sobě obsahuje konstituování hranic jako takových. Avšak je třeba si položit otázku, zda vůbec můžeme zastávat pozici „vně“, tedy být mimo rámec dominantních norem. Podle Namaste není něco takového možné. Namaste je přesvědčena, že se „nemůžeme považovat za někoho, kdo je naprosto „vně“ heterosexuality či naopak zcela „uvnitř“ heterosexuality, protože oba termíny získávají význam jen ve vzájemném vztahu“ (Namaste 1996: 199). Namaste opírá svou argumentaci o Dotyho, podle něhož jsou „neheterosexuální lidé zároveň „vně“ i „uvnitř“ hegemonické heterosexuality“ (Namaste 1996: 201). Je tedy zřejmé, že homosexualita jako taková nijak nenarušuje představu heterosexuality jakožto normy, ale naopak ji upevňuje. K tomu, abychom mohli narušovat heterosexualitu jako normu, je tedy zapotřebí překračovat binární vztah homosexualita/heterosexualita jakožto celek.

Z této perspektivy můžeme považovat gay a lesbickou asimilační politiku za normativní. Annamarie Jagose tuto politiku označuje za etnický model a uvádí, že: „etnický model nekriticky přijal dominantní chápání sexuality jako binární opozice heterosexuality a homosexuality“ (Jagose 2004: 358). Gay a lesbická asimilační politika však nereprodukuje pouze dichotomii homosexualita/heterosexualita, ale též binární opozici muž/žena. Tato politika nejen legitimizuje heterosexualitu jako normu, ale navíc vytváří určité homonormativní způsoby chování a uvažování, kdy předkládá gaye a lesby jako spořádané občany a občanky. V tomto ohledu se pak mnohem příznivěji jeví emancipační politika, která, jak vyplývá z textu Jagose, vzkvétala především v 60. letech 20. století a od poloviny 70. let se postupně do popředí dostávala asimilační politika. Emancipační politika vycházela z představy člověka jakožto androgynní bytosti a jejím cílem bylo vymanit jedince z heteronormativních kategorií muž/žena, homo/hetero (Jagose 2004). Tedy na rozdíl od asimilační politiky usilovala o osvobození všech lidí. Dle mého názoru má emancipační politika velmi blízko ke queer politice, která se též snaží o vyprazdňování kategorií muž/žena a překračování binárního vztahu homosexualita/heterosexualita. Queer politika podobně jako emancipační politika

nevolá po zrovnoprávnění určité skupiny lidí, ale celkově po vymanění se lidí z heteronormativního útlaku.

Vraťme se ještě zpět ke vztahu „vně“/„uvnitř“ dominantních norem. Tento vztah, jak ukazuje Namaste (1996), nejen reprodukuje heterosexuality jako normu, ale též opomíjí genderovou a sexuální diverzitu a napomáhá tak k zneviditelňování transgenderových identit a bisexuality. Souhlasím s Namaste, že vztah „vně“/„uvnitř“ a tedy potažmo binární vztah homosexualita/heterosexualita opomíjí genderovou a sexuální diverzitu. Dle mého názoru ovšem koncept bisexuality do vztahu „vně“/„uvnitř“ nezapadá pouze zdánlivě. V této souvislosti považuji za důležité podívat se na koncept sexuální orientace, s nímž často operuje asimilační politika. Koncept sexuální orientace vychází z předpokladu, že svou sexuální pozornost zaměřujeme na někoho podle toho, zda je biologicky muž či žena. Orientace v sobě obsahuje selektivnost. Mohu se orientovat buď tím nebo oním směrem, nemohu se orientovat oběma směry. Má snaha orientovat se oběma směry by mohla být považována za rozpolcenost. V takové chvíli se jeví jako žádoucí vymyslet nový směr, který pojme mé požadavky – a tím je v tomto případě bisexualita. Toto „přidání“ dalšího směru mě pak nenutí zpochybnit dva stávající směry, naopak spíše je upevní jako relevantní možnosti. Koncept bisexuality byl tedy dle mého názoru vynalezen proto, aby se heteronormativní pojetí sexuality a s ním úzce spjatý koncept sexuální orientace nezhroutily. Osobně považuji koncept sexuální orientace za značně problematický, protože je založen na kategorizaci sexuality a dochází skrze něj k reprodukování heteronormativního pojetí sexuality.

S kritikou konceptu sexuální orientace se můžeme setkat též například u Eve Kosofsky Sedgwick. Ta tento koncept považuje za omezující, protože sexualitu, která může zahrnovat mnoho dimenzí (od preferování určitých aktů spojených s určitou symbolikou, přes různou intenzitu těchto aktů, po různý věk a počet aktérů a aktérek atd.), zužuje pouze na pohlaví sexuálního objektu (Sedgwick citována in Jagose, 2004: 358).

Koncept sexuální orientace tedy není schopen pokrýt rozmanitost našich sexuálních tužeb a praktik. Z tohoto pohledu se jeví jako mnohem komplexnější a podnětnější nahlížet na sexualitu jako na identitu, která se utváří a proměňuje v průběhu času v kontextu kultury a sociálního prostředí, v němž se člověk pohybuje. Tedy nahlížet na sexualitu jako na identitu, na jejímž utváření se člověk aktivně podílí. Sexualita pojímaná jako identita nemusí být nutně závislá na binárních

kategoriích muž/žena, které jsou zcela zásadní pro koncept sexuální orientace. Zamítnutí konceptu sexuální orientace a nahlížení na sexualitu jako na identitu může napomoci překračovat binární vztah homosexualita/heterosexualita jako celek, avšak k narušování tohoto vztahu potažmo heterosexuality jako normy je též zapotřebí zpochybnit konvenční binární rozlišování lidí na muže a ženy. Tedy jinými slovy pojmání sexuality jako identity samo o sobě heterosexualitu jako normu nezpochybňuje, ale umožňuje akcentovat genderovou a sexuální diverzitu, v rámci níž může docházet k rozpouštění binárních kategorií muž/žena a tedy k narušování binárního vztahu homosexualita/heterosexualita a potažmo k narušování heterosexuality jako normy.

2.4. Butler a teorie performativity

Mým cílem v této kapitole není předložit detailní analýzu díla Judith Butler, ale naznačit směr, kterým je možné vykročit v uvažování o genderu, pohlaví, těle a utváření subjektu. Teorie performativity velmi významně ovlivnila mé chápání genderu, pohlaví, těla a potažmo i sexuality a je pro mě do značné míry výchozí perspektivou této práce. V této kapitole se též zaměřím na otázku subverze. Budu se věnovat tomu, jakým způsobem Butler k této otázce přistupuje, a předložím zde i své pojetí subverze, které je do značné míry inspirováno Butler, avšak na rozdíl od Butler v něm kladu větší důraz na kontext, v němž se člověk pohybuje.

2.4.1. Gender a pohlaví

Butler je přesvědčena, že gender není stabilní identita, a přichází s teorií genderové performativity. Podle ní je gender vytvářen v čase a ustavován prostřednictvím stylizovaného opakování aktů, které jsou vnitřně diskontinuální (Butler 1988). Toto opakování pak vytváří dojem stability a substancionality genderu (Zábrodská 2009). Butler poukazuje na to, že při performování genderu je velmi důležitá stylizace těla, kdy tělesná gesta a pohyby vytváří iluzi stálého genderového já (Butler 2003). V této perspektivě pak gender nevyjadřuje to, co člověk je, ale co dělá (Lloyd 1999).

Je třeba zdůraznit, že performování genderu není nic voluntaristického, jeho cílem je udržet gender v binárním rámci. Butler ve své teorii rozlišuje mezi performancí, kterou chápe jako omezený akt, a performativitou, což v jejím pojetí znamená opakování norem, které člověka „předcházejí, omezují a přesahují“ (Butler 1999: 764; překlad Pavel Barša). Tedy pro Butler „performativita není svobodná hra, ani divadelní sebezprezentace“ (Butler 1993: 95). Butler (1993) chápe performativitu jako opakování diskurzivní moci, jenž má regulativní a donucovací charakter. A to je též důvod, proč Butler hovoří o performativitě jako citování moci a proč tedy není možné brát performování genderu jako otázku volby. Kromě toho, jak Butler podotýká, performování genderu má kárné důsledky, kdy „trestáme ty, kteří nevykonávají svůj gender správně“ (Butler 2003: 191).

Nejenom gender, ale též pohlaví je podle Butler konstruované, což je velmi důležité pro různé queer vztahování se k tělu, pohlaví a sexualitě. Butler nabourává biodeterministické představy o povaze těla, pohlaví a potažmo i sexualitě a předkládá nové možnosti, jak o nich nejen uvažovat, ale též jak k nim přistupovat v rámci každodenního života. Butler přichází s tvrzením, že „pohlaví je vždy vytvářené jako opakování hegemonických norem. Toto produktivní opakování může být čteno jako určitý druh performativity“ (Butler 1993: 107). Podle Butler je koncept pohlaví vynucený režimem heterosexuality a nemá původ biologický, ale diskurzivní. V této perspektivě pak kategorie muž a žena nemají původ v reálném světě, ale jsou výtvoři diskurzivně produkovaného vědění (Kiczková 2007). Butler se tak snaží vyvrátit představu, že rozlišování lidí na muže a ženy pramení z jejich odlišného anatomického uspořádání těl. Pojímání pohlaví je u Butler úzce spjata s tím, jak pojímá tělo. Jak ukazuje Zuzana Kiczková (2007), Butler nepřistupuje k tělu jako k substanci, ale jako k něčemu, co se neustále vytváří při opakování jazykových aktů. Naše tělo a těla, s nimiž se v rámci každodenního života setkáváme, jsou podle Butler vždy již společensky konstruovaná, a o tom, jaká jsou před zvýznamněním v rámci jazyka, nemůžeme nic říci. Butler je přesvědčena, že „neexistuje žádné primární zažívání těla, které by předcházelo společensky zafixované zkušenosti“ (Kiczková 2007: 43). Těla jsou tedy stylizovaná podle určitých diskurzivních pravidel, které umožňují označit tělo tak, aby bylo srozumitelné a vytvářelo dojem přirozeného pohlaví. Právě v tom tkví do značné míry moc genderové performativity i performativity pohlaví, že skrývají svůj původ.

Butler ovšem nejde jen o to ukázat, že gender a pohlaví jsou konstruované kategorie, ale též že jsou vzájemně provázané. Butler se vymezuje vůči oddělování genderu a pohlaví, o které se zasazovaly feministické teoretičky druhé vlny. Podle ní jsou tyto kategorie neoddělitelně spjaty. Butler je přesvědčena, že „neexistuje oblast pohlaví mimo oblast genderu, protože pohlaví je vždy již rozpoznáno prostřednictvím genderu“ (Zábrodská 2009: 38). A dochází k závěru, že pohlaví „vždy již bylo genderem, čímž se smysl distinkce pohlaví-gender ztrácí a pohlaví se odhaluje jako sociálně konstruované“ (Butler citována in Zábrodská 2009: 38). Podle Bidy Martin se u Butler pohlaví stává genderem a „princip binárního rozlišování je zpochybněn i na úrovni těla“ (Martin 1996: 79).

„Probořením“ kategorií genderu a pohlaví Butler zpochybňuje biodeterministické přístupy k pohlaví a umožňuje rekonceptualizaci genderu a pohlaví a jejich vzájemného vztahu. Zároveň koncepce Butler umožňuje vykročit za rámec binárního uvažování v otázce pohlaví, genderu, těla a sexuality. Denaturalizace pohlaví a kategorií muž, žena, s níž Butler přichází, rozvírá vějíř genderových možností, jak člověk může vypadat či jak se může chovat. Tím nemyslím, že by lidé mohli libovolně utvářet svůj gender, přesto se domnívám, že dekonstruktivistický přístup Butler k pohlaví, genderu a tělu otvírá člověku nové možnosti pojímání a vztahování se k sobě samému a lidem okolo něho. A co je velmi důležité, denaturalizace pohlaví a kategorií muž, žena nabourává pilíře heteronormativního uvažování a umožňuje rekonceptualizovat pojímání sexuality. Součástí této rekonceptualizace je též dekonstruování binárního vztahu homosexualita/heterosexualita.

2.4.2. Možnosti subverze

Performování genderu je v pojetí Butler dynamický, neustále probíhající proces, v rámci něhož je vtělování norem sice násilné, avšak ne determinující, protože nikdy nenaplníme normativní ideál, který máme dosáhnout, což skýtá jisté možnosti subverze. Normativní ideál nemůžeme nikdy zcela naplnit, protože je to z jeho principu nemožné. Tato nemožnost dostát plně normativnímu ideálu představuje určitou slabou stránku heteronormativního řádu. V pojetí Butler je pak subverze otázkou slabin v samotných normách (Butler citována in Lloyd, 1999: 205). Tyto

slabiny vycházející z podstaty heteronormativního řádu otevírají prostor pro subverzivní akty. Na těchto aktech je podle Butler subverzivní to, že se „projevují nepředpokládanými způsoby a s nezamýšlenými účinky“ (Lloyd 1999: 207).

Otázka subverze je u Butler úzce spjata s jejím pojetím subjektu, proto považují za důležité ho na tomto místě zmínit. Butler (1993) nepřistupuje k subjektu jako k něčemu předem danému, naopak je přesvědčena, že subjekty jsou utvářeny regulační diskurzivní mocí. Toto utváření probíhá nepřetržitě v průběhu času a nikdy není zcela dokončeno. V procesu subjektivizace, v rámci něhož dochází k formování subjektu, funguje moc dvojným způsobem. Jednak je subjekt mocí vytvářen a za druhé pak sám mocensky působí (Kiczková 2007: 48). Dochází tedy k jisté ambivalenci, kdy je subjekt „efektem předcházející moci a zároveň podmínkou možnosti konání“ (Kiczková 2007: 49). Ve chvíli, kdy subjekt začne vystupovat proti moci, dochází podle Butler (1993) k určitému paradoxu, kdy je moc postavena proti sobě samé. Vytváření subjektu, které probíhá neustále a není nikdy zcela úplné, pak dává prostor pro subverzi, k níž může dojít právě v průběhu opakování aktů skrze změnu jejich původního významu. Kiczková přímo píše, že „jistá časová mezera mezi používáním znaků vytváří možnost obrácení významu a zakládá cestu pro změnu významu toho, na co byl pojem vázaný“ (Kiczková 2007: 50). Takovým příkladem subverze je podle Butler změna významu pojmu queer, který původně byl hanlivým stigmatizujícím označením a poté se z něho stal pojem naplněný hrdostí, vymezující se vůči heteronormativním způsobům uvažování a jednání, pojem, který odkazuje k fluiditě a diverzitě.

U Butler můžeme vysledovat jistý vývoj v otázce subverze. Po vydání knihy *Gender Trouble* (1990), kde se mimo jiné věnuje právě subverzivnímu potenciálu různých genderových parodií a drag performací, se setkala s určitou vlnou kritiky, ale též i dezinterpretace. S jednou z relevantních kritik přišla Nancy Fraser, která, jak uvádí ve svém textu Barša, vytýkala Butler, že „značně přecenila osvobozující potenciál parodické rodové performativity, neboť si nevšimla, jak snadno jej konzumní kultura může využít pro tržní expanze“ (Barša 1999: 784). V následující knize *Bodies That Matter* (1993) je Butler v otázce subverze velmi obezřetná a připisuje performativitě ještě více donucovací charakter než v předchozích pracích (McRobbie 2006). Zároveň upozorňuje na to, že denaturalizace heterosexuálních norem nemusí být nutně subverzní. Přichází s tvrzením, že „neexistuje žádná záruka toho, že vystavení naturalizovaného statusu heterosexuality povede k její subverzi“

(Butler 1999: 761; překlad Pavel Barša). Denaturalizace heterosexuality může naopak i přispět ke zvýšení hegemonie heterosexuality. Takovým příkladem jsou podle Butler parodie, „které nově idealizují heterosexuální normy *bez toho*, že by je zpochybňovaly“ (Butler 1999: 761; překlad Pavel Barša). Jak ale mohou parodie idealizovat normy, když jejich smysl spočívá v destabilizaci norem? K tomu, abychom mohli odpovědět na tuto otázku, je podle mého názoru důležité podívat se blíže na to, jak Butler k otázce parodie přistupuje.

Butler věnuje velkou pozornost vztahu mezi „imitací“ a „originálem“. Podle Butler genderová parodie není vystavěna na existenci originálu, ale jedná se „o parodii *na představu* originálu“ (Butler 2003: 189; zvýraznění v originále). Toto zjištění vede Butler k tvrzení, že „genderová parodie odhaluje, že původní identita, podle níž se tvarují gendery, je imitací bez původu“ (Butler 2003: 189). V kontextu drag king a drag queen performancí to pak znamená, že drag denaturalizuje genderovou identitu a odhaluje konstruovanost heterosexuálního originálu. Abych se vrátila k výše položené otázce, denaturalizace heterosexuality je subverzivní pouze do té míry, do jaké otřásá mocí heteronormativního uspořádání. Tedy jinými slovy nestačí, když si například žena oblékne pánské kalhoty a sako, nalepí si knírek a začne performovat dominantní mužskou maskulinitu. Pokud v takové performanci není obsažena kritika dominantní mužské maskulinity, může se jednat o určitou fascinaci touto maskulinitou, což vede k novému způsobu idealizace heteronormativity, o němž mluví Butler. Takovým příkladem může být Diane Torr a její drag king workshop, který, jak ukazuje Halberstam (1998), spíše otvírá ženám okno do světa mužů a učí je nesubmisivnímu chování, než aby vytvářel alternativní maskulinitu.

Souhlasím s Butler a Halberstam, že genderová parodie ani drag performance nejsou samy o sobě subverzní. Co ovšem činí genderové parodie a různé drag king performance tak zábavnými a lákavými? Domnívám se, že tím přitažlivým na parodiích a drag performancích je pohrávání si s tím, co je a není normální. S tím se pojí nejen určitá denaturalizace genderových norem a norem spojených s heterosexuality, ale mnohdy též jejich zesměšňování. Právě smích může mít jistý subverzivní potenciál. Dle mého názoru může být zesměšňování obsažené v parodii či drag performanci subverzivní, pokud nabourává moc výše zmíněných norem, tedy nejen že je předkládá jako konstruované, ale též jako omezující, a implicitně či explicitně nabádá k jejich překračování. V této souvislosti je dle mého názoru velmi

důležitý kontext. Nejde jen o to, kdo a co performuje, ale též jak je to přijímáno okolím. Potenciál subverze totiž nespočívá ani tak v aktu samotném, jako spíše v jeho recepci, tedy v tom, jakým způsobem je čten. Této dynamiky si je Butler vědoma, nicméně, jak poznamenává Lloyd (1999), a já s ní souhlasím, neklade na kontext příliš velký důraz. I já se domnívám, že kontext je v otázce subverze klíčový.

Jsem toho názoru, že gender utváříme v každodenní interakci s druhými lidmi, a to vždy v nějakém kontextu – v kontextu rasy, třídy, věku, působení různých diskurzů, dané situace, vzájemného postavení mezi námi, lokality a kultury a případně subkultury, z níž pocházíme a v níž žijeme. Tento kontext obsahuje normy, které nás nutí jednak vytvářet gender určitým způsobem, a zároveň nás nutí číst určitým způsobem to, jak lidé okolo nás gender vytváří. A právě vzepření se těmto tlakům a snaha překračovat tyto normativní hranice je dle mého názoru známka subverze. Tedy jinými slovy subverze v oblasti genderu a sexuality není pouze otázkou těch, co se označují či jsou označováni za queer, a neodehrává se pouze v queer klubech, queer komunitách či subkulturách. (Naopak mnohdy zjistíme, že ti, co se označují za queer, jsou v mnoha ohledech značně normativní, ať už ve svém chování či uvažování.) Subverze je otázkou nás všech a výzvou pro nás všechny. Ani gender, ani svou sexualitu neutváříme podle toho, jaké máme anatomické uspořádání těla, ale v závislosti na kontextu, v němž se se svým tělem nacházíme.

2.5. Queer perspektivou subkultury?

V této kapitole se věnuji otázce, zda je možné zarámovat určité queer aktivity, queer kulturní produkci, způsob oblékání, vytváření specifických prostorů a celkově způsob života termínem queer subkultura. V čem by takovéto zarámování mohlo být z analytického hlediska přínosné a v čem naopak omezující.

Dříve než se pokusím odpovědět na tyto otázky, považuji za důležité zastavit se u samotného pojmu subkultura, který, přestože se s ním mnohdy nakládá se značnou samozřejmostí, zdaleka samozřejmý není. Podíváme-li se blíže na teoretickou literaturu zabývající se studiem subkultur, zjistíme, že nepanuje shoda v tom, co tento pojem znamená. V antropologii a sociologii byl tento pojem použit mnoha způsoby a v různých kontextech, což může být důvodem, proč obsahuje tolik nejasností (Wolfgang, Ferracuti citováni in Jenks 2004: 129). A jak podotýká Milton

Yinger, nezřídka byl „používán jako ad hoc koncept kdykoli se autor či autorka snažili zdůraznit normativní aspekty chování, které odlišili od určitého obecného standartu“ (Yinger citován in Jenks 2004: 9). To podle něho významně přispělo k zamlžení významu tohoto pojmu a zaměňování s jinými pojmy. Chris Jenks (2004) přichází z tohoto důvodu s tvrzením, že je třeba nejdříve jasně formulovat epistemologický záměr, než začneme nějakou skupinu lidí, která se nám z našeho analytického pohledu jeví jako subkultura, takto označovat. Ve chvíli, kdy se ukáže, že epistemologickým záměrem je označit odlišnou skupinu lidí či určitý vědomý antagonismus nějaké skupiny vůči majoritě, pak se Jenks stejně jako Yinger přiklání k použití konceptu kontrakultur.

Dalším konceptem, kterým můžeme uchopit určitou skupinu lidí odlišující se majoritní společnosti, je komunita. Stejně jako u pojmu subkultura, vedou teoretici a teoretičky debaty o významu a aplikaci konceptu komunity; jakým způsobem jej odlišit od konceptu subkultury. Jistým vodítkem pro rozlišování mezi subkulturou a komunitou může být tvrzení, s nímž přichází Keith Harris, že pro komunitu je charakteristická „lokalita, solidarita, blízkost a vzájemná podpora“ (Harris citován in Jenks 2004: 13). Jak ukazuje Sarah Thornton, komunita se vyznačuje větší stálostí lidí, jenž ji tvoří (Thornton citována in Halberstam 2005: 154). Často se jedná o lidi, kteří žijí v jedné lokalitě (například čtvrti). Podle Thornton klíčovou roli v komunitě hraje rodina a příbuzenské vztahy. To je též pro Halberstam (2005) jeden z důvodů, proč o skupině lidí, kteří se označují jako queer, hovoří jako o queer subkultuře a ne jako o queer komunitě. Subkultura se totiž podle Halberstam vyznačuje krátkodobými, na rodinu nezávislými způsoby sdružování. Souhlasím s Halberstam, že lidi, označující se jako queer, není možné univerzálně vtěsnat do konceptu komunity. Přesto se domnívám, že koncept queer komunity má mezi queer lidmi či konkrétně mezi radikálními queer lidmi, kterými se ve svém výzkumu zabývám, své místo. V Evropě existují skupiny radikálních queer lidí, kteří se snaží žít komunitním způsobem života. Takovou radikální queer komunitou je například Schwarzer Kanal v Berlíně. Jedná se o queer „wagenplatz“, kde lidé žijí v maringotkách a obytných dodávkách. Není to sice čtvrť, ale je to též určitá lokalita, v rámci níž lidé bydlí. Klíčovou roli zde nehrají rodinné či příbuzenské vztahy, ale přátelské vztahy a idea společného zajišťování chodu tohoto prostoru. Lidé si zde nejen společně vaří, připravují dřevo atp., ale též společně pořádají různé kulturní a politické akce. Bližšímu studiu Schwarzer Kanalu se budu věnovat ve výzkumné části v kapitole

Utváření queer prostorů. Na tomto místě jsem pouze chtěla ukázat, že koncept queer komunity je při analýze sdružování queer lidí a queer způsobu života též relevantní. Co se týče vztahu mezi těmito dvěma koncepty, můžeme dle mého názoru chápat queer subkulturu jako širší rámec, v němž mimo jiné existující i queer komunity.

Vraťme se k vymezení pojmu subkultura. Nancy McDonald (2007) přichází ve svém textu s tvrzením, že předpona „sub-“ u slova subkultura by neměla být chápána jako odlišení od jiných skupin a kultur, ani jako něco, co existuje „pod“ jinými skupinami a kulturami, ale k předponě „sub-“ by se mělo přistupovat ve smyslu „odděleného“ od něčeho. Podle McDonald by ovšem označení určité skupiny za subkulturu nemělo vycházet z pera teoretiků a teoretiček, ale od samotných členů a členek té dané skupiny. Z pohledu McDonald můžeme uvažovat o určité skupině jako o subkultuře ve chvíli, když ji tak označí její členská základna a charakterizuje ji jako tu, jež stojí „vedle“ ostatních. McDonald přímo říká, že „subkultura může být definovaná jako ta, jež konstruuje, chápe a předkládá sebe samu jako tu, co stojí vedle jiných jako izolovaná, definovaná a ohraničená skupina“ (McDonald 2007: 327). Kromě toho McDonald považuje za důležité nedívat se na subkulturu pouze jako na něco „odděleného“, ale též ji zkoumat jako „součást“ zbylé společnosti. Osobně považuji nahlížení na subkulturu jako „vně“ a zároveň „uvnitř“ dominantní kultury za velmi podnětné. Dle mého názoru může tento přístup napomoci vyvarovat se zjednodušeným binárním opozicím mezi subkulturou a dominantní kulturou, kterou trpěly některé rané studie subkultur.

V těchto raných studiích subkultur se též můžeme setkat s tendencí chápat subkulturu jako jistý druh revolty mladých lidí vůči generaci jejich rodičů či je spojovat s kulturami lidí z pracující třídy, vzhledem k jejich podřadnému postavení vůči lidem ze střední a vyšší třídy. V tomto ohledu byla velkým přínosem práce Dicka Hebdige, a to především kniha *Subculture The Meaning of the Style*. Hebdige (1979) přišel s novým pohledem na vztah mezi kulturou mladých lidí a kulturou jejich rodičů, kdy svou pozornost zaměřil na procesy označování v subkulturách. Hebdige a další teoretici, zabývající se studiem subkultur, byli kritizováni ze strany feministických teoretiček jako jsou Angela McRobbie a Jennie Garber za to, že ve svých analýzách nevěnují příliš velkou pozornost dívkám a jejich postavení v subkulturách. Ovšem jak ukazuje Halberstam (2005), přestože se tyto autorky snažily zohlednit ve svých studiích genderový aspekt a věnovaly se postavení dívek v subkulturách, jejich studie se pohybovaly pouze v heterosexuálním rámci. V tomto

ohledu jsou analýzy queer subkultur, s nimiž Halberstam přichází, velmi přínosné. Nejedná se totiž o subkultury, v nichž by dominovali muži, ani v nich nejsou zainteresovaní pouze mladí lidé. Zároveň na rozdíl od jiných subkultur, kterým se věnovali například Stuart Hall a Dick Hebdige, queer subkultury nejsou v žádném přímém vztahu ke kultuře rodičů (Halberstam 2005). V queer subkulturách nejde primárně o rebelství vůči světu rodičů, což ovšem neznamená, že by zde rebelství nebylo přítomno vůbec. Významnou roli zde hraje rebelství vůči heteronormativitě, homonormativitě a vzrůstající komercializaci LGBT kultury.

2.5.1. Pozitivní aspekty konceptu queer subkultury

Judith Halberstam (2005) přichází s tvrzením, že koncept subkultury umožňuje nahlížet na queer jako na způsob života. Podle Halberstam queer subkultury umožňují jiné pojmání času, kdy se čas neodvíjí po klasické linii – narození, svatba, reprodukce, smrt. V této souvislosti hovoří Halberstam o tzv. queer temporalitě. Halberstam tvrdí, že existuje queer čas a prostor, který se utváří (částečně) v opozici vůči institucím rodiny, heterosexuality a reprodukci. Nabízí se otázka, zda můžeme hovořit o queer čase a prostoru i mimo rámec subkultury. Podle Halberstam ano. Halberstam charakterizuje queer čas jako „specifické modely temporality, které se objevují v postmodernismu, jakmile člověk opustí temporální rámce buržoazní reprodukce, rodiny, dlouhověkosti, rizika/bezpečí a dědictví“ (Halberstam 2005: 8). Nejviditelněji se podle ní queer čas objevuje v gay komunitách v souvislosti s epidemií AIDS, kdy nestálé zkracování budoucnosti vytváří nový důraz na přítomnost. Avšak, jak dále podotýká, queer čas není jen o zhuštění a blížící se smrti, ale též o možnostech života.

V souvislosti se svým studiem queer subkultur poukazuje Halberstam na specifickou queer temporalitu. Hovoří o tzv. „prodloužené adolescenci“ („stretch-out adolescence“), která „zpochybňuje konvenční binární pojmání životního příběhu, jasně rozděleného na mládí a dospělost“ (Halberstam 2005:153). Halberstam se tak snaží nejen zachytit skutečnost, že do queer subkultury jsou zapojeni lidé různého věku, a zpochybnit tak pro studia subkultur skoro samozřejmý předpoklad, že subkultury jsou otázkou mladých lidí, ale též ukázat, že zapojení se do subkultury nemusí být nutně určitou fází na cestě k dospělosti. Queer subkultury nám totiž

„umožňují mapovat různé formy dospělosti či způsoby odmítání dospělosti a nové mody záměrné deviace“ (Halberstam 2005:174). A v neposlední řadě napomáhají zpochybnit představu dospělosti jako reproduktivní zralosti (Halberstam 2005).

Další pozitivní aspekt nahlížení na queer aktivity a kulturní produkci jako na subkulturu spočívá v tom, že skrz tuto optiku můžeme dobře analyzovat homonormativitu, která je charakteristická pro mainstreamovou GL kulturu. Můžeme tak dobře zachytit nejen odpor vůči ní, ale též alternativu, kterou queer subkultury představují. A to jak v rovině politické, kdy se jedná o kritiku GL asimilační politiky, tak v rovině způsobu života, kdy komunitní život představuje plnohodnotnou alternativu vůči rodinnému životu. Kromě toho „může být koncept subkultury využit k valorizování slabších, k radikalizování vykořeněných, a umožňuje dát hlas těm, co ho nemají a jsou marginalizovaní“ (Jenks 2004: 129). Halberstam v této souvislosti hovoří o projektu subkulturní historiografie, který se snaží zachytit umlčované hlasy, trhliny a předěly a pomocí nich vytvářet neuspořádané narativy.

2.5.2. Limity nahlížení na queer jako subkulturu

Při bližším zkoumání ovšem zjistíme, že uplatňování konceptu subkultury na queer aktivity, kulturní produkci, způsob života a styl oblékání skýtá jistá úskalí. Předně je třeba říci, že některé autorky, jež pracují s konceptem queer subkultury, jako je například Halberstam nebo Sheri Manuel, nevěnují příliš velkou pozornost reflexi tohoto konceptu, v čem by mohlo být jeho používání limitující. Kromě toho například u Manuel (2005) není mnohdy úplně zřejmé, co si pod pojmem queer subkultura představuje. Některé její charakteristiky queer subkultury totiž spíše odpovídají mainstreamové gay a lesbické kultuře. Například když hovoří o tom, že bisexuální ženy, brány jako ty, jež krouží okolo sexuálních identit, nejsou schopné odpoutat se od dominantní kultury a s ní spojené heterosexuality a stát se „pravými“ lesbami (Manuel 2005).

Jenks (2004) poukazuje na to, že koncept subkultury ohraničuje určitou odlišnost a odsunuje ji na periférii. Tento aspekt považuji za významné úskalí konceptu subkultury, protože ve své podstatě napomáhá znovu ustavovat, kde je centrum (norma) a periférie (odlišnost). Koncept subkultury tedy v tomto ohledu nenabourává samotnou normu kultury, pouze reprodukuje její existenci. V kontextu

queer to pak může posilovat představu, že queer je otázkou těch „jiných“, co se do něčeho „nevejdou“ – ať už do binárně rozděleného normativního systému pohlaví či do povinné heterosexuality. Zároveň může vést k přesvědčení, že narušování heterosexuality jakožto normy a překračování kategorií muž, žena je otázkou těch „jiných“, čímž se značně zamlžuje možnost, že by zpochybňování heterosexuality jako normy mohlo být otázkou „nás všech“.

Kromě toho je pojem queer a potažmo tedy i queer subkultura mnohdy spojován se sexuální identitou a opomíjí se pojmání queer jako politické pozice, které může být blízké mnoha lidem z různých prostředí s různou sexuální a genderovou identitou. Tedy queer ve smyslu problematizování různých forem moci a útlaku, jako kritika heteronormativity spojená s potřebou vtěsnat jedince do binárních kategorií muž/žena, zároveň jako kritika homonormativity jakožto asimilační tendence a v neposlední řadě vymezení se vůči představě „normálního zdravého těla“. Pokud použijeme queer jako politickou pozici, pak v této perspektivě „homosexuální člověk nemusí být nutně queer a na druhou stranu i nehomosexuální člověk jím být může“ (Jahodová 2009: 37). Mimo to, jak ukazuje Manuel (2005), formulování subkultury na základě sexuální identity podporuje a upevňuje binaritu homosexualita/heterosexualita a dichotomní uvažování „vně“, „uvnitř“.

Zároveň koncept subkultury může fungovat značně represivně a mocensky. Jak poznamenává Jenks (2004), koncept subkultury může být chápán jako „způsob kontroly, jako určitý kognitivní balicí papír, jako špagát, kterým omotáme ‚shluky‘ deviance, kriminality, etnicity, chudoby či generace“ (Jenks 2004: 144). Je tedy zřejmé, že prostřednictvím subkultury mohou být jasně označeny různé formy odlišnosti či nepřizpůsobivosti a mohou se stát snadněji kontrolovatelnými.

V neposlední řadě je s myšlenkou subkultury spjaté riziko ghettoizace, kdy se na subkultury nahlíží jako na relativně uzavřené světy, které mají svá vnitřní pravidla. Tento přístup napomáhá prohlubovat dělení na „my“ a „oni“. „Narušování a překračování genderových a sexuálních norem se pak většinové společnosti může jevit jako boj těch ‚jiných‘, který v lepším případě podpoří“ (Jahodová 2009: 37), ale nepřijmou ho za svůj vlastní.

Otázkou zůstává, jak z tohoto dilematu ohledně nahlížení na queer aktivity, kulturní produkci, způsob života a styl oblékání ven. Koncept queer subkultury je v mnoha ohledech z analytického hlediska užitečný, protože skrze tuto optiku můžeme vidět určité jevy, vztahy mezi nimi a procesy, které bychom jinak stěží

zachytili. Z tohoto důvodu si myslím, že by bylo škoda koncept queer subkultury zcela ztratit. Na druhou stranu se domnívám, že bychom si měli být vědomi mnohých úskalí, která tento koncept skýtá, a poukazovat na ně. Ve své práci se tedy budu snažit přistupovat ke konceptu queer subkultury reflektovaně a používat ho jako jeden z možných způsobů uchopení reality, a ne jako jediný možný a univerzálně platný.

3. EMPIRICKÁ ČÁST

Empirická část se sestává z metodologie a analýzy rozhovorů s lidmi z queer subkultury, kteří se podíleli na organizování festivalu Queeruption či jsou součástí kolektivu Schwarzer Kanal, což je queer wagenplatz v Berlíně. Ještě než přejdu k samotné analýze rozhovorů věnuji se metodologickým otázkám spojeným s mým výzkumem. K metodologické kapitole přistupuji jako k představení určité historie výzkumu, jak o tom hovoří Silverman (2005). V této kapitole se tedy budu zabývat nejen charakteristikou svého výzkumu, do jakého paradigmatu jej řadím a jak jsem postupovala při sběru dat a jejich následné analýze, ale budu se též snažit reflektovat výzkumný proces, svou pozici v něm a různá úskalí, s nimiž jsem se v průběhu tohoto procesu potýkala.

3.1. Metodologie

3.1.1. Charakteristika výzkumu

Můj výzkum vychází a pohybuje se v rámci paradigmatu kritické teorie. Egon Guba a Yvonna Lincoln (1994) charakterizují paradigma jako základní soubor představ o povaze světa, který vychází z určitých ontologických, epistemologických a metodologických předpokladů. Pro výzkumníka či výzkumnici paradigma představuje určitý způsob nahlížení na svět a možnosti, jak jej zkoumat. Podle Guby a Lincoln je paradigma souborem odpovědí na tři otázky: Jaká je podoba a podstata reality a co se o ní můžeme dovědět? Jaká je podstata vztahu mezi výzkumníkem či výzkumnici a tím, co může poznat? Jak badatel či badatelka přistupují k poznání? Paradigma kritické teorie, tak jak jej charakterizují Guba a Lincoln, zahrnuje alternativní paradigmaty, mezi něž patří například neo-marxismus, feminismus a materialismus. V rámci paradigmatu kritické teorie pak Guba a Lincoln rozlišují tři směry: poststrukturalismus, postmodernismus a jejich vzájemné míšení.

Paradigma kritické teorie vychází z ontologického předpokladu, že realita je utvářena v průběhu času „sociálními, politickými, kulturními, ekonomickými, etnickými a genderovými faktory, které vykrytalizovaly v řadu struktur“ (Guba,

Lincoln 1994: 110). Tyto konstruované sociální struktury jsou pak následně chápány jako „reálné“. V rámci svého výzkumu tedy přistupuji k realitě jako sociálně konstruované a k sociálním strukturám jako k „objektivně“ existujícím. Zároveň ke kategoriím genderu, pohlaví a sexuality přistupuji jako ke konstruktům, které jsou vytvářeny v průběhu historie. Ve svém výzkumu vycházím z předpokladu, že gender je vytvářen kontextuálně v každodenní interakci mezi lidmi, tedy v kontextu rasy, třídy, věku, působení různých diskurzů, dané situace, lokality, kultury a subkultury. Kontext, v němž lidé gender utváří, obsahuje různé normy, které nutí lidi utvářet gender určitým způsobem. Ve svém pojetí pohlaví vycházím z Butler, která je přesvědčena, že pohlaví nemá biologický původ, ale je „vytvářené jako opakování hegemonických norem“ (Butler 1993: 107). Ve svém přístupu k heterosexuality a homosexualitě jakožto historickým konstruktům se opírám o poznatky Katze (2002).

Z epistemologického hlediska se v rámci paradigmatu kritické teorie předpokládá, že poznání vychází z interakce mezi zkoumajícími a tím, co zkoumají, a je ovlivněno hodnotami zkoumajících (Guba, Lincoln, 1994).

Z metodologického hlediska přistupují zkoumající v paradigmatu kritické teorie k poznání jako k dialogu, který vedou se subjekty svého výzkumu. Tento dialog, jak ukazují Guba a Lincoln (1994), by měl být dialektický, tedy měl by vést k rozšíření povědomí o historicky konstruovaných sociálních strukturách a nastínit možnosti jejich změny. Kritická teorie se zaměřuje především na otázku „moci a spravedlnosti a způsoby, jakými ekonomie; rasa, třída a gender; ideologie; diskurzy; vzdělání; náboženství a další sociální instituce a kulturní dynamiky na sebe vzájemně působí a vytváří sociální systém“ (Kincheloe, McLaren, 2005: 407). Cílem bádání v rámci paradigmatu kritické teorie je podle Guby a Lincoln (1994) kritika a transformace sociálních struktur. Cílem mého výzkumu není přímo transformace stávajících společenských struktur, ale spíše jejich kritika. Jedná se zejména o kritiku heteronormativity a homonormativity, a to jak z mé strany jako badatelky, tak ze strany osob, kteří na výzkumu participovali. U participujících se tato kritika objevuje nejen v jejich pojetí queer a queer politiky a ve vztahu k mainstreamové LGBT politice a kultuře, ale též v jejich přístupu k vlastnímu tělu a způsobům, jakými vyjednávají svou transgender pozici.

Můj výzkum je zároveň výzkumem feministickým. Přestože podle Gay Letherby (2003) neexistuje přímo feministická metoda a vedou se debaty o tom, zda je možné hovořit o feministické metodologii a epistemologii, je zřejmé, že o

feministické výzkumné praxi hovořit lze. Podle Letherby se feministický výzkum od jiných výzkumů liší nejen svým zaměřením a otázkami, které si badatelé a badatelky v průběhu výzkumu kladou, ale též jejich pozicí ve výzkumu a způsobem, jakým přistupují k participantkám a participantům na výzkumu. Letherby poukazuje na to, že každý výzkum, ať už feministický či nikoliv, je ideologický, protože „člověk nemůže oddělit sebe od zbytku světa – od svých hodnot a názorů, od knih, které četl, od lidí, s nimiž hovořil“ (Letherby 2003: 5). Toto zatížení (bias) je mnohými feministickými badatelkami a badateli považováno za nevyhnutelné a v rámci svého výzkumu jej neskrývají, ale naopak se jej snaží učinit viditelným (Letherby 2003). V tomto ohledu je pro feministický výzkum klíčová reflexivita, která zahrnuje reflexi lokace badatelky či badatele, reflexi jejich pozice v průběhu výzkumu a jejich vztahu k participantkám a participantům na výzkumu. Podle Sulamit Reinharz badatel či badatelka své „já“ do terénu nejen přináší, ale též „své ‚já‘ v terénu vytváří“ (Reinharz in Guba, Lincoln 2005: 210). Reinharz v této souvislosti rozlišuje tři „já“, která jsou přítomna ve výzkumu: výzkumné „já“, přinesené „já“ a situačně vytvářené „já“ (Reinharz in Guba, Lincoln 2005). Otázce reflexe mé lokace, pozice ve výzkumu a toho, jak jsem přistupovala k participujícím a vytvářela sebe v průběhu výzkumu, se budu blíže věnovat v podkapitolách: Mé „já“ ve výzkumu a Spoluutváření rozhovorů. Na tomto místě bych jen ráda poznamenala, že v rámci feministického výzkumu je kladen důraz na to, aby badatelé a badatelky přistupovali k participujícím na výzkumu jako k subjektům a nedocházelo k jejich objektivizaci.

Jak ukazují Letherby (2003) a Reinharz (1992), feministický výzkum je zaměřený především na životy žen a jejich zkušenosti a jedním z jeho cílů je nechat zaznít hlasy žen, které byly po dlouhou dobu umlčovány. Avšak feministický výzkum nemusí být nutně zaměřený pouze na životy žen. Podle Caroline Ramazangolu a Janet Holland (2002) můžeme za feministický považovat takový výzkum, který vychází z feministické teorie a „jeho cílem je vytvářet vědění, jenž bude přínosné pro efektivní transformaci genderové nespravedlnosti a subordinace“ (Ramazangolu, Holland 2002: 147). Osobně se s tímto přístupem k feministickému výzkumu ztotožňuji. Myslím si, že prostřednictvím feministického výzkumu mohou zaznít nejen hlasy heterosexuálních žen různých barev pleti z různých sociálních a kulturních prostředí, ale též například hlasy lidí, kteří se identifikují jako lesby, gayové, transgendeři, transsexuálové, a queer.

Můj výzkum je zároveň výzkumem kvalitativním. Podle Normana Denzina a Yvonne Lincoln (2008) je kvalitativní výzkum situovaná aktivita, v rámci níž dochází k zviditelnění a proměně světa na sérii reprezentací skrze různé interpretační a materiální praktiky. Badatelé a badatelky se v kvalitativním výzkumu zaměřují na studium sociálních jevů „v jejich přirozeném prostředí ve snaze porozumět či interpretovat fenomén z hlediska významů, které jim lidé z tohoto prostředí poskytnou“ (Denzin, Lincoln 2008: 4). Autor s autorkou charakterizují kvalitativní badatele a badatelky jako brikolážisty a brikolážistky, kteří při zkoumání používají různé strategie, metody a empirické materiály a v případě potřeby propojují či vytvářejí nové nástroje a techniky. Brikolážisté a brikolážistky chápou výzkum jako „interaktivní proces, který je tvarovaný jejich osobní historií, biografií, genderem, sociální třídou, rasou a etnicitou a lidmi v prostředí, jímž se zabývají“ (Denzin, Lincoln 2008: 8). A zároveň si uvědomují, že věda není hodnotově neutrální, ale je úzce spojená s mocí a tedy že jejich „výzkumné závěry mají politické implikace“ (Denzin, Lincoln 2008: 8).

Pokud bych měla shrnout zarámování svého výzkumu, jedná se o výzkum feministický, kvalitativní, který se pohybuje v paradigmatu kritické teorie.

3.1.2. Sběr dat

V této kapitole se zaměřím na otázku sběru dat a pokusím se přiblížit poněkud spletitou cestu, kterou jsem k jejich získání ušla. Vzhledem k tomu, že v České republice prakticky queer subkultura neexistuje, byla jsem nucena se poohlédnout za hranicemi. Pro účely mého výzkumu a jeho zarámování se velmi dobře hodil mezinárodní radikální queer festival Queeruption. Má původní představa byla použít ke sběru dat více metod. Chtěla jsem provést zúčastněné pozorování v rámci festivalu Queeruption, pořídit video nahrávky queer show, které zde budou probíhat, a udělat polostrukturované rozhovory s lidmi, kteří se podíleli na přípravě festivalu. Svým plánem použít ke sběru dat více metod jsem neusilovala o „odhalení“ jakéhosi „celistvého obrazu“, ten stejně jako Silverman (2005) považuji za iluzorní. Rozhodnutí použít více metod ke sběru dat vycházelo z charakteru otázek, které jsem si kladla. V rámci zúčastněného pozorování a následné analýzy videozáznamů jsem se chtěla zaměřit na otázky: Jak je gender účinkujícími vytvářen na jevišti? Jakou roli

při tomto vytváření hraje interakce s publikem? Jakou roli při performování na jevišti hraje kontext, tedy že se queer show odehrávají v rámci queer subkulturního festivalu Queeruption? Jakým způsobem jsou v rámci queer show konstruovány různé formy maskulinit a femininit a jak je s nimi nakládáno? V rámci polostrukturovaných rozhovorů jsem se chtěla věnovat dvěma oblastem: 1. charakteru festivalu Queeruption a jeho fungování jakožto queer prostoru, 2. tomu, zda se lidé, kteří se podíleli na organizování Queeruption, identifikují jako queer, co to pro ně znamená, jaké významy pojmu queer připisují a jakým způsobem přistupují ke svému tělu. Svůj původní plán jsem ale nakonec nemohla zrealizovat, protože festival Queeruption, který se do doby, než jsem začala s výzkumem, konal každoročně, se pak již nikdy neuskutečnil. Vzhledem k tomu, že jsem se svým výzkumem začínala v roce 2008, doufala jsem, že se Queeruption bude konat v roce 2009. Mezitím jsem uskutečnila několik polostrukturovaných rozhovorů s lidmi, kteří se podíleli na přípravě některých z předcházejících Queeruption. Bohužel v roce 2009 se Queeruption nekonala a já tedy stála před rozhodnutím jak dál.

Po diskusi s vedoucí práce Kateřinou Kolářovou jsem se rozhodla do svého výzkumu zahrnout berlínský queer wagenplatz Schwarzer kanal, kde se pořádá festival Queer & Rebel a který je svým tematickým a politickým zaměřením podobný festivalu Queeruption⁵. Schwarzer Kanal stejně Queeruption můžeme zařadit mezi queer subkulturní projekty. Zároveň někteří lidé, žijící na Schwarzer Kanalu, se v minulosti podíleli na přípravě různých Queeruption. Schwarzer Kanal jsem opakovaně navštívila, účastnila se festivalu Queer & Rebel, natočila queer show, které v rámci festivalu proběhly, a uskutečnila několik polostrukturovaných rozhovorů s lidmi z kolektivu Schwarzer Kanal. Po dlouhých úvahách jsem se nakonec ve své analýze rozhodla zaměřit pouze na data z polostrukturovaných rozhovorů, jenž jsem uskutečnila s lidmi, kteří se podíleli na pořádání některých Queeruption a lidmi z kolektivu Schwarzer Kanal. K tomuto rozhodnutí mě vedl jednak velký rozsah dat, který se mi podařilo nashromáždit, a zároveň snaha o větší konzistenci mého výzkumu, kdy jsem měla obavu, aby se z něj nestal útržkovitý výzkum založený na podanalyzovaných datech.

⁵ Festival Queer & Rebel je stejně jako Queeruption setkáním radikálních queer a je organizován DIY formou. Zároveň se zde čas od času konají večery zaměřené na různé queer performance.

3.1.2.1. Sběr dat metodou polostrukturovaných rozhovorů

Uwe Flick (1998) charakterizuje polostrukturované rozhovory jako takové rozhovory, u nichž se předpokládá, že participanti či participantky mají jistou představu o studovaných tématech. Tuto představu v průběhu rozhovorů vyjadřují v reakci na otevřené otázky badatele či badatelky (Flick 1998). Otevřené otázky dávají participantům a participantkám prostor, aby mohli tuto představu vyjádřit svými slovy.

Při pokládání otevřených otázek vychází badatele či badatelky z předem připraveného scénáře rozhovoru. Avšak jak poukazuje Pranee Liamputtong (2009), zkoumající nemusí otázky pokládat přesně ve stejném pořadí, jak jsou uvedeny ve scénáři rozhovoru, a zároveň může v průběhu rozhovoru pokládat doplňující otázky v reakci na to, co participující říká. Proces vytváření polostrukturovaných rozhovorů je tedy podle Liamputtong procesem flexibilním. Jsem toho názoru, že proces vytváření polostrukturovaných rozhovorů je nejen procesem flexibilním, ale též procesem interaktivním, tedy jeho charakter a průběh je utvářen v interakci mezi výzkumníkem či výzkumníci a participantem či participantkou⁶.

V rámci scénáře rozhovoru jsem se snažila vytvořit otázky tak, aby byly otevřené a nemanipulativní a neimplikovaly v sobě způsob odpovědi. Tematicky jsem scénář rozhovoru zaměřila na dvě již výše zmíněné oblasti: na charakter a fungování Queeruption jakožto queer prostoru a na to, zda se participující identifikují jako queer, co to pro ně znamená, jaké významy pojmu queer připisují a jak přistupují ke svému tělu. Znění tohoto scénáře příkládám v příloze č.1. Vzhledem k vzniklé situaci, kdy se v průběhu mého výzkumu žádná Queeruption nekonala, a já se na základě toho rozhodla svůj výzkum zaměřit též na queer projekt Schwarzer Kanal, vypracovala jsem ještě jeden scénář rozhovoru, který příkládám v příloze č. 2. Stejně jako v předešlém případě se jedná o scénář polostrukturovaného rozhovoru, kde jsem se snažila, aby otázky byly otevřené a nemanipulativní. Tento scénář je rozdělen na čtyři menší tematické části. V těchto částech jsem se podobně jako u předcházejícího scénáře zaměřila na charakter a fungování queer prostoru, tentokrát v podobě Schwarzer Kanalu, na což jsem se snažila zeptat jak přímějšími otázkami, tak

⁶ Vzhledem k tomu, že někteří lidé, s nimiž jsem dělala rozhovor, se neidentifikují přímo jako muži či ženy, rozhodla jsem se obecně používat pro lidi, kteří se mnou udělali rozhovor, genderově neutrální označení participující. Dále již tedy budu v textu v souvislosti s těmito lidmi používat označení participující a ne participanti a participantky. Této otázce se budu blíže věnovat v podkapitole Binární zakotvení jazyka a otázka překladu.

nepřímo skrze otázky na festival Queer & Rebel a otázky týkající se vyklizení, které v té době Schwarzer Kanalu hrozilo. Zároveň mě stejně jako u předcházejícího scénáře rozhovoru zajímalo, zda se participující identifikují jako queer, co to pro ně znamená, jaké významy pojmu queer připisují a jak přistupují ke svému tělu. Znění obou těchto scénářů jsem konzultovala s vedoucí práce Kateřinou Kolářovou.

3.1.2.2. Výběr participujících

V případě Queeruption jsem při svém výběru participujících použila metodu sněhové koule. Jedná se o metodu, kdy badatel či badatelka získá kontakt na potenciální participanty a participantky skrze člověka, který se pohybuje v sociální skupině, na kterou se chce badatel či badatelka v rámci svého zkoumání zaměřit (Mack et al., 2005). Takovýto člověk může být jak informátor, tak se též může na výzkumu podílet jakožto participant. Jak ukazují Mack, Woodsong, MacQueen, Guest, Namey metoda sněhové koule se často používá při studiu tzv. skryté populace, kdy je složité pro výběr participantů a participantek použít jiné techniky.

Výběr lidí, kteří participovali na výzkumu, bych zejména v počátečních fázích charakterizovala jako dobrodružné pátrání. Zнала jsem dva lidi, kteří se podíleli na organizování Queeruption v Barceloně, kteří mě zvali, ať přijedu. Rozhodla jsem se, že se do Barcelony vypravím a zkusím oslovit lidi, kteří se podíleli na přípravě tamní Queeruption. Po svém příjezdu jsem postupně zjišťovala, že dvěma zmíněným lidem, které jsem znala, se do participování na výzkumu příliš nechce. Nakonec se mi podařilo od nich získat kontakty na dva lidi, kteří se na organizování barcelonské Queeruption též podíleli a kteří s participováním na výzkumu souhlasili. Mezi tím jsem se sama snažila najít lidi, kteří by na výzkumu participovali. Vypravila jsem se do jednoho klubu, kde se pořádaly queer večery a byla zde jistá možnost, že bych mohla někoho nalézt, avšak příliš jsem nepochodila. Lidé buď nikoho neznali nebo se nechtěli na výzkumu podílet. Podařilo se mi pouze získat kontakt na dva lidi, kteří, jak se později ukázalo, se Queeruption v Barceloně účastnili, ale na její organizaci se nepodíleli. Mít kontakt na člověka, který se buď přímo podílel na organizaci nějaké Queeruption nebo se s lidmi, co tyto festivaly organizují, dobře osobně zná, se ukázalo jako klíčové. V Barceloně jsem celkově uskutečnila tři rozhovory, z toho dva s lidmi, na které jsem dostala kontakt od svých známých. Třetí rozhovor jsem udělala s člověkem, na něhož mi dala kontakt jedna participující, a který se účastnil

barcelonské Queeruption a podílel se na přípravě následné Queeruption v Tel-Avivu (2006).

V průběhu svého pobytu v Barceloně jsem se díky svým dvěma známým seznámila s Liou⁷, která mi navrhla, ať přijedu na podzim do Londýna, kde se konala menší oslava desátého výročí od uskutečnění první Queeruption. Nabídla mi, že u ní mohu bydlet a že mě seznámí s pár lidmi. A tak jsem tedy přijela; se spacákem, scénářem rozhovoru, diktafonem, pár librami v kapse a nadějí, že se mi podaří najít někoho, kdo stál u zrodu festivalu Queeruption a bude ochotný se mnou udělat rozhovor. Přímo na oslavě desátého výročí Queeruption, která byla velmi komorní a příjemná, jsem oslovila dva lidi, kteří se podíleli na přípravě první Queeruption (1998). Jak se pak v průběhu rozhovorů ukázalo, podíleli se na přípravě a účastnili se i dalších Queeruption. Lia mi pak dala kontakt ještě na jednoho člověka, který též s rozhovorem souhlasil. V Londýně jsem tedy uskutečnila další tři rozhovory, dva s lidmi, kteří se podíleli na organizování první Queeruption v Londýně a následně se různě podíleli i na přípravách newyorské a druhé londýnské Queeruption (2002) a Queeruption v Tel-Avivu, a třetí rozhovor s člověkem, který spoluorganizoval druhou londýnskou Queeruption.

Poslední rozhovor ke Queeruption jsem dělala s člověkem, který se spolupodílel na organizování druhé londýnské Queeruption a dnes bydlí na Schwarzer Kanalu. Tento rozhovor vznikl v Praze, když Rowan přijel_a na diskusi o Schwarzer Kanalu, která se konala v rámci Gender Fuck Festu (2009).

Oslovení lidí z kolektivu Schwarzer Kanal bylo v mnohém snazší než v případě Queeruption. Jednak je to fyzické místo, kam můžete přijít, zároveň před tím, než jsem potenciální participující oslovila, jsem Schwarzer Kanal několikrát navštívila a účastnila se celého Queer & Rebel festivalu, kdy jsem participovala na chodu akce, což mi umožnilo se s lidmi ze Schwarzer Kanalu trochu blíže seznámit. Kromě toho na Schwarzer Kanalu bydleli dva lidé, s nimiž jsem již v minulosti dělala rozhovor týkající se Queeruption. Nebyla jsem tedy pro ně úplně neznámá cizinka. Na Schwarzer Kanalu jsem uskutečnila celkově čtyři rozhovory. Z toho dva s lidmi, s nimiž jsem dělala rozhovor ke Queeruption. Dohromady jsem tedy udělala jedenáct polostrukturovaných rozhovorů s devíti participujícími.

⁷ S ohledem na anonymitu všech participujících a informátorek jsou jejich jména změněna.

Nabízí se otázka, zda je možné do jednoho výzkumu zahrnout lidi pocházející z různých kulturních prostředí. Přestože participující na mém výzkum pochází z různých kulturních prostředí, jsou zároveň součástí něčeho, co můžeme označit za radikální queer subkulturu. Jedná se o natolik úzkou skupinu lidí, že se participující mnohdy osobně znali, ať už z různých Queeruption či jiných radikálních akcí a aktivit. Tento transnacionální přesah je pro radikální queer subkulturu velmi charakteristický. Jak ještě blíže rozvedu v analytické části, Queeruption i Schwarzer Kanal jakožto queer prostory mají lokální i transnacionální rozměr. Zároveň stojí za zmínku, že třetina participujících dlouhodobě nežije v zemi svého původu. Myslím si tedy, že v případě tohoto výzkumu není překážkou, že participující vyrůstali v různých kulturních prostředích.

3.1.3. Spoluutváření rozhovorů

Vzhledem k feministickému zaměření/povaze výzkumu bylo pro mne velmi důležité, aby se participující v průběhu rozhovoru cítili dobře, a snažila jsem se k nim přistupovat jako k subjektům výzkumu. Již při samotném domlouvání rozhovorů, kdy jsem jim přiblížila svůj výzkum a nastínila témata, na která se budu v průběhu rozhovoru ptát, jsem zdůrazňovala, že pokud by na některou otázku nechtěli odpovídat nebo chtěli v průběhu rozhovoru na chvíli vypnout diktafon, stačí říct. Zároveň výběr místa, kde se rozhovor uskuteční, jsem nechala na nich. Bylo pro mě důležité, aby si sami vybrali místo, kde se jim bude příjemně povídat. Sešli jsme se většinou u nich doma nebo v místě, kde jsem bydlela já, či v kavárně, ale také se stalo, že rozhovor probíhal na nudistické pláži.

Před samotným rozhovorem jsem participujícím ještě jednou zopakovala rámec otázek, ujistila je, že nemusí odpovídat na otázky, na které nechtějí, a pokud by chtěli, můžeme diktafon kdykoli vypnout či rozhovor ukončit. Zároveň jsem je informovala o tom, že rozhovory budu anonymizovat a s daty z těchto rozhovorů budu pracovat pouze já. V případě lidí žijících na Schwarzer Kanalu, kdy nešlo údaj, že zde bydlí, vynechat či změnit, jsme se dohodli, že tento údaj budu uvádět. Poté jsem provedla ústní informovaný souhlas. Písemný informovaný souhlas, na jehož konci by byl podpis participujících, nebyl zejména v případě barcelonské a londýnské Queeruption možný z bezpečnostních důvodů. Tyto festivaly probíhaly

v zasquatovaných prostorech a nebyly tedy zcela legální. Zároveň ústní informovaný souhlas více odpovídal subkulturnímu kontextu, v němž se rozhovor odehrával. V této souvislosti ústřední roli hrála důvěra mezi mnou a participujícími. Důvěra je podle Ann Oackley jedním ze základních kamenů feministického přístupu k vytváření rozhovorů (Oackley in Reinharz 1992: 27). Při vytváření důvěry, zejména v případě rozhovorů s lidmi podílejícími se na přípravě festivalů Queeruption, hrálo velmi důležitou roli to, že jsem byla známá jejich přátel. Zároveň jistou roli sehrálo i to, že jsem se dlouhodobě podílela na různých anarchofeministických aktivitách a pohybovala se stejně jako participující v anarchistické či autonomní levicové scéně. Toto sebeodhalení mi napomohlo k vybudování důvěry mezi mnou a participujícími. Zároveň si ale uvědomuji, že toto sebeodhalení má jistá úskalí a činí mne zranitelnější vůči kritice, jak o tom hovoří Reinharz (1992). Této otázce se budu blíže věnovat v kapitole Mé „já“ ve výzkumu. V případě rozhovorů s lidmi, kteří jsou součástí kolektivu Schwarzer Kanal, jsem u dvou z nich navázala na důvěru, kterou jsem si vytvořila při předchozím rozhovoru zaměřeném na Queeruption. V případě dalších dvou participujících jsem si jejich důvěru získala především tím, že jsem se účastnila Queer & Rebel festivalu a pomáhala s různými věcmi v jeho průběhu, zároveň k vytvoření důvěry mezi námi přispělo to, že se pohybuji v podobném politickém spektru. Tuto důvěru jsem se pak snažila v průběhu rozhovorů udržovat prostřednictvím nonverbální komunikace a občasného přitakání.

Připravené otázky jsem v průběhu rozhovorů částečně přizpůsobovala podle toho, koho jsem se ptala. Například u participujících, kteří organizovali první Queeruption, jsem se dotazovala, jak vůbec myšlenka Queeruption vznikla, a požádala je o srovnání s dalšími Queeruption, na nichž se též organizačně podíleli. Zároveň jsem v průběhu rozhovorů občas kladla doplňující otázky. V této souvislosti je velmi zajímavé, že na rozdíl od rozhovorů, které jsem v minulosti uskutečnila v češtině, jsem se v těchto rozhovorech více přidržovala scénáře rozhovoru. Domnívám se, že to bylo do značné míry způsobené tím, že rozhovory jsme spoluutvářeli v angličtině, v níž se přece jen necítím tak „doma“ jako v češtině. Zejména u počátečních rozhovorů jsem byla trochu nervózní a příliš jsem se nedoptávala, což teď zpětně považuji za chybu, ale v danou chvíli jsem nebyla vždy schopna tak pružně reagovat jako v češtině. Pouze u osobních otázek týkajících se vztahu k tělu a sexualitě jsem se nedoptávala záměrně, protože, jak se v průběhu rozhovorů ukázalo, tyto otázky byly pro participující hodně osobní a někteří se

rozhodli na ně neodpovídat či odpovídali spíše obecně. Nechtěla jsem je tedy uvádět do nepříjemné situace a něco z nich „dolovat“ skrze doplňující otázky. Primární pro mě bylo, jak jsem již výše zmínila, aby se participující v průběhu rozhovoru cítili dobře. Jistá jazyková bariéra se neprojevovala pouze na mé straně, vzhledem k tomu, že pro víc jak polovinu participujících nebyla angličtina rodným jazykem, stávalo se, že participující měli v cizím jazyce problém přesně vyjádřit to, co chtěli říci, a docházelo tak k určitým zjednodušením. Zároveň si v některých okamžicích participující vypomáhali nonverbální komunikací. V těchto chvílích jsem se je snažila různými způsoby podpořit pomocí nonverbální komunikace.

Ráda bych se ještě vrátila k otázce nervozity a určitého ostychu, který jsem zejména při počátečních rozhovorech cítila. Domnívám se, že to bylo do značné míry způsobeno jazykovou bariérou, ale zároveň v tom dle mého názoru sehrála svou roli i zkušenost, že bylo zpočátku velmi složité najít v Barceloně někoho, kdo by byl ochotný se mnou o Queeruption mluvit, a poprvé v životě jsem se setkala se značně odmítavými reakcemi. Díky tomu, že participující byli v průběhu rozhovorů velmi přívětiví, podařilo se mi postupně se více uvolnit a zejména k závěru se rozhovory chvílemi přenesly do vzájemné diskuse.

3.1.4. Mé „já“ ve výzkumu

V této podkapitole budu vycházet z výše zmíněného předpokladu Reinharz, že si své „já“ do výzkumu nejen přinášíme, ale též jej v průběhu výzkumu vytváříme (Reinharz in Guba, Lincoln 2005: 210). Do výzkumu jsem vstupovala z pozice bílého člověka ze střední třídy žijícího v Čechách, který studuje genderová studia a identifikuje se jako žena a anarchofeministka. Člověka, kterého překračování norem spojených s genderem a sexualitou zajímá jak z badatelského, tak z osobního hlediska. V průběhu výzkumu jsem se v interakci s participujícími konstruovala jako člověk, který se zajímá o radikální queer politiku a kulturní produkci, o níž jsem měla zejména v počátcích výzkumu jen velmi hrubé představy. Konstruovala jsem se jako člověk, který se o toto téma zajímá jednak z pozice studentky genderových studií a zároveň z pozice anarchofeministky. Participujícím jsem se prezentovala nejen jako studentka, ale jako člověk, který se podobně jako oni pohybuje v anarchistické či autonomní levicové scéně. Pro některé participující jsem též byla známá jejich přátel,

pro jiné člověk, který se účastnil festivalu Queer & Rebel a vypomáhal tam s různými věcmi. Mou pozici tedy vystihuje označení „informovaná cizinka“ („knowledgeable stranger“), o níž hovoří Reinharz (1992). Tato pozice mi nejen napomohla při vytváření důvěry s participujícími, ale domnívám se, že měla vliv i na jejich otevřenost. Domnívám se, že některé věci by v rozhovorech nezazněly nebo by zazněly jinak, pokud bych byla v pozici „badatelky cizinky“. Zároveň je otázka, zda by vůbec někteří participující na takto nastavený rozhovor přistoupili.

V této souvislosti vyvstává otázka objektivitu a subjektivitu mého zkoumání. V rámci feministického výzkumu je, jak jsem již výše zmínila, subjektivita otevřeně přiznávána. Podle Letherby (2003) badatelé a badatelky nemohou zastávat zcela nezaujatý postoj vůči tomu, co zkoumají. Zároveň jak dále podotýká Letherby (2003), nejen badatelé a badatelky vytváří poznání, na jeho tvorbě se podílí též participující, kteří jsou ve výzkumu rovněž určitým způsobem emociálně a politicky angažovaní. Letherby ukazuje, že participující „mají svůj pohled na badatele či badatelku, na cíl výzkumu a podle toho prezentují sebe a své příběhy“ (Letherby 2003: 68). A navíc jak poukazují Ramazanoglu a Holland, „neexistuje žádná technika či metodologická logika, která by mohla neutralizovat sociální povahu interpretace“ (Ramazanoglu, Holland in Letherby 2003: 71).

Další otázka, která v souvislosti s mou pozicí ve výzkumu souvisí, je otázka moci. V průběhu výzkumu jsem se snažila různými způsoby oslabit svou mocenskou pozici badatelky. Nechala jsem na participujících výběr místa rozhovoru, před samotným začátkem rozhovoru jsem participujícím navrhla, že pokud by jim byla nějaká otázka nepříjemná, nemusí na ni odpovídat, zároveň pokud by chtěli čas na rozmyšlenou nad nějakou otázkou, je možné vypnout diktafon a pokračovat dál, až budou chtít. Zároveň jsem se snažila jim v průběhu rozhovoru aktivně naslouchat. Přesto náš vztah zůstal v některých ohledech asymetrický. V průběhu samotných rozhovorů vyvažovaly mou mocenskou pozici badatelky vědomosti a zkušenosti participujících. Avšak následně jsem to byla já, kdo nashromážděná data analyzoval a jehož hodnoty se do procesu analyzování promítly.

3.1.5. Analýza dat

Jak ukazují Amanda Coffey a Paul Atkinson (1996), analýza dat se sestává z kódování a interpretace dat⁸. Podle autorky a autora kódování zahrnuje „různé přístupy a způsoby organizování kvalitativních dat“ (Coffey, Atkinson, 1996: 27) a interpretace představuje určité „překročení „skutečných“ dat a rozvážnou analýzu toho, co je z nich vytvořeno“ (Coffey, Atkinson, 1996: 46). V průběhu kódování by podle nich badatelé a badatelky měli uvažovat o datech kreativně, neměli by je jen roztrždit do kategorií a subkategorií, ale data dále rozvíjet, formulovat nové otázky a zasadit data do nového kontextu. Coffey a Atkinson zdůrazňují, že kódování by nemělo být chápáno jako redukce dat, ale mělo by vést k „rozvinutí, transformaci a rekonceptualizaci dat a jejich otevření diverzifikovanějším analytickým možnostem“ (Coffey, Atkinson, 1996: 29). Autorka s autorem v této souvislosti zmiňují Renatu Tesch a její pojetí kvalitativní analýzy jakožto dekontextualizace a rekontextualizace dat, kdy v rámci dekontextualizace dochází k redukci dat a vyjmutí z jejich původního kontextu a v rámci rekontextualizace jsou data rozvíjena novým způsobem (Coffey, Atkinson, 1996).

Při své analýze jsem postupovala následovně: nejdříve jsem všechny přepsané rozhovory „řádek za řádkem“ okódovala, v rámci této první úrovně kódování, jak ji označují Coffey a Atkinson (1996), jsem data rozčlenila do kategorií a subkategorií. Některé kategorie a subkategorie jsem si vytvořila již v průběhu kódování rozhovorů „řádek za řádkem“ a některé vznikly, když jsem kódy, kategorie a subkategorie uspořádávala a sepisovala je dohromady na papír. V průběhu této organizace dat jsem kódy, kategorie a subkategorie uspořádala do dvou tematických celků. Jeden se týkal charakteru a historie Queeruption a Schwarzer Kanalu a druhý chápání a definování termínu queer a pojmání queer politiky. V této fázi jsem tedy data dekontextualizovala a v další fázi jsem se je snažila rekontextualizovat. Hledala jsem vzájemné vztahy mezi kategoriemi a subkategoriemi a blíže specifikovala výzkumné otázky. Následující otázky vzešly z této fáze rekontextualizace: Jakým způsobem fungují Queeruption a Schwarzer Kanal jako queer prostory? Co pro lidi, kteří se podíleli na organizování Queeruption, a lidi, kteří jsou součástí kolektivu Schwarzer Kanal znamená být queer? S jakou politikou je jejich pojetí spjata a zda se nějakým způsobem snaží překračovat normy spojené s genderem a sexualitou?

⁸ K určité interpretaci dat dochází již v průběhu procesu kódování, avšak zde mají autorka s autorem na mysli interpretaci ve smyslu transformace kódovaných dat.

Skrze tyto otázky a hledání vztahů mezi kategorie a subkategoriemi a v rámci nich vznikla postupně čtyři témata, na která jsem se rozhodla zaměřit. Prvním tématem je utváření queer prostorů v podobě Queeruption a Schwarzer Kanalu, kdy jsem se na utváření těchto queer prostorů dívala skrze optiku centra a periferie kulturní produkce, skrze optiku otevřenosti a uzavřenosti a s tím spojené dostupnosti těchto prostorů a zároveň jsem se snažila zachytit lokální a transnacionální rozměr těchto prostorů. Druhým tématem je zvýznamňování pojmu queer participujícími, tedy jaké významy pojmu queer participující připisují a jaký obraz radikální queer politiky tím v rozhovorech vytvářejí. Třetím tématem je vztah k mainstreamové LGBT politice a kultuře, v rámci tohoto tématu jsem se zaměřila na to, jaký obraz mainstreamové LGBT politiky a kultury participující v rozhovorech konstruují a jaké v této souvislosti vytvářejí obrazy lidí z mainstreamové LGBT scény a radikálních queer lidí. Posledním tématem je prolínání queer a feministických myšlenek, kdy jsem se zabývala tím, v jakých rovinách participující prolínají queer a feministické myšlenky ve vztahu ke každodennímu životu a jakým způsobem se toto prolínání vztahuje k otázce překračování norem spojených s genderem a sexualitou. Tato témata pak tvoří jednotlivé kapitoly analytické části této práce.

3.1.6. Binární zakotvení jazyka a otázka překladu

V češtině je velmi složité vyhnout se binárnímu rozlišování genderu (na muže a ženy). Vzhledem k tomu, že se snažím alespoň částečně vykročit za rámce heteronormativního uvažování o genderu a sexualitě, pro jehož existenci jsou kategorie muž a žena klíčové, a zároveň vzhledem k tomu, že se někteří participující neidentifikují ani jako ženy, ani muži či se identifikují jako transgendeři, bylo binární zakotvení českého jazyka složitou otázkou, s níž jsem se při psaní této práce velmi často potýkala. Tuto otázku se mi podařilo uspokojivě vyřešit pouze do určité míry, ale snažila jsem se podniknout alespoň dílčí kroky, abych toto binární rozlišování lidí na muže a ženy snížila.

Rozhodla jsem se obecně místo označení participantů a participantky používat termín participující. Konkrétně se jedná o tři lidi, kteří ve výzkumu existují pod pseudonymy Rowan, Harper a Reece. Reece preferuje označení on, budu tedy o něm hovořit v mužském rodě. Rowan a Harper o sobě někdy hovoří v mužském rodě,

jindy v ženském. V jejich případě jsem se rozhodla, že o nich budu psát např. jako o Rowan_ovi, který byl_a a Harper_ovi, který přišel_a. Jedná se o úzus, který používá transgender hnutí (Engel, 2009). Podtržítka zde symbolizuje určitý pohyb z jedné kategorie do druhé a zároveň určitý prostor „mezi“. Tím ovšem nemám na mysli, že by transgender pozice nutně musela být „mezi“ či v neustálém pohybu z jedné do druhé kategorie. Dle mého názoru transgender pozice může též vyjadřovat pozici či prostor „za“ či „mimo“ ve smyslu překročení binarity genderových kategorií.

Zároveň sama se při psaní této práce mnohdy pohybuji v rámci binárního rozlišování lidí na muže a ženy jako například v této kapitole, kde velmi často používám označení badatelé a badatelky. Neznamená to, že si myslím, že se všichni bádající lidé identifikují jako muži a ženy, toto binární rozlišení jsem v některých případech rozhodla používat pro usnadnění čtení textu.

Dalším jazykovým úskalím byla otázka překladu výrazů *queer of color* a *black people*. V případě těchto výrazů jsem se rozhodla pro překlad: „barevní“ queer lidé a „černí“ lidé. Přestože výraz *black people*, tak, jak s ním pracuje Patricia Hill Collins (2005), jejíhož úzu se držím i já, vyjadřuje hrdost a „apropriaci“ původně hanlivého výrazu, a přestože příbuzný termín černý feminismus se i u nás začíná etablovat bez uvozovek, rozhodla jsem se v případě této práce jej do uvozovek dát. A to z toho důvodu, že do nich dávám výraz „barevní“ queer lidé, který se u nás bez uvozovek ještě neetabloval. V tuto chvíli považuji za šťastnější mít oba výrazy v uvozovkách než riskovat, že by někdo označení barevní queer lidé četl jako hanlivé.

Zároveň jsem se v průběhu svého výzkumu potýkala s výrazy *mainstream gay and lesbian scene* (mainstreamová gay a lesbická scéna), *mainstream gay scene* (mainstreamová gay scéna⁹), *mainstream gay community* (mainstreamová gay komunita¹⁰) a *mainstream LGBT scene* (mainstreamová LGBT scéna), které participující v rozhovorech používají. V českém kontextu se setkáme s výrazy gay a lesbická scéna či gay scéna, avšak výraz gay je zde výrazem většinou pro homosexuální muže či pro homosexuální muže a ženy. Výraz gay komunita podobně jako výraz gay scéna se používá většinou jako označení pro homosexuální muže či homosexuální muže a ženy. A s výrazem LGBT scéna se v českém kontextu příliš nesetkáme. Stála jsem před nelehkým rozhodnutím, jaký z těchto výrazů

⁹ V kontextu, v němž participující výraz používají, výraz gay neoznačuje pouze homosexuální muže, ale je určitým zastřešujícím pojmem pro gay, lesbické, bisexuální, transsexuální a transgender lidi.

¹⁰ Stejně jako v předešlém případě i zde je výraz gay používán jako určitý zastřešující pojem pro gay, lesbické, bisexuální, transsexuální a transgender lidi.

v následujících kapitolách používat, nakonec jsem se rozhodla pro označení mainstreamová LGBT scéna. Výrazy gay scéna a gay komunita nejsou v českém kontextu chápány jakou určité zastřešující pojmy pro gay, lesbické, transsexuální a transgender lidi a já jsem nechtěla žádnou skupinu zneviditelňovat. Výraz scéna navíc dle mého názoru neodkazuje k takové soudržnosti jako slovo komunita a lépe podle mne vystihuje různé odlišnosti a tenze, které mezi různými LGBT skupinami existují. Přídavné jméno mainstreamová, tak jak ho participující v rozhovorech používají, odkazuje k homonormativní asimilační LGBT politice, vzrůstající komercializaci LGBT aktivit a konzumního způsobu života těchto lidí, které participující kritizují a vůči němuž se vymezují.

Poslední otázku spojenou s překladem představovala samotná prezentace úryvků z rozhovorů. Má původní představa byla, že se pokusím co nejvíce zachovat charakter a tok mluvené řeči. Tato strategie se postupně ukázala vzhledem k překladu rozhovorů, kdy participující mnohdy nemluvili svým rodným jazykem a občas značně kreativně pracovali se slovosledem a časováním sloves, jako značně komplikovaná a snižovala míru čitelnosti těchto úryvků. Po diskusi s vedoucí práce jsem se tedy rozhodla překlady úryvků stylisticky upravit a zvýšit tak míru jejich čitelnosti. Obsahově tyto úryvky z rozhovorů zůstávají stejné.

3.2. Analýza rozhovorů

3.2.1. Utváření queer prostorů

V této kapitole se budu zabývat otázkou, jak mezinárodní queer festival Queeruption a berlínský queer „wagenplatz“ Schwarzer Kanal fungují jako queer prostory, jaký mají charakter a na čem je jejich fungování založeno. Zároveň se budu věnovat otázce dostupnosti, tj. do jaké míry se tyto prostory konstruují jako otevřené či uzavřené a jaké bariéry se zde v této souvislosti vytváří. Kapitola je zároveň určitým uvedením do kontextu prostředí, v němž se participující pohybují, a které bychom v určitých ohledech mohli označit za queer subkulturní prostředí.

3.2.1.1. Queeruption jako queer prostor

Festivally Queeruption představují nekomerční svépomocné queer prostory utvářené na nehierarchických principech a za minimální náklady. S myšlenkou Queeruption přišli v roce 1998 lidé z londýnské anarcho-queer skupiny Anarquist. První Queeruption se uskutečnila ještě téhož roku v Londýně. Následovaly další Queeruption v New Yorku (1999), San Francisku (2001), znovu pak v Londýně (2002), dále v Berlíně (2003), Amsterdamu (2004), Sydney (2005), Barceloně (2005), Tel-Avivu (2006) a ve Vancouveru (2007). Queeruption ve Vancouveru byla zatím poslední uskutečněnou Queeruption. V roce 2008 se měla konat Queeruption v Římě, ta byla nakonec zrušena kvůli nedostatku sil v organizačním týmu. O rok později se nenašla žádná skupina lidí, která by Queeruption chtěla pořádat a letos (2010) sice vznikla skupina lidí, kteří chtěli uspořádat Queeruption v Manchesteru, ale tato skupina se koncem jara rozpadla. Nabízí se otázka, proč se v posledních letech Queeruption neuskutečnila. Jednou z možných odpovědí je, že se Queeruption stala postupem doby tak velkým festivalem, že příprava vyžaduje přespříliš času a energie, než jaké by jí případní pořadající mohli nebo chtěli věnovat. Další možnou odpovědí je, že radikální queer lidé se snaží více se soustředit na lokální aktivity a projekty, jako je např. Schwarzer Kanal. Jistě by bylo možné nalézt i další možná vysvětlení a podrobněji se jimi zabývat, ale já se v této kapitole zaměřím na to, jak Queeruption jako queer prostory fungují a komu jsou dostupné.

Utváření queer prostoru v podobě Queeruption můžeme chápat jako opakované krátkodobé ustavování queer prostoru, jenž má určitý lokální i transnacionální rozměr. Charakter jednotlivých Queeruption jakožto queer prostorů se utváří v závislosti na lokální

sociopolitické situaci a na konkrétním místě, kde se koná, zda se jedná o prostor zasquatovaný¹¹ či prostor pronajatý, zda je to prostor ve městě či na venkově. Queer prostor ve smyslu Queeruption je ale utvářen především lidmi. Jak vyplývá z rozhovorů s participujícími, vzhledem k tomu, že Queeruption funguje na DIY (Do It Yourself) principech, dochází v rámci takovýchto queer prostorů k rozpouštění hranic mezi těmi, kdo Queeruption organizují a těmi, kdo se jí účastní. Všichni se podílejí na chodu tohoto queer prostoru a vzájemně ho spoluutvářejí. Queer prostor ve smyslu Queeruption se stává prostorem pro setkávání, sdílení zkušeností, navazování přátelství, vytváření sociálních sítí. Prostorem, kde probíhají různé workshopy, diskuse, performance a hudební produkce. V tomto vytváření sociálních sítí mezi lidmi z různých zemí světa a v jejich sdílení zkušeností můžeme vidět určitý transnacionální rozměr queer prostoru v podobě Queeruption.

Queer prostor, tak jak vznikal v podobě Queeruption, měl mnohdy charakter zasquatovaného prostoru, což můžeme číst jako snahu využívat prázdné nevyužité prostory a udělat z nich místo pro sociální komunikaci a určitou kulturní produkci. Pokud se v této souvislosti podíváme na queer kulturu vytvářenou v těchto prostorech perspektivou vztahu centra a periferie, bude v centru mainstreamová kulturní produkce a queer kultura bude na periferii. V tomto ohledu můžeme chápat queer prostor v podobě Queeruption a kulturní produkci, která zde probíhá, za subkulturní.

Tuto pozici na periferii můžeme chápat jako určité vysunutí na „okraj“. Dle mého názoru ovšem není toto vysunutí na „okraj“ ani tak způsobeno tím, že by mainstreamová kulturní produkce queer kulturní produkci na „okraj“ vysouvala. Jak ukazuje například Halberstam (2005), pro mainstreamová média představuje queer subkulturní produkce spíše příležitost, jak přijít s něčím „novým“ a „módním“. Toto vysunutí na „okraj“ dle mého názoru spíše vychází ze samotné queer subkultury, kdy svým vyčleněním se na „okraj“ společnosti dává najevo svůj nesouhlas s tím, jak tato společnost funguje. V tomto kontextu nejde ani tak o to, že by majoritní společnost nechtěla akceptovat radikální queer lidi, ale spíše naopak, že radikální queer lidé

¹¹ Zasquatovaný prostor je označení pro prostor, který byl prázdný a někdo (většinou se jedná o skupinu lidí) ho obsadil za účelem bydlení a/či vytváření autonomní kultury nebo obojího.

nechtějí akceptovat principy, na nichž majoritní společnost funguje a sami se určitým způsobem vydělují na „okraj“ společnosti. S tímto přístupem jsem se setkala v rozhovoru s Rowan.

„Queeruption se staví kriticky vůči společnosti a spíše říká: ‚ne, chtěli bychom být mimo tuhle společnost, protože zpochybňujeme základy, na nichž je založena‘, takže to je hlavní odlišnost.“ (Rowan)

Rowan přímo používá spojení „chtěli bychom být mimo tuhle společnost“, což můžeme číst jako snahu vydělit se z heteronormativní společnosti a zároveň jako uvědomění si, že není možné být zcela „mimo“ heteronormativní společnost, jak o tom hovoří Namaste (1996).

V tomto ohledu můžeme Queeruption též chápat jako prostor pro kritiku majoritní společnosti. Podobně definuje queer prostor též Halberstam, podle níž queer prostor představuje „nové chápání prostoru umožněné vytvářením queer kontra široká veřejnost“ (Halberstam, 2005: 8).

S otázkou vysunutí na „okraj“ společnosti velmi úzce souvisí otázka otevřenosti a uzavřenosti Queeruption jakožto queer prostoru a zároveň otázka dostupnosti toho queer prostoru. Tyto otázky úzce souvisí s tím, komu je Queeruption adresovaná. Když se podíváme na internetové stránky Queeruption (www.queeruption.org), kde jsou informace a pozvánky na jednotlivé Queeruption, zjistíme, že Queeruption jsou obecně adresovány queer lidem všech sexualit a genderů. Zejména v pozvánkách na počáteční Queeruption pak můžeme nalézt ještě dovětek, že je to setkání queer lidí, kteří nechtějí být součástí mainstreamové LGBT scény. U pozdějších ročníků se setkáváme spíše s tím, že jsou Queeruption charakterizovány jako setkání radikálních queer lidí, což v sobě již jisté vymezení vůči mainstreamové LGBT scéně obsahuje. Takto nastavené Queeruption působí poněkud uzavřeným dojmem, tedy že se jedná o festivaly, které jsou určeny pro velmi specifickou skupinu lidí. Jistou výjimku v tomto ohledu tvoří Queeruption v San Francisku, která na svých internetových stránkách uvádí, že je adresovaná queer lidem a jejich přátelům všech sexualit a genderů. Není zde žádná zmínka o mainstreamové LGBT scéně, ani se zde nepracuje s označením radikální queer lidé. Adresování festivalu též přátelům queer lidí, bližší nespecifikování queer lidí a zaměření na vytváření spojení mezi různými komunitami a kulturami můžeme

číst jako určitou snahu o větší otevřenost. S jinou formou snahy o větší otevřenost se můžeme setkat v pozvánce na Queeruption v Amsterdamu, kde je zdůrazněno, že se jedná o setkání pro radikální queer lidi všech barev pleti, věku, velikostí, „schopností“ (abilities), genderů a sexualit. Takto formulovanou pozvánku můžeme číst jako snahu ukázat, že Queeruption není jen pro mladé bílé radikální queer lidi, kteří na Queeruption převážně jezdí, ale je též prostorem např. pro starší radikální queer lidi či radikální queer lidi s postižením.

Velmi specifická je pozvánka na Queeruption v Tel-Avivu, v níž je velká část věnována lokální sociopolitické situaci a zdůvodnění, proč se lidé rozhodli pořádat Queeruption právě v Izraeli. Tato jediná Queeruption není adresovaná přímo queer lidem, ale lidem všech genderů a sexualit, kteří nemají sexistické, rasistické, homofobní, lesbofobní, transfobní, heterofobní názory, názory diskriminující lidi na základě věku, fyzické nebo mentální kondice či jiné diskriminující názory. Zároveň, jak vyplývá z rozhovorů, lidé připravující Queeruption v Tel-Avivu chtěli prostřednictvím tohoto festivalu a akcí v rámci něj konaných vyjádřit solidaritu s palestinským obyvatelstvem na okupovaných územích a zároveň se snažili navázat komunikaci s palestinskými neheterosexuálními lidmi, pro které je stále velmi složité projít v palestinské společnosti coming-outem.

Kromě Queeruption v Tel-Avivu, která je potenciálně otevřená komukoli, kdo nemá výše zmíněné diskriminační názory, jsou Queeruption i přes různé snahy o otevřenost adresovány relativně úzké skupině lidí. S jistou reflexí tohoto uzavřenějšího charakteru Queeruption se setkáváme u některých participujících. Taylor v rozhovoru přímo říká, že Queeruption je velmi specifická minoritní záležitost, protože zasquatovaný prostor s omezenými možnostmi hygieny a recyklovaným jídlem není přitažlivý, ale mnohdy ani dostupný, pro všechny.

„Celá myšlenka trávit čas ve studených špinavých squatech a jíst recyklované jídlo se mnoha lidem nezamlouvá. Je to velmi specifická minoritní záležitost. A ne každý, kdo má děti a ne každý, kdo pracuje, má čas někam jezdit.“ (Taylor)

V této perspektivě se Queeruption jako queer prostor jeví dostupným zejména pro bezdětné queer lidi, kteří mají flexibilní práci či nepracují na plný úvazek a je jim blízký autonomní způsob vytváření queer prostoru. V tomto ohledu můžeme queer prostor v podobě Queeruption považovat za subkulturní. Lidi, kteří se podílejí na

utváření tohoto prostoru, můžeme chápat jako ty, kteří se podílí na queer subkulturní produkci, a můžeme je tedy považovat za součást queer subkultury.

Subkulturní charakter Queeruption ještě více posilují způsoby informování o tomto festivalu. Z rozhovorů s participujícími vyplývá, že kromě první Queeruption, kdy vyšla krátká zpráva v londýnském časopise *Time Out a Pink*, lidé připravující jednotlivé Queeruption je nepropagovali v mainstreamových médiích. Kromě internetových stránek využívali především vlastní informační kanály: mailing list, letáky, plakáty. V některých případech vydali i informační bulletin k připravované Queeruption. Využívání zejména vlastních komunikačních kanálů k informování o Queeruption podtrhuje subkulturní charakter tohoto festivalu a odkazuje k jeho uzavřenosti. O této uzavřenosti se též zmiňuje ve svém rozhovoru Luiz. Podle něho rozhodnutí nepublikovat informace o Queeruption v mainstreamových LGBT médiích do jisté míry vylučuje mnoho LGBT lidí, které by festival jako je Queeruption mohl zajímat, ale informace o tomto festivalu se k nim nedostanou.

„Je možná mnoho LGBT lidí, které by mohla myšlenka Queeruption zajímat. Myslím, že část problému spočívá v tom, že nechceme používat mainstreamové gay tiskoviny, takže je Queeruption adresovaná lidem, kteří na ni jdou. (Luiz)

Jistým proti argumentem by zde mohlo být, že pokud se někdo zajímá o radikální queer festivaly a aktivity, stačí do internetového vyhledávače zadat spojení „radical queer gathering“ (radikální queer setkání) a odkaz na Queeruption se objeví hned na první nebo druhé stránce. Jinými slovy pokud někdo hledá, tak informace o Queeruption minimálně na internetu najde. Tedy v současné době, kdy je internet obecně relativně dostupný. V roce 1998, kdy se konala první Queeruption, nemělo k internetu zdaleka přístup tolik lidí jako dnes. To je též možná i jeden z důvodů, proč se skupina připravující první Queeruption rozhodla zveřejnit informace i v mainstreamových médiích. Nicméně to neznamena, že by přípravné skupiny, tím, jak o Queeruption informovaly, nepřispívaly k uzavřenějšímu charakteru Queeruption jako queer prostoru. Tedy jinými slovy skupiny připravující Queeruption se v tomto ohledu aktivně podílely na určité uzavřenosti Queeruption jako queer prostoru. Luiz ve výše zmíněném úryvku zároveň přichází se zajímavou myšlenkou, že Queeruption je adresována těm, kteří na ní půjdou. Tato myšlenka opět odkazuje k úzké skupině

lidí, která si vytváří queer prostor v podobě Queeruption tak trochu „sama pro sebe“, což opět odkazuje k určité subkultuře a subkulturním aktivitám.

Vzhledem k tomu, že v pozvánkách na Queeruption je mnohdy explicitně uvedeno, že je určená pro queer lidi všech barev pleti, a někdy jsou explicitně uvedeni i lidé s postižením, jako ti, pro něž je Queeruption též určena, vyvstává otázka, do jaké míry je pro tyto lidi Queeruption dostupná, pokud se nepohybují v subkulturním prostředí. Zda zajištění bezbariérovosti reálného místa, kde se Queeruption koná, a vymezení se proti rasové diskriminaci postačuje k tomu, aby byla Queeruption těmto lidem dostupná. A do jaké míry je téma překračování hranic a bariér Queeruption velmi blízké, jak ukazuje o něco dále v rozhovoru Luiz, nevytváří již samotný subkulturní charakter Queeruption jisté bariéry.

„Queeruption má mnohem širší záběr toho, co queer znamená. Je tady to poznání, které říká: ‚no border aktivita¹² je queer téma‘.“ (Luiz)

Osobně jsem toho názoru, že subkulturní zarámování Queeruption vytváří určité bariéry, které mohou například „barevným“ queer lidem znesnadňovat přístup. Není náhoda, že Queeruption se účastní především mladí bílí queer lidé ze střední třídy. V této souvislosti bych ráda udělala odbočku k otázce rasy a provázanosti rasismu a heterosexismu, která v kontextu „barevných“ neheterosexuálních lidí vychází na povrch. Ráda bych na tomto místě zmínila Patriciu Hill Collins (2005), která se zabývá černou sexuální politikou a přichází s tvrzením, že nejen heterosexismus, ale i rasismus je postaven na konceptu sexuální deviace. Podle ní v rámci rasismu „závisí deviace vytvářená *normalizovanou bílou heterosexuální* na *deviantní černé heterosexuální*, která jí dává význam“ (Collins, 2005: 97; zvýraznění v originále). V rámci heterosexismu „závisí deviace vytvářená *stejnou normalizovanou bílou heterosexuální* na *deviantní bílé homosexuální*“ (Collins, 2005: 97; zvýraznění v originále). Neheterosexuální „barevní“ lidé musí čelit dvojímu útlaku, rasovému a heterosexistickému. Jak dále ukazuje Collins (2005), „černí“ lidé jsou stereotypně spojováni s nadměrnou sexuální aktivitou a fertilitou a tím potažmo s reprodukci. Vzniká tak představa, že „černí“ lidé jsou vůči homosexualitě chráněni „přirozenou“

¹² „No border aktivita“ je více méně ustálený pojem, který se používá jako označení pro aktivity zaměřené na překračování hranic, ať už fyzických nebo symbolických. Jedná se o aktivity zabývající se např. otázkami migrace, rasismu, sexismu, homofobie, transfobie, postižení atd.

heterosexualitou. Podle Collins „toto přesvědčení v naturalizovanou hyperheterosexualitu černých lidí efektivně ‚vybělilo‘ homosexualitu“ (Collins, 2005: 106). V tomto ohledu je tedy pro „černé“ lidi mnohem složitější projít coming outem a začít se veřejně organizovat v rámci genderové a sexuální politiky než pro bílé lidi. „Černí“ neheterosexuální lidé musí čelit nejen stigmatizaci spojené s heterosexismem, ale též představě, že neheterosexuální city a touhy jsou otázkou bílých lidí. Těm, kteří projdou coming outem a chtějí se veřejně organizovat, nemusí být subkulturní zarámování Queeruption blízké, protože nemusí rezonovat se způsobem života, jaký žijí. Na druhou stranu některým z nich může být i subkulturní zarámování blízké, ale nemusí jim vyhovovat způsoby, jakými je v rámci Queeruption adresována otázka genderu a sexuality. Tyto způsoby adresování jim mohou přijít vzdálené nebo dominantně „bílé“.

V rámci Queeruption je možnost, aby si „barevní“ queer lidé vytvořili svůj vlastní prostor, v němž budou sdílet své zkušenosti a diskutovat téma genderu a sexuality a jiná témata ze své pozice. Tato možnost vytvořit si vlastní prostor ovšem není zárukou toho, že se „barevní“ queer lidé budou na Queeruption cítit dobře. Jak ukazuje v rozhovoru Alex, na Queeruption v New Yorku byla skupina lidí, kteří protestovali proti „bílému“ charakteru Queeruption.

„Skupina lidí udělala schůzku ohledně toho, co považovali za rasismus na Queeruption. Měli dojem, že je to velmi ‚bílá‘ setkání, velmi bílým způsobem organizované. Udělali plakáty, rozvěsili je po zdech a protestovali. Pro mě jako člověka, co zrovna přijel z Británie a nevěděl nic o politice, historii či komunitě v New Yorku, jak spolu spolupracují, to bylo docela zmatené. Bylo docela těžké zjistit, co bychom (radikální queer lidé z Londýna – D.J.) v tu chvíli mohli udělat, protože ten problém byl v historii organizování.“ (Alex)

Z rozhovoru s Alex vyplývá, že v rámci Queeruption není vždy snadné s bariérami spojenými s dominantním postavením bílých lidí něco dělat, i když by lidé chtěli. V této souvislosti se zároveň ukazuje, že nehierarchické principy, na nichž je fungování queer prostoru v podobě Queeruption založeno, nezajišťují, že v rámci těchto prostorů nebude docházet k reprodukování nějakých hierarchií. Domnívám se, že k narušování bariér a nereprodukování hierarchií spojených s dominantním postavením bílých lidí je zapotřebí nejen kritické reflexe bílých lidí jejich chování a myšlení v každodenním životě, ale též komunikace s „barevnými“ lidmi o tom, co

vidí jako problematické, protože pro bílé lidi díky jejich dominantní pozici mohou zůstat některé věci neviditelné. V tomto ohledu může „barevným“ lidem vytvoření vlastního prostoru v rámci Queeruption pomoci artikulovat jejich postavení a pocity, které pak následně mohou komunikovat s bílými lidmi. V tomto ohledu může queer prostor v podobě Queeruption alespoň trochu napomoci k překračování bariér spojených s dominantním postavením bílých lidí.

Vraťme se zpátky k subkulturnímu zarámování Queeruption. V rozhovorech s participujícími můžeme nalézt určitou snahu čelit subkulturním bariérám. Například Alex se ve svém rozhovoru zmiňuje, že v rámci druhé Queeruption, která se v Londýně konala, vytvořili dětský koutek s hračkami, které mezi sebou nashromáždili. Vše bylo vymyšleno tak, aby v dětském koutku vždy byl někdo, kdo by se o děti staral. Bohužel, jak Alex zároveň podotkla, tento koutek nebyl skoro využitý, protože na Queeruption skoro žádné děti nebyly. Ať už proto, že v té době bylo podle Alex málo queer lidí, co měli děti, nebo proto, že se lidem nechtělo tak daleko s dětmi cestovat či chtěli jet na Queeruption bez dětí. Každopádně jistá snaha udělat Queeruption jako queer prostor více dostupný pro queer rodiče s dětmi tu je, zůstává otázka, zda budou queer rodiče a jejich děti chtít této možnosti využít. V této souvislosti je třeba si uvědomit, že ne pro každé dítě je příjemné trávit čas v prostoru, kde je i několik stovek lidí, a ne každé dítě je na to zvyklé. V tomto případě jde též o to, v jakém prostředí je dítě vychováváno. Tyto děti mohou vyrůstat v subkulturním prostředí, ale nutně nemusí.

O jiné snaze čelit subkulturním bariérám hovoří Giom, kdy se snažili oslovit lidi z menších izraelských měst a palestinskou gay komunitu. Podařilo se jim oslovit několik neheterosexuálních lidí z Nábulu a Ramalláhu. Těm se pak podařilo ilegálně se dostat do

Tel-Avivu a mít v rámci Queeruption drag show a jiná vystoupení. Zároveň též přijelo na Queeruption několik lidí z menších izraelských měst. Tuto snahu oslovit palestinské neheterosexuální lidi můžeme číst nejen jako snahu vykročit za rámec queer subkultury, ale též jako snahu vykročit za rámec „západní“ kultury.

Kromě bariér spojených s rasou, etnicitou, rodičovstvím, můžeme v rozhovorech najít i zmínky o bariérách jazykových, kdy angličtina je jasně dominantním komunikačním jazykem. V této souvislosti opět není náhodou, že Queeruption se konaly především v anglicky mluvících zemích. Snahu reflektovat a prolamovat dominantní postavení anglického jazyka můžeme vidět na pozvánkách na

Queeruption, kdy pozdější ročníky jsou přeloženy do devíti až jedenácti jazyků. Zároveň například na barcelonské Queeruption, jak uvádí v rozhovoru Alex, byly hlavními komunikačními jazyky španělština a katalánština a angličtina byla až „druhým“ jazykem.

Přestože se Queeruption snaží být queer prostorem dostupným lidem i s malým finančním příjmem a je zdarma, ne každý si může dovolit koupit letenku do Austrálie, Ameriky nebo Evropy. Zároveň, jak poukazují někteří participující, není z ekologického hlediska příliš žádoucí podporovat leteckou dopravu. Vytváření queer prostorů, na která se značná část lidí dopraví letadlem, se postupem doby stalo značným předmětem kritiky a může to být též jeden z důvodů, proč se lidem do organizování dalších Queeruption příliš nechce.

3.2.1.2. Schwarzer Kanal jako queer prostor

Schwarzer Kanal jakožto „wagenplatz“, kde žijí lidé v marigotkách a obytných dodávkách, se queer prostorem stával postupně v průběhu let. V roce 1989, kdy byl „wagenplatz“ založen, zde bydleli převážně heterosexuální ženy a muži. Vzhledem k hrozícímu vyklizení a neshodám uvnitř kolektivu se někteří lidé odstěhovali a ze Schwarzer Kanalu se stal ženský a trans „wagenplatz“. Postupem doby se v kolektivu utvořily dvě skupiny. Jedna chtěla zachovat podobu Schwarzer Kanalu jako ženského a trans prostoru, zatímco druhá usilovala o to, aby se ze Schwarzer Kanalu stal queer prostor. Tenze mezi těmito skupinami vyústila v odchod skupiny prosazující udržení Schwarzer Kanalu jako ženského a trans prostoru z kolektivu a přistěhování nových lidí. Tato proměna, kterou participující charakterizují jako bouřlivou, znamenala větší otevření Schwarzer Kanalu. Proměnu můžeme číst jako rozšíření či překročení původního konceptu ženského a trans prostoru.

„Myslím, že nechtěli, aby tady (na Schwarzer Kanalu – D.J.) byli muži, kteří se definují pouze jako muži, protože i v queer scéně či v lesbické a gay scéně je patriarchát stále hodně přítomný. To je jedna věc, s níž nás konfrontovali, když jsme chtěli Schwarzer Kanal víc otevřít queer lidem. Domnívám se, že ho chtěli nechat více uzavřený z toho důvodu, že tady (v Berlíně a Německu – D.J.) neexistuje žádný jiný ženský a transgender „wagenplatz“ a tak jsme vždycky říkali: ‚dobře, zaměříme se především

na ženy a transgender lidi, ale opravdu bychom uvítali, kdyby sem chodilo či zde bydlelo víc gay lidí.“ (Reece)

V této souvislosti je důležité poznamenat, že koncept ženského a trans prostoru byl založen na feministické kritice patriarchálního uspořádání společnosti a z toho plynoucích hierarchií mezi muži a ženami. V tomto ohledu zde můžeme vidět inspiraci radikálním kulturním feminismem a lesbickým feminismem druhé vlny. Tedy snahu udržet zaměření na ženy a trans lidi, o němž Reece hovoří, můžeme číst jako snahu podržet určitou kritiku patriarchálního uspořádání společnosti, s níž tyto feministické směry přišly, ale neupadat do biologického determinismu, k němuž tyto feministické směry měly sklón. Zároveň otevřít tento prostor komukoli, kdo neprosazuje sexistické, homofobní a rasistické uvažování.

Ve snaze vymanit se z biologického determinismu a nahlížet na hierarchie mezi lidmi komplexněji nejen v kontextu genderu a sexuality, ale též rasy a třídy, můžeme vidět odkaz k radikální queer politice. V tomto ohledu můžeme proměnu ženského a trans prostoru na queer prostor číst jako kritiku určitých redukcionistických a separatistických tendencí, které se v rámci radikálního kulturního feminismu a lesbického feminismu druhé vlny objevují, a jako snahu akcentovat určitý queer přístup k genderu a sexualitě. S tímto přístupem se setkáváme v rozhovoru s Rowan.

„Uvědomění si, že existují více než dva gendery a skutečnost, že jsme se snažili o určitou analýzu nerovností mezi lidmi, a ta se netýká pouze binarity genderu a nerovností mezi muži a ženami, ale obsahuje mnoho dalších aspektů. Prostor vyhrazený pouze pro ženy tedy může být stejně diskriminující, ne-li víc, než smíšené prostory, protože je zde mnoho dalších věcí – diskriminace na základě rasy a třídy, diskriminace mezi transgender lidmi a ženami.“ (Rowan)

V tomto úryvku z rozhovoru s Rowan můžeme vidět snahu posunout kritiku genderových hierarchií za binární pojmání genderu a reflektovat i hierarchie vznikající mezi ženami a transgender lidmi a nahlížet je v kontextu rasy a třídy. Zároveň v tomto úryvku můžeme vidět kritiku určitých feministických separatistických tendencí a přesvědčení, že ženy se vůči sobě či vůči trans lidem nechovají diskriminačně. To ovšem neznamená, že by proměna Schwarzer Kanalu na queer prostor znamenala obecně zavržení feministických přístupů, což též dokládá výše zmíněný úryvek s Reece, spíše se jedná o propojování určitých feministických a

queer přístupů a jejich vzájemné doplňování. Této otázce se budu podrobněji věnovat v kapitole Prolínání queer a feministických myšlenek.

V současné době má queer prostor v podobě Schwarzer Kanalu charakter politického projektu, na němž se podílejí jak lidé, kteří na Schwarzer Kanalu bydlí, tak lidé „zvěňčí“, tedy lidé, kteří na Schwarzer Kanalu sice nebydlí, ale podílejí se na organizaci různých kulturních a politických akcích, které se zde pořádají. Queer prostor v podobě Schwarzer Kanalu je na jednu stranu úzce spojen s konkrétním místem „wagenplatzu“, s lidmi, kteří zde bydlí, a s lokální berlínskou radikální queer scénou. Na druhou stranu má projekt Schwarzer Kanal určitý transnacionální přesah. Na Schwarzer Kanalu bydlí lidé z různých zemí, zároveň je Schwarzer Kanal známý mezi radikálními queer lidmi a skupinami v různých zemích a má mezinárodní podporu. Například na festival Queer & Rebel, pořádaný v roce 2009 na Schwarzer Kanalu a dalších berlínských „wagenplatzech“ a zaměřený zejména na akce na záchranu Schwarzer Kanalu před vyklizením, přijeli lidé z Dánska, Švýcarska, Rakouska, Francie a České Republiky.

Schwarzer Kanal jako queer prostor představuje jednak prostor, kde se odehrávají různé queer varieté a festivaly, a zároveň prostor, kde lidé bydlí komunitním způsobem života. V tomto smyslu není queer prostor v podobě Schwarzer Kanalu jen o queer subkulturní produkci, ale též o queer způsobu života. Podobně jako Queeruption je chod Schwarzer Kanalu postaven na nehierarchických principech a svépomoci. Jak vyplývá z rozhovorů, je zde snaha o genderově nepodmíněnou dělbu práce, sdílení dovedností, zároveň je zde kladen důraz na komunikaci v kolektivu a reflexi genderových stereotypů a stereotypů spojených s rasou a třídou a případných hierarchií vznikajících mezi jednotlivými lidmi v kolektivu.

Schwarzer Kanal se v mnoha ohledech snaží být otevřeným prostorem. Z rozhovorů s participujícími vyplývá, že spolupracují s různými skupinami. Například poslední ročník festivalu Queer & Rebel, který se již několik let na Schwarzer Kanalu pořádá, byl propojen s festivalem Wagen Tage (festival, v rámci něhož se setkávají lidé z různých „wagenplatzů“ z Německa a jiných evropských zemí, předávají si zkušenosti a vytvářejí sociální sítě). Na přípravě Queer & Rebel festivalu se podíleli i lidé z jiných berlínských „wagenplatzů“. Celkově byla v průběhu festivalu, kterého jsem se i já zúčastnila, vidět značná podpora Schwarzer Kanalu ze strany autonomní levicové berlínské scény. Na plánovanou demonstraci za záchranu Schwarzer Kanalu

přišlo skoro 1000 lidí a na spontánní demonstraci, která se konala o několik dní později, se během hodiny a půl sešlo asi 60 lidí. Stačilo pár telefonátů a sms zpráv. V tomto ohledu je zajímavé, že velkou část demonstrujících netvořili queer lidé, jak jsem se později dověděla, ale lidé z berlínské autonomní levicové scény, kteří přišli vyjádřit svou podporu a solidaritu se Schwarzer Kanalem. Dva lidé ze Schwarzer Kanalu, s nimiž jsem následně hovořila, argumentovali tím, že queer lidi žijící v Berlíně příliš politika nezajímá, že se zajímají spíše o zábavu¹³. Zaměření queer lidí žijících v Berlíně spíše na zábavu může být jedním z důvodů, ale dle mého názoru ne jediným. Dalším důvodem může být subkulturní zarámování Schwarzer Kanalu. Přestože se Schwarzer Kanal snaží být velmi otevřeným queer projektem, ne každému může být blízké jeho subkulturní zarámování ve smyslu komunitního života v maringotkách, stylu kulturní produkce. Zároveň ne každému může být blízká radikální queer politika, kterou lidé v kolektivu Schwarzer Kanalu zastávají a dělají. Subkulturní zarámování podobně jako u Queeruption tvoří určitou bariéru, kterou lidé, kteří se nepohybují v autonomním levicově zaměřeném subkulturním prostředí, musí překonat.

Kromě toho, že mediální skupina, vytvořená pro potřeby Queer & Rebel festivalu, informovala o festivalu i v běžném tisku formou tiskových zpráv a interview, zaměřila se především na vlastní informační kanály – plakáty, letáky, mailing list, autonomní levicové tiskoviny. Navíc samotný název festivalu Queer & Rebel neodkazuje pouze k rebelství vůči heteronormativitě, ale též například k rebelství vůči postupující gentrifikaci, díky níž též hrozilo Schwarzer Kanalu vyklizení, a rebelství vůči mainstreamové komerční kultuře a s ní spojeného konzumu. Právě boj za zachování autonomního subkulturního prostoru, kterým do značné míry Schwarzer Kanal je, a v jehož duchu se nesl poslední Queer & Rebel festival, mobilizoval mnoho lidí nejen z berlínské autonomní levicové scény, ale též jej přijeli podpořit lidé z různých zemí Evropy. Například z České republiky přijeli jak lidé, kterým je blízká radikální queer politika, tak lidé, kterým je blízká autonomní DIY kultura a kritika gentrifikace.

¹³ Téma politiky a zábavy se objevuje též v rozhovorech s lidmi organizujícími Queeruption. A to ve smyslu do jaké míry by Queeruption měla být prostorem pro zábavu a do jaké míry by měla být prostorem pro politickou organizaci lidí. Jednou z myšlenek Queeruption je prolínat tyto dvě roviny, a to, zda na jednotlivých Queeruption převládá jedna nebo druhá rovina, záleží nejen na organizační skupině, lidech, kteří přijedou, ale též na lokální sociopolitické situaci.

Dalším příkladem snahy o otevřenost Schwarzer Kanalu je pravidelná cyklojízdna, kde se lidé mohou zdarma či za drobný příspěvek na náhradní díly opravit kolo. Opět vzniká otázka, kdo tuto cyklojízdnu navštěvuje, zda jsou to lidé spíše z berlínské autonomní levicové scény nebo lidé z místního okolí. Bohužel na tuto otázku nejsem schopna nyní odpovědět. Zřejmé však je, že snaha komunikovat s lidmi z okolí tu ze strany Schwarzer Kanalu existuje. Například Reece ve svém rozhovoru zmiňuje, že před časem uspořádali na Schwarzer Kanalu dětské loutkové představení. Rozlepili plakátky s pozvánkou na akci po okolí, zejména na dětských hřištích, a někteří lidé ze sousedství opravdu přišli.

„Občas jsme to udělali (snažili se oslovit lidi z okolí – D.J.), ale potom jsme vytvořili špatný leták a nikdo nepřišel. Ale jednou, když tu bydlel člověk, který hrál loutkové divadlo pro děti, tak jsme udělali opravdu hezký plakát a vylepili ho na dětská hřiště a několik lidí, co tady nikdy nebylo, přišlo.“ (Reece)

Z rozhovoru s Reece též vyplývá, že důležitou roli v tom, zda lidé z okolí přijdou či nikoli, hraje nejen to, jaká akce se koná, ale též jak je prezentována na plakátku. Tedy pokud chtějí lidé ze Schwarzer Kanalu oslovit lidi z okolí, musí se jim přiblížit i vzhledem plakátku. Právě snahy komunikovat s lidmi z okolí, a přizpůsobovat této komunikaci například i vzhled plakátků, můžeme číst jako určitou snahu vystoupit ze subkulturního rámce, v němž se Schwarzer Kanal do značné míry pohybuje.

Též pokud jde o samotný komunitní život, Schwarzer Kanal je stále otevřený nově příchozím. Lidé, kteří chtějí na Schwarzer Kanalu bydlet, mají dvouměsíční „zkušební dobu“, v rámci níž zjistí, zda jim žití v kolektivu lidí na Schwarzer Kanalu vyhovuje, a zároveň lidé z kolektivu mají čas si utvořit názor, zda s tímto člověkem chtějí dál spolužít či nikoli. Z rozhovoru s Rowan vyplývá, že člověk se nemusí identifikovat jako queer, aby mohl na Schwarzer Kanalu bydlet, v tomto ohledu stačí, když mu je blízká koncepce Schwarzer Kanalu jako politického queer projektu.

„Pokud je ti koncept queer blízký, můžeš požádat o vstup do kolektivu Schwarzer Kanal. Nikdo tady neříká, kdo je a kdo není queer. Je to spíš o tom, jestli si sedneš s kolektivem lidí a bude ti vyhovovat, jak to tady funguje. Když si budeme rozumět, můžeš vstoupit po dvouměsíční zkušební době.“ (Rowan)

Jak vyplývá též z rozhovorů s dalšími participujícími, ne všichni se na Schwarzer Kanalu identifikují jako queer, a zároveň, jak vyplývá z rozhovoru s Reece, ne všichni, kteří se jako queer identifikují, jsou neheterosexuální či trans lidé.

„Pro mě nebo pro nás (kolektiv Schwarzer Kanal - D.J.) queer neznamena, že by lidé museli být gay, lesby či transgender, zároveň lidé, kteří zde bydlí, žijí převážně v heterosexuálních vztazích.“ (Reece)

Schwarzer Kanal jako queer prostor, tak jak jej participující v rozhovorech též chápou, neznamena prostor, v rámci něhož bydlí pouze lidé identifikující se jako queer. Zároveň ti, co se jako queer identifikují, nemusí být nutně heterosexuální nebo trans lidé. Tomuto chápání queer se budu blíže věnovat v kapitole Zvýznamňování pojmu queer.

I přes různé snahy o otevřenost není lehké přijít na Schwarzer Kanal sám, pokud tam člověk nikoho nezná, jak uvádí ve svém rozhovoru Harper.

„Myslím, že to nikdy není jednoduché, přijít na Schwarzer Kanal nebo na jiný projekt komunitního bydlení sám, když tam nikoho neznáš, protože lidé se vzájemně znají a mají své přátele.“ (Harper)

Na tomto úryvku z rozhovoru s Harper můžeme též vidět, že prostupnost queer prostoru v podobě Schwarzer Kanalu vede hodně přes přátelské vazby. Díky nim může být Schwarzer Kanal pro někoho více dostupný a pro někoho méně dostupný, bez ohledu na to, zda je queer, pohybuje-li se v rámci autonomní levicové scény nebo je mu blízká autonomní DIY, která má subkulturní charakter. To je též jeden z dalších důvodů, proč demonstraci přišlo podpořit tolik lidí z berlínské autonomní levicové scény, protože se s lidmi ze Schwarzer Kanalu znají.

S tím může do jisté míry souviset i fakt, že festivalu Queer & Rebel se účastnilo jen málo „barevných“ queer lidí. Když jsem se v rozhovorech na tuto skutečnost ptala participujících, nevěděli přesně, čím to může být způsobeno. Harper v rozhovoru přímo uvádí, že mu jí někdo řekl, že „barevní“ queer lidé nechtějí na Queer & Rebel přijít. Harper jako jeden z možných důvodů uvádí, že je Schwarzer Kanal příliš bílý“ a je zde příliš „bílá“ atmosféra.

„Jeden člověk mi řekl, že nechtějí přijít, tak já opravdu nevím. Možná je příliš ‚bílý‘ (Schwarzer Kanal – D.J.) nebo možná atmosféra je příliš ‚bílá‘.“ (Harper)

Je otázkou, co znamená, že Schwarzer Kanal je příliš „bílý“ a je na něm příliš „bílá“ atmosféra. Zda je to způsobeno tím, že otázky spojené s genderem a sexualitou jsou nahlíženy z „bílé“ perspektivy a není zde akcentovaný rozměr, o němž hovoří Collins (2005), či zda to může být spojeno i s tím, že v kolektivu Schwarzer kanalu nejsou žádní „barevní“ lidé nebo s tím, že lidé z kolektivu Schwarzer Kanal nemají tolik přátelských vazeb s „barevnými“ queer lidmi. Zároveň se nabízí otázka, do jaké míry zde nehraje určitou roli subkulturní zarámování Schwarzer Kanalu, které nemusí být „barevný“ queer lidem příjemné nebo ani dostupné. Na tyto otázky bohužel nemohu odpovědět, protože se mi nepodařilo kontaktovat žádné „barevné“ queer lidi žijící v Berlíně. Tyto otázky zůstávají výzvou pro mé budoucí zkoumání.

3.2.1.3. Shrnutí

Queeruption i Schwarzer Kanal představují nekomerční subkulturní queer prostory, které jsou utvářené na nehierarchických principech. Tyto prostory mají jak lokální, tak transnacionální rozměr. V případě Queeruption se jedná o krátkodobé ustavování queer prostoru, jehož charakter je utvářen v závislosti na sociopolitické situaci a konkrétním místě, kde se Queeruption koná. Queer prostor v podobě Queeruption je zároveň utvářen lidmi. Sdílení zkušeností a vytváření sociálních sítí mezi lidmi z různých zemí, k nimž v rámci Queeruption dochází, představuje transnacionální rozměr tohoto prostoru. Queer prostor v podobě Schwarzer Kanalu je spjat s konkrétním místem „wagenplatzu“, lidmi, kteří zde žijí, a lokální berlínskou radikální queer scénou. Transnacionální je tento prostor v tom smyslu, že zde bydlí lidé z různých zemí, zároveň na festivaly, které se zde pořádají, přijíždějí lidé z různých zemí a v neposlední řadě má Schwarzer Kanal mezinárodní podporu.

Queeruption je prostorem queer subkulturní produkce, avšak vysunutí na „okraj“ kulturní produkce, k čemuž zde dochází, nevychází ani tak ze strany majoritní společnosti, jako spíše ze strany radikálních queer lidí, kteří se staví kriticky vůči

majoritní společnosti a sami se určitým způsobem na „okraj“ vydělují. Nahlížíme-li na Queeruption optikou otevřenosti a uzavřenosti a s tím spojené dostupnosti, pak i přes různé snahy o větší otevřenost se tyto queer prostory jeví jako uzavřenější a pro některé lidi těžko dostupné. Jistou bariéru tvoří jednak subkulturní zarámování Queeruption, které nemusí být každému blízké. Zároveň způsoby, jakými jsou v rámci tohoto queer prostoru adresovány otázky spojené s genderem a sexualitou, mohou být „barevným“ queer lidem vzdálené či je mohou chápat jako dominantně „bílé“. Na Queeruption je většinou hlavním komunikačním jazykem angličtina, což pro lidi, kteří nehovoří dobře anglicky, může být též značná bariéra. Z rozhovorů s participujícími a pozvánek na jednotlivé Queeruption je patrná jistá reflexe těchto bariér a určitá snahy tyto bariéry prolamovat.

Schwarzer Kanal byl původně smíšený heterosexuální prostor, následně se z něho stal ženský a trans prostor, a ten se v průběhu let proměnil na queer prostor, kterým je Schwarzer Kanal dnes. Proměnu z ženského a trans prostoru na queer prostor můžeme číst jako kritiku redukcionistických a separatistických tendencí, s nimiž byl koncept ženského a trans prostoru spojen, a jako snahu otevřít tento prostor všem, kdo nezastávají homofobní, sexistické a rasistické názory. Kritika těchto tendencí, které se objevují v rámci radikálního kulturního feminismu a lesbického feminismu, ovšem neznamená, že by lidé ze Schwarzer Kanalu celkově zavrhnuli feministické myšlenky. Naopak v případě Schwarzer Kanalu můžeme hovořit o propojování queer a feministických myšlenek. Schwarzer Kanal se snaží být otevřeným prostorem. Lidé z kolektivu Schwarzer Kanal spolupracují s různými skupinami, snaží se komunikovat s lidmi z okolí a jsou otevření nově příchozím. Lidé, kteří zde chtějí bydlet se nemusí nutně identifikovat jako queer, je důležité, aby jim byla blízká koncepce Schwarzer Kanalu jako politického queer projektu. A zároveň ti, co se jako queer identifikují, nemusí být nutně neheterosexuální či trans lidé. I přes značnou otevřenost Schwarzer Kanalu na něj „barevní“ queer lidé příliš často nezavítají, což může být podobně jako u Queeruption způsobené subkulturním zarámováním tohoto queer prostoru a zároveň tím, jak se zde přistupuje k genderu a sexualitě.

3.2.2. Zvýznamňování pojmu queer

V této kapitole se zaměřím na zvýznamňování pojmu queer. Nejdříve krátce představím historický vývoj tohoto pojmu a jeho používání v českém veřejném diskurzu. Dále se budu věnovat úskalím, spojeným s používáním tohoto pojmu v lokálních kulturních kontextech. V kapitole Cesta ke queer představím stávání se queer jako určitý proces se specifickou historií. V následující podkapitole se zaměřím na tři roviny významu pojmu queer a v poslední podkapitole ukáži, že pojem queer se nutně nemusí vázat na sexuální identitu.

Pojem queer prošel v průběhu 20. století značným vývojem, původně tento pojem označoval „zvláštní, divné nebo dokonce podivínské chování“ (Sokolová 2001: 244) a často nabýval negativních konotací. Pojem queer začíná získávat nový význam v 80. letech v souvislosti s HIV/AIDS krizí a sílícím gay a lesbickým aktivismem a stává se z něj pojem vyjadřující hrdost a názor, že „rozdělení světa na ‚homosexuální‘ (neboli gay a lesbický) a ‚heterosexuální‘ je nedostačující s ohledem na rozmanitost sexuálních identit a komunit“ (Sokolová 2001: 244). V tomto smyslu pak termín queer funguje jako zastřešující pojem pro lidi, kteří se „chtějí odpoutat od kategorií a identit a snaží se přijmout sexualitu, která je proměnlivá a bez hranic“ (Sokolová 2001: 244).

V českém jazyce, jak poukazuje Sokolová (2001), je složité postihnout rozměr pojmu queer. Podle Sokolové se k němu asi nejvíce přibližuje výraz „teplouš/teploušský“. Pojem queer se do češtiny většinou nepřekládá, protože v češtině neexistuje výraz, který by byl ekvivalentní pojmu queer, a výraz „teplouš/teploušský“ plně neobsáhne rozměr tohoto pojmu a zároveň se k němu stále pojí negativní konotace. V českém veřejném diskurzu se tedy pojem queer používá v původním anglickém tvaru, avšak většinou ne jako zastřešující pojem pro lidi, kteří se vymezují vůči heteronormativnímu pojmání genderu a sexuality, ale jako zastřešující pojem pro LGBTI lidi či jako synonymum pro LGBT identity.

Z rozhovorů s participujícími vyplývá, že pojem queer se neetabloval všude. Dva participující, kteří se podíleli na organizování Queeruption v Barceloně (Nicola a Devyn), poukazují na to, že ve Španělsku se pojem queer nesetkal s příliš velkým přijetím. Podle nich lidé nerozumějí významu tohoto pojmu a nevědí, jak ho mají vztáhnout k tomu, v čem a co žijí. Vzpomínám si, jak mi jeden člověk, s nímž jsem se setkala na své cestě po stopách barcelonské Queeruption, řekl, že se neoznačuje za

queer, „protože by mu doma máma nerozuměla“. Zatímco když o sobě hovoří jako o „maricónovi“, „máma ví, o co jde“.

„Pokud vím, tak tady (ve Španělsku - D.J.) v podstatě neexistuje skupina, která by se označovala za queer. Trochu rozumím důvodům, proč slovo queer nebylo příliš akceptováno. Za prvé je to anglické slovo, je importované zvenčí a mnoho lidí vážně neví, co to má co společného s identitou tady.“ (Devyn)

„Slovo queer jsme neměli příliš rádi, protože je anglické a nikdo mu nerozuměl.“ (Nicola)

Jak Nicola, tak Devyn uvádějí, že jedním z důvodů, proč nebyl pojem queer příliš přijat, je fakt, že se jedná o anglický termín. V této souvislosti není bez zajímavosti, že termín gay, který je též anglického původu, ve Španělsku relativně zdomácněl. Podle Devyna se ovšem stal synonymem pro komercializovanou homosexuální identitu.

„Radikální gayové se neoznačují za gaye, ale za „maricóny“, což je spíš jako „faggot“¹⁴ nebo něco takového. (...) Ve španělštině bych řekl „maricón“ ne gay. Radikálnější „faggoté“, či jak tyto osoby nazvat, mají jasný postoj: ‚nejsem gay‘. Gay totiž symbolizuje komerční identitu.“ (Devyn)

Termín „maricón“ ovšem není synonymem pro pojem queer, používá se jako označení pro homosexuálního muže, který se vymezuje vůči konzumní LGBT kultuře. Výraz „maricón“ tedy na rozdíl od pojmu queer nevyjadřuje snahu rozměňovat kategorie spojené s genderem a sexualitou. To je též důvod, proč lidé, kteří se podíleli na přípravě Queeruption v Barceloně a následně uspořádali několik

¹⁴ Termín „faggot“ definuje Věra Sokolová ve svém Slovníku pojmů, který vypracovala k překladu knihy Vytoužená minulost: dějiny lásky a sexuality mezi osobami stejného pohlaví v Americe od příchodu Evropanů po současnost, následovně: „faggot, fag (buzerant, homouš, teplouš). V současnosti negativní, hanlivé označení muže homosexuála. V první polovině dvacátého století anglický výraz *faggot* neměl tak pejorativní konotace a používal se častěji než dnes“ (Sokolová, 2001: 233; zvýraznění v originále).

queer večerů, zvolili název Cafeta Desbiada¹⁵ nikoli Cafeta Maricón. Nicola též v rozhovoru uvádí, že se snažila prosadit používání výrazu „rarit@“¹⁶ jako ekvivalent pojmu queer, to se ale neujalo.

Překážkou pro „zdomácnění“ pojmu queer ovšem nemusí být jen jazyková bariéra a odlišný kulturní kontext, obtíže může působit i značná akademičnost tohoto pojmu. Giom, který se podílel na organizování Queeruption v Tel-Avivu, v rozhovoru uvádí, že v izraelském kontextu není úskalí se „zdomácněním“ pojmu queer spojeno s jazykovou bariérou, ale právě s akademičností tohoto pojmu.

„Problém s queer se netýká pouze slova, ale především toho, že toto slovo se stalo velmi intelektuálním. Na vysoké škole jsou to celé queer teorie. (...) A Izrael je velmi amerikanizovaný, takže slovo v angličtině není problém.“ (Giom)

Na bariéru mezi aktivismem a akademií jsem osobně narazila v počátcích výzkumu při sběru dat. V Barceloně se mnou několik lidí nechtělo dělat rozhovor s argumentem, že si nepřejí být součástí akademického výzkumu. Naproti tomu v Londýně, kde existuje určitá provázanost mezi lokální queer scénou a akademií, jsem se setkala s mnohem větší otevřeností. Taylor a Alex, s nimiž jsem dělala rozhovory v Londýně, byly dokonce rády, že tento výzkum dělám, že tak přispěji k rozšíření „queer archivu“. Právě queer archiv je jedním z míst, kde se může propojovat aktivistické úsilí s akademickým a vzájemně se obohacovat. Vytváření queer archivu není pouhým shromažďováním materiálů. Podle Halberstam queer archiv zahrnuje zvýznamnění queer subkultury, „vytváření kolektivní paměti a poskytnutí komplexního dokladu o queer aktivitách“ (Halberstam 2005: 170).

Ve Velké Británii ke snadnějšímu propojování radikální queer scény a akademie přispívá jednak skutečnost, že queer je angloamerický koncept, zároveň queer studia mají ve Velké Británii svou historii a navíc queer teorie vznikající ve Spojených státech jsou pro lidi z Velké Británie jazykově a kontextuálně dostupnější než pro lidi z jiných zemí. Pro etablování a používání pojmu queer v lokálních

¹⁵ Desbiada, jak mi Nicola vysvětlila, vyjadřovalo něco křivolakého, nerovného, ne zcela jasně definovaného. Vzhledem k tomu, že rozhovor probíhal v angličtině, charakterizovala Nicola výraz desbiada jako určitý protiklad vůči anglickému slovu „straight“ (přímý, rovný, jasný), které zároveň označuje heterosexuálně se identifikujícího člověka.

¹⁶ Výraz „rarit@“ bychom do češtiny mohli přeložit jako zvláštní člověk. Grafická značka „zavináče“ na konci slova, s jejímž používáním se můžeme setkat ve španělské autonomní levicové scéně, vyjadřuje snahu vymanit se z binárního rozlišování lidí na muže a ženy. V tomto kontextu zavináč na konci slova znamená též překračování binarity homosexuality/heterosexuality.

kontextech je tedy důležité nejen prolomení jazykových a kulturních bariér, ale též bariér mezi aktivismem a akademií.

3.2.2.1. Cesta ke queer

Většina lidí, s nimiž jsem dělala výzkumné rozhovory, se identifikuje jako queer. Výjimku tvoří Devyn, který preferuje neidentifikovat se, a Nicola, která sice je ochotná o sobě hovořit jako o queer, ale v praxi to příliš nedělá. Jednak vzhledem k lokálnímu kontextu a za druhé proto, že se nerada vtěšňuje do nějaké kategorie.

Velmi mne zaujalo, jak Alex a Harper ve svých rozhovorech popisují, že pro ně stávání se queer bylo určitým procesem, který měl svou specifickou historii. V této podkapitole bych se ráda věnovala právě těmto procesům a představila queer jako politickou pozici či identitu, k níž člověk může postupně „dospět“.

„Když jsem byla teenager, neidentifikovala jsem se jako queer, identifikovala jsem se jako bisexuální. (...) Když mi bylo 18 let, přestěhovala jsem se do Londýna a našla zde nějaké queer teenagery. Založili jsme skupinu, která se jmenovala Queerkids. V té době jsem byla taková jako: ‚hmm queer, moc nevím, co si s tímhle slovem počít‘, ale protože Queerkids znělo líp než LGBT teenagers, tak jsme si vybrali tohle jméno. Setkávali jsme se a něco podnikali, ale za rok jsme se rozpadli. (...) Potom jsem to trochu nechala spát, zapojila se do squatování, přímých akcí a ekologických věcí. (...) Slovo queer jsem znovu objevila, když jsem byla v Brixtonu a seznámila se s pár queer lidmi. Zjistili jsme, že máme něco společného. Myslím, že tam byla tenze mezi tím, odkud lidé přicházeli, jestli přicházeli z LGBT nebo odkudkoli. Pro mě je queer nejlepší slovo, protože je více inkluzivní. A dnes se už neoznačuji za bisexuální. Myslím, že tahle myšlenka je příliš nebezpečná, krom toho je docela bláznivá („crazy“ – D.J.), takže když musím, označuji sama sebe za pansexuální¹⁷.“ (Alex)

Jak Alex v rozhovoru vypráví, nejdříve se v období svého dospívání identifikovala jako bisexuální, tedy skrze jednu z dostupných a srozumitelných kategorií identity. Z jejího vyprávění je zřejmé, že si v té době se slovem queer příliš nevěděla rady. První setkání s pojmem queer tedy nemusí být váhavé jen vzhledem k tomu, že se jedná o anglické slovo a odlišný kulturní kontext, jak o tom hovoří Devyn a Nicola. Pojem queer zahrnuje různé významové roviny, které zpočátku nemusí být příliš dobře čitelné. Tuto váhavost může zastínit přitažlivost tohoto slova,

¹⁷ Jak na svém blogu uvádějí Queers United, pojem pansexualita vznikl spojením řecké předpony pan (všechno, veškerý) a slova sexualita. Za pansexuální se označují lidé, kteří jsou schopni se zamilovat do lidí všech genderů nezávisle na pohlaví (Queers United, 2008).

že „lépe zní“ a je tak říkajíc více „cool“ než zkratka LGBT. S tímto fenoménem, že jsou LGBT aktivity označovány za queer, protože to „hezky zní“ či „dobře vypadá“, se můžeme setkat docela často.

Kritika konceptu bisexuality, s nímž se v tomto úryvku z rozhovoru s Alex setkáváme, odkazuje k širší kritice heteronormativity. Koncept bisexuality, jak též ukazují v kapitole Binární opozice homosexualita/heterosexualita, totiž napomáhá udržovat heterosexualitu jako normu. Tvrzení Alex, že se v případě nutnosti označuje jako pansexuální, můžeme číst jako snahu nereprodukovat heterosexualitu jako normu. Koncept pansexuality se totiž na rozdíl od konceptu bisexuality, který se pohybuje v binárním rámci muž/žena, homo/hetero, snaží vykročit za rámec binární kategorizace lidí a zahrnuje též lidi, kteří se identifikují jako transgendeři, intersexuálové nebo se nechtějí vtěsňovat do žádné kategorie (Queers United, 2008). Avšak, jak sama Alex říká, nejvíce jí vyhovuje označení queer, protože se netýká pouze vyjádření sexuality a identity jako slovo pansexuální, ale prolínají se v něm různé významové roviny.

Podobně jako Alex se i Harper zpočátku identifikoval_a s jednou z kategorií identity, které mu_jí byly dostupné.

„Dlouhá léta jsem se identifikoval_a jako lesba, protože od svých jedenácti jsem se hodně zamilovával_a do holek nebo žen. Když jsem vyrostl_a, přečetl_a jsem si knihu, kde bylo napsáno něco, něco, něco lesba. A já si řekl_a: ‚aha, tak nejsem chladná, jsem jen lesba, jednoduchý, nemám srdce z kamene‘. Ale protože už jsem na tomhle světě nějakou dobu, měl_a jsem možnost poznat taky translidi a zamiloval_a jsem se jak do transmužů, tak do transžen. Někdy jsem se též zamiloval_a do gaye. (...) Už tedy nemohu říci: ‚Jsem lesba a hotovo‘. Není to pravdu. Prostě někoho miluji a dál to neřeším. Když je to člověk, co zasáhl mé srdce, tak je to člověk, co zasáhl mé srdce. Queer mi tedy více otevřelo city vůči mnoha dalším lidem. (...) Je skvělé, že mi otevřelo pohled a srdce, takže mám více lásky ve svém srdci. To je dobré.“ (Harper)

Způsob, jakým Harper vypráví, že v průběhu času „dospěl_a“ ke queer, je v mnohém jiný než u Alex. Harper proces stávání se queer popisuje jako postupné vymezování se vůči kategoriím identity, do nichž se nevešel_nevešla. Nejdříve se nevešel_nevešla do kategorie heterosexuální ženy a po té se nevešel_nevešla do kategorie lesba. V této perspektivě pak queer prezentuje queer pozici jako prostor otevřených možností, který je inspirativní a obohacující.

V této souvislosti je velmi zajímavé, že Harper se podle svých slov nevejde do kategorie lesba, ale na druhou stranu se tak v některých situacích pojmenovává.

„Identifikuji se jako queer a jako lesba a jako transgender a jako člověk z pracující třídy a jako umělecká osoba“ (Harper)

Zatímco pro Alex je víceméně nemyslitelné, aby se označila za bisexuální, používá Harper kategorie identity hodně kontextuálně. Je schopen_schopná o sobě hovořit jako o transgender osobě i jako o ženě.

„Opravdu se cítím ‚mezi‘ a vím, že vypadám ‚mezi‘ a můj hlas je ‚mezi‘.“ (Harper)

A o něco dále říká:

„Někdy v diskusích mohu být také žena, když vidím, že se dochází k sexismu ve vztahu ženám, potom se v tu chvíli identifikuji jako žena a bojuji proti tomu sexismu.“ (Harper)

Harper je schopen_schopná měnit identity v závislosti na kontextu, v němž se nachází. Ať už v závislosti na tom, jak se cítí, či vůči čemu se vymezuje. „Queer“ pro něj představuje prostor, který mu_jí to umožňuje.

Z úryvků rozhovorů s Harper a Alex je patrné, že queer jakožto identita není tak dostupná a jednoduše čitelná jako jiné kategorie identity (např. gay, lesba, bisexuál/bisexuálka). Člověk se k ní může dopracovávat skrze různé cesty i mnoho let.

3.2.2.2. Tři roviny pojmu queer

Většina participujících chápe pojem „queer“ jako neoddělitelně spojený s radikální queer politikou. Termín queer není v jejich pojetí pouze identitou či zastřešujícím pojmem pro LGBTI lidi a aktivity. Pro participující je pojem queer nejen identita, ale též politická pozice. Někteří jej chápou jako propojení sexuální a genderové identity s radikální politickou perspektivou a někteří k němu přistupují spíše jako k politické pozici než jako k identitě.

*„Identifikuji se jako queer. A co to znamená? ((lehce se usměje a zamyslí se)) Je to politická identita stejně jako sexuální identita. Je to prolínání těchto dvou věcí.“
(Taylor)*

„Pro mě je to více politická pozice. Trochu mě štve, že se queer redukuje na politiku identity.“ (Rowan)

„Není to pouze o tom, že se necítím jako muž nebo žena, queer pro mě zahrnuje různé politiky spojené s antifašistickými, antirasistickými, feministickými a anarchistickými tématy.“ (Reece)

V pojetí participujících má význam pojmu queer vždy nějaký odkaz k radikální queer pozici, která je konstruovaná v opozici vůči mainstreamové LGBT politice. Radikální queer politika, tak jak ji participující v rozhovorech definují, v sobě propojuje feministické, anarchistické a antifašistické myšlenky s kritikou heteronormativního uspořádání společnosti. V rámci této politiky nese pojem queer několik významů: za prvé, zpochybňuje normy spojené s genderem a sexualitou; za druhé, vymezuje se vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře a za třetí, nese kritiku mocenských struktur ve společnosti. Participující v rozhovorech tyto významy pojmu queer různě propojují.

Začněme první rovinou významu pojmu queer – zpochybňováním norem spojených s genderem a sexualitou. Pojem queer v této rovině vyjadřuje kritiku heteronormativity a s ní spojeného uvažování, které je založené na binárních opozicích žena/muž, homosexualita/heterosexualita. Tato rovina je velmi úzce spojena s třetí rovinou významu pojmu queer – kritikou mocenských struktur ve společnosti. V rozhovoru tyto dvě roviny provazuje například Rowan, který_ která pojem queer definuje jako:

„zpochybňování heteronormativity prostřednictvím odlišné sexuality a genderové identity a zároveň zpochybňování norem ve společnosti a kritiku hierarchií a nerovností, všechno tohle dohromady.“ (Rowan)

Taktéž Taylor chápe pojem queer jako:

„celkové zpochybňování binarity homosexualita/heterosexualita, lesba/gay, muž/žena zasazené do anarchistické politiky.“ (Taylor)

Termín queer tedy v těchto rovinách představuje možnost překročení identitních pozic založených na binárních vztazích muž/žen, homosexualita/heterosexualita a je spojený s širší kritikou mocenských struktur. Propojování těchto dvou rovin je charakteristické pro radikální queer politiku. Propojení kritiky genderového řádu, režimu povinné heterosexuality s anarchistickými a antifašistickými myšlenkami umožňuje zachytit jak velmi jemné mocenské dynamiky, tak strukturální fungování moci. Nahlížení na hierarchie a různé formy diskriminace ve vzájemných vztazích je jedním z nejpodnětnějších momentů radikální queer politiky. Skrze radikální queer optiku je možné odhalit témata a aspekty fungování moci, které často zůstávají neviditelné.

Vraťme se ještě k první rovině významu pojmu queer. V této rovině může pojem queer představovat prostor (či se k němu alespoň blížit) pro vyjádření vlastní genderové a sexuální identity, která překračuje normy spojené s genderem a sexualitou. Prostor, který umožňuje rozvíjet širokou paletu identit, a zároveň prostor, v rámci něhož se i lidé, kteří sebe nechtějí spojovat s nějakou konkrétní identitou, mohou cítit dobře.

„Cítím, že vstupuji do více než dvou genderů. Necítím se ani jako muž, ani jako žena. Nemám rád tyhle nálepky. Ale queer či transgender nejvíce odpovídá tomu, jak se cítím.“ (Reece)

„Preferuji se neidentifikovat. Nicméně queer politika svou kritikou týkající se genderu a identit, se nejvíce přibližuje k tomu, co cítím. Queer je mi svým dekonstruováním identit nebo možná ne nutně dekonstruováním identit, ale rozpouštěním celého rigidního uvažování o identitách opravdu blízké.“ (Devyn)

Pojímání queer jako prostoru pro vyjádření vlastní identity ovšem může vést k přehnanému individualismu. Na toto úskalí upozorňuje ve svém rozhovoru Rowan.

„Trochu mě štve, že queer redukuje na politiku identity. (...) Nebezpečí politiky identity spočívá v tom, že všechno zúží na jednotlivce: ‚jaký mám dnes gender, jak se pojmenovávám, kdo jsem, co dělám, já, já, já‘, což je podle mě spíš neoliberální.“ (Rowan)

V tomto ohledu může být propojování první a třetí roviny významu pojmu queer velmi přínosné. Může napomoci předcházet individualismu, k němuž chápání pojmu queer pouze v jeho první rovině, tedy jako vyjádření vlastní genderové a sexuální identity, může vést.

Druhá rovina významu pojmu queer je spojená s kritikou mainstreamové LGBT politiky a kultury. Této kritice se budu blíže věnovat v kapitole Mainstreamová LGBT kultura a politika z pohledu radikálních queer lidí. Na tomto místě se zaměřím na to, jak participující zvýznamňují pojem queer ve vztahu k pojmu gay.

„Pokud o někom hovořím jako o gayovi, odkazuji tím k určitému mainstreamu, k něčemu, co je zřejmě liberální a asi trochu politické. (...) Pokud o někom hovořím jako o queer, znamená to, že ten člověk je o něco více ‚multigenderový‘ (‚multigender‘, DJ) či je o něco více kritický vůči tomu, jak fungují gender a patriarchát a jak funguje společnost.“ (Alex)

Alex do značné míry konstruuje význam pojmu queer v opozici vůči pojmu gay. Pojem gay v jejím pojetí odkazuje k mainstreamové LGBT politice a kultuře. V jejím pojetí termín gay není označením pouze pro homosexuální muže, ale též pro lesby, bisexuální lidi a translidí, kteří svou identitou nijak „nevybočují“ z genderového řádu. Pojem queer pak nese význam odkazující jednak k genderové fluiditě a multiplicitě a zároveň ke kritice patriarchátu a celkově mocenských struktur ve společnosti.

Trochu jiné rozlišování mezi pojmy queer a gay používá v rozhovoru Giom.

„Pro mě obecně když mluvíme politicky o queer scéně a Queeruption a o tom všem, queer je jako být gay, ale politický. Jako být si vědom toho, kde jsi, kde jsou konflikty, v čem žiješ. Jsem gay, ale jsem proti manželství, jsem gay, ale jsem proti kapitalismu, což jsou pro většinu gay scény běžné věci – ‚chceme manželství a chceme kapitalismus a

chceme zábavu a chceme party a chceme si kupovat hezké oblečení a chodit do posilovny'. Každý, kdo není součástí tohoto průmyslu, je pro mě trochu queer. " (Giom)

Podobně jako pro Alex, i pro Gioma je queer spjato s kritikou mocenských struktur ve společnosti, zatímco označení gay nikoli. Gay je pro něho výraz identity, která je mnohdy komercializovaná a spojená s mainstreamovou homonormativní LGBT politikou. Termín gay v jeho pojetí označuje jak homosexuální muže, tak lesby, bisexuální lidi a trans lidi bez ohledu na to, zda nějakým způsobem „vybočují“ z genderového řádu či nikoliv. V jeho pojetí není termín queer spojený s genderovou fluiditou a multiplicitou, ale s kritikou kapitalismu, homonormativity a konzumního způsobu života. Pojem gay se v jeho pojetí významově překrývá s pojmem queer v tom smyslu, že člověk, identifikující se jako gay, může být zároveň queer, pokud je kritický vůči kapitalismu, homonormativitě a konzumnímu způsobu života. Navzdory tomuto překrývání nefunguje v Giomově pojetí termín queer jako zastřešující pojem pro LGBT lidi, protože ne všichni LGBT lidé jsou kritičtí vůči kapitalismu a homonormativitě.

3.2.2.3. Další možné významy pojmu queer

Se snahou nevnímat termín queer jako zastřešující pojem pro LGBTI se můžeme setkat nejen u radikálních queer lidí, ale i queer teoretiků a teoretiček. Například Alexander Doty ve své knize *Making Things Perfectly Queer* přistupuje k pojmu queer jako ke škále pozic, které jsou „ne-, anti-, kontra-heterosexuální“ (Doty, 1997: 3). Tato škála podle něho zahrnuje nejen gay, lesbické a bisexuální¹⁸ pozice, ale též „všechny jiné potenciální (a potenciálně neklasifikovatelné) neheterosexuální pozice“ (Doty, 1997: xvi). Podle Dotyho je důležité, aby se z queer nestal zastřešující pojem pro gay, lesbické a bisexuální pozice, pojem queer by totiž dle jeho názoru měl „zpochybňovat a zamlžovat naše chápání a používání sexuálních a genderových kategorií“ (Doty, 1997: xvii). Taktéž pro některé participující je pojem queer spojený s narušováním zaběhlé kategorizace genderu a sexuality, avšak na rozdíl od Dotyho, v jejich pojetí může queer zahrnovat i heterosexuální pozice.

¹⁸ O transgenderových a intersexuálních pozicích Doty explicitně nehovoří.

„Znám lidi, kteří se v sexuální rovině identifikují jako heterosexuální, ale kteří se považují za queer, protože sdílejí stejné hodnoty a stejnou politiku. A znám neheterosexuální lidi, kteří nejsou queer, protože pro ně je to opravdu pouze o sexu.“
(Luiz)

„Queer může zahrnovat mnoho sexualit a může zahrnovat i heterosexuální lidi. (...) Myslím, že je mnoho lidí, kteří se identifikují jako heterosexuální a kteří zároveň mohou být i transgender či kteří se považují za heterosexuální a praktikují BDSM sex a vyjadřují svou sexualitu opravdu velmi odlišnými radikálními způsoby.“ (Alex)

„Pro mě nebo pro nás (myslí tím kolektiv Schwarzer kanalu - D.J.) queer neznamená, že by lidé museli být gay, lesby či transgender, zároveň lidé, kteří zde bydlí, žijí převážně v heterosexuálních vztazích.“ (Reece)

Vzhledem k tomu, že je queer v rámci radikální queer politiky spojeno s problematizováním různých forem moci a útlaku, nabouráváním norem a překračováním genderových kategorií, mohou být queer i lidé identifikující se jako heterosexuální. Na druhou stranu homosexuální lidé nutně být queer nemusí. Tedy spíše než o zastřešujícím pojmu pro LGBTI můžeme v této perspektivě hovořit o queer jako o zastřešujícím pojmu pro lidi, kterým je blízká určitá politická pozice a kteří v rámci každodenního života nějakým způsobem svým chováním a uvažováním narušují normy spojené s genderem a sexualitou.

Jak poukazuje ve svém rozhovoru Alex, překračování norem v rámci sexuality nemusí být nutně spojeno s neheterosexuálními touhami a praktikami. Taktéž BDSM praktiky se vymykají představě „zdravé sexuality“ a jsou mnohdy označovány za perverzní a tudíž queer.¹⁹

¹⁹ BDSM praktiky provozují různí lidé a ne vždy jsou tyto praktiky konsensuálně vyjednávány. Ze strany radikálních queer lidí se proto ozývají značně kritické hlasy vymezující se proti tomu, že někteří lidé přenášejí nereflaktovaně dominantní vzorce chování, které jsou součástí BDSM praktik, do každodenního života. Pro mnohé radikální queer lidi mohou být BDSM praktiky označeny za queer pouze potud, pokud jsou konsensuální, jasně ohraničené a různé formy nadvlády a manipulace, jež jsou součástí BDSM, se nepřenášejí do každodenního života.

3.2.2.4. Shrnutí

Pojem queer prošel v průběhu 20. století značným vývojem, kdy z původně hanlivého označení se stal pojem odkazující k hrdosti. Způsob, jakým je (ne)používán, se může lišit v závislosti na jazyce a lokálním kulturním kontextu. Cesta ke queer může být různá, u někoho se může odvíjet od kritiky heteronormativity a mocenských struktur ve společnosti a u někoho může vycházet ze zkušenosti z každodenního života. Pojem queer může být nejen vyjádřením určité identity, ale též politické pozice. Pro participující je pojem queer neoddělitelně spjat s radikální queer politikou. V této souvislosti můžeme rozlišit tři roviny významu pojmu queer: 1. zpochybnění norem spojených s genderem a sexualitou, 2. vymezení se vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře, 3. kritika mocenských struktur ve společnosti. První rovina významu pojmu queer je úzce spojena s třetí rovinou. V těchto rovinách pojem queer představuje možnost překročení identitních pozic založených na binárních vztazích muž/žena, homosexualita/heterosexualita a je spojen s širší kritikou mocenských struktur ve společnosti. V první rovině může pojem queer představovat prostor pro vyjádření vlastní genderové identity. V této souvislosti se jeví jako velmi podnětné propojovat první a třetí rovinu významu pojmu queer. Toto propojování může napomoci předcházet individualismu, k němuž může chápání pojmu queer pouze jako prostoru pro vyjádření vlastní genderové a sexuální identity vést. Význam pojmu queer může být konstruován v opozici vůči významu pojmu gay. Zároveň se může pojem queer významově překrývat s pojmem gay. Avšak ani v jednom z těchto pojetí není pojem queer zastřešujícím pojmem pro LGBT lidi. Pojem queer v těchto pojetích funguje jako zastřešující pojem pro lidi, kterým je blízká určitá politická pozice a kteří v rámci každodenního života nějakým způsobem svým chováním a uvažováním narušují normy spojené s genderem a sexualitou. Vzhledem k tomu, že pojem queer může vyjadřovat určitou politickou pozici spojenou s kritikou heteronormativity, homonormativity a mocenských struktur ve společnosti, mohou i lidé, kteří se identifikují jako heterosexuální, být queer a zároveň ne všichni neheterosexuální lidé musí být nutně queer.

3.2.3. Mainstreamová LGBT kultura a politika z pohledu radikálních queer lidí

V první části této kapitoly se zaměřím na způsoby, jakými se participující vztahují k mainstreamové LGBT politice a kultuře a jaký obraz lidí z mainstreamové LGBT scény ve svých rozhovorech vytvářejí. V druhé části této kapitoly se budu věnovat otázce, jak se projevila kritika mainstreamové LGBT politiky a kultury na queer aktivitách, zejména pak na festivalu Queeruption.

Participující na LGBT politiku a kulturu nahlízejí značně kriticky. Jejich kritika se týká především vzrůstající komercializace mainstreamové LGBT kultury, v rámci níž se podle nich LGBT identity stávají předmětem konzumu. Participující se vymezují vůči homonormativě spojené s mainstreamovou LGBT politikou a v neposlední řadě se kriticky staví vůči mainstreamovému LGBT životního stylu a s ním spojené disciplinaci těla.

„Byla zde (v londýnské skupině Anarquist, z níž vzešla myšlenka Queeruption – D.J.) velká kritika mainstreamového LGBT hnutí a mainstreamové scény. Myšlenka, že musíš být velmi konzumní, musíš vypadat určitým způsobem, musíš si myslet určité věci a oblékat si určité věci pro potvrzení své identity. Zároveň to vypadalo, že mainstreamové gay hnutí žádá o právo být v armádě, právo na manželství, právo být bohatý a vydělávat peníze z gay byznysu. My (lidé z londýnské skupiny Anarquist – D.J.) jsme byli vůči tomu všemu kritičtí.“ (Alex)

„Vzrůstala nespokojenost mezi lidmi (myslí tím radikální queer lidi žijící v Londýně – D.J.) Skutečnost, že mainstreamová gay komunita je tak hodně komerční, to bylo opravdu velké, velké téma v té době. (...) Všechno se soustředilo jen na to být gay. To bylo to ústřední. Byli jsme (myslí tím radikální queer lidi žijící v Londýně – D.J.) přesvědčeni, že všechno směřuje jen ke konzumu a asimilaci a vytrácí se celá politická agenda.“ (Taylor)

Alex, Taylor a podobně i další participující vytvářejí obraz lidí, kteří jsou součástí mainstreamové LGBT scény, jako obraz těch, kteří se chtějí začlenit do majoritní společnosti; nezpochybňují heterosexuální normalitu a naopak vytvářejí soubor norem, jak by se měli LGBT lidé chovat a vypadat; a významnou měrou se podílejí na asimilaci a komodifikaci LGBT identit a způsobu života. Ve vztahu k obrazu lidí z mainstreamové LGBT scény vytvářejí participující obraz radikálních

queer lidí jako těch, kteří se z velké části nechtějí přizpůsobit homonormativním tlakům, a to ani co se týče jejich vzhledu, ani co se týče jejich způsobu života.

„LGBT agenda je často asimilační ve smyslu ‚akceptuje nás, akceptujte naši sexualitu ve vaší společnosti, legitimizujte nás‘. Hlavním cílem je právo na manželství, právo na důchod, celkově práva pro homosexuální lidi. Queeruption se staví kriticky vůči společnosti a spíše říká: ‚ne, chtěli bychom být mimo tuhle společnost, protože zpochybňujeme základy, na nichž je založena‘, takže to je hlavní odlišnost.“ (Rowan)

Participující vytvářejí obraz radikálních queer lidí jako těch, kteří se nedožadují přijetí do majoritní společnosti, a vyhovuje jim pozice na „okraji“ společnosti; obraz těch, kdo utváří vlastní sociální sítě a kulturní produkci, kteří nechtějí vstupovat do institucí jako je manželství či armáda a vymezují se vůči mainstreamovým LGBT organizacím a skupinám, které se o to snaží.

„Jsem gay, ale jsem proti manželství, jsem gay, ale jsem proti kapitalismu, což jsou pro většinu gay scény běžné věci – ‚chceme manželství a chceme kapitalismus a chceme zábavu a chceme party a chceme si kupovat hezké oblečení a chodit do posilovny‘.“ (Giom)

„Pokud já nebo někdo jiný ze Schwarzer Kanalu hovoří o queer, tak je jasné, že to musí být v politickém smyslu. My tady (v Berlíně – D.J.) máme Siegersaule, což jsou gay a lesbické noviny. Oni (lidé z redakce tohoto časopisu – D.J.) o sobě hovoří jako o queer, ale v podstatě jim jde o emancipaci žen-leseb, o to, aby mohly být ve vládě a zastávat vedoucí pozice. A někteří z nich bojují za to, aby gay a lesby mohli jít do armády a my (lidé ze Schwarzer Kanalu – D.J.) bojujeme proti armádě.“ (Harper)

„Na začátku prosadili (lidé z jedné mainstreamové gay organizace v Tel-Avivu – D.J.) změny v zákoně, ale teď je to hrůza. Spolupracují s armádou na přípravě gayů pro vstup do armády. To je poslední informace, co jsem z Izraele dostal. Lidé (myslí radikální queer lidi z Izraele – D.J.) z toho byli opravdu zděšení.“ (Giom)

Zejména pro radikální queer lidi žijící v Izraeli, kteří se vymezují vůči okupaci palestinských území, je otázka vstupu do armády velmi palčivá. Na přístupu k armádě, který participující v rozhovorech prezentují, můžeme vidět, že se radikální queer politika a mainstreamová LGBT politika nejenom míjejí a směřují každá jinam, ale že jsou vůči sobě v opozici.

Kritika mainstreamové LGBTI politiky nepřichází pouze ze strany radikálních queer lidí. Velmi kriticky se též k politice integrace staví Eike Stedfeldt, který ve svém článku *Zrušte gaye!* upozorňuje na to, že „samotné gay-hnutí zaměřené na integraci, pracuje na odstranění kategorie ‚gay‘, takřkajíc na heterosexualizaci homosexuálů/homosexuální sféry“ (Stedfeldt, 1998: 2; překlad Pavel Himl). Registrované partnerství a vůbec snahy přizpůsobit vztahy gayů a leseb normám heterosexuálního partnerství pak Stedfeldt (1998) chápe jako trojského koně, který vede k normalizaci gayů a leseb. Zároveň se kriticky vyjadřuje o úsilí německého Svazu gayů, aby gayové mohli vstupovat do armády a zastávat v ní vysoké hodnosti.

Kritiku heteronormativního partnerství a manželství, avšak z trochu jiného úhlu než u Stedfeldta, můžeme nalézt v prohlášení Marthy Ackelsberg a její partnerky Judith Plaskow „Proč se nevezmeme“. V tomto prohlášení autorky na jednu stranu kvitují, že gay a lesby mají možnost uzavírat manželské svazky, protože tak získávají právo, které jim bylo upíráno. Na druhou stranu jsou ovšem k instituci manželství kritické a v odmítnutí se vzít spatřují způsob, jak lépe obhájit představu diverzifikované společnosti, v níž by chtěly žít. V této souvislosti tvrdí: „Kdybychom se vzaly, přispívaly bychom ke společenské normě života v párech. Tahle norma marginalizuje svobodné lidi, svobodné rodiče, ovdovělé, rozvedené či lidi žijící v dalších netradičních uskupeních“ (Ackelsberg, Plaskow, 2010: 28). Podle nich by manželství nemělo být normativním ideálem, ale pouze jedním ze způsobů, jak přistupovat k intimnímu životu.

S kritikou mainstreamové LGBTI politiky se setkáváme též u Greta Christiny (1995). Ta v článku *„Bi Sexualita“* poukazuje na normalizační způsoby, jakými se některé bisexuální skupiny a organizace snaží bojovat proti bifobii. Tyto organizace a skupiny prezentují bisexuální lidi jako nepromiskuitní a monogamní a snaží se tak získat uznání majoritní společnosti. Podle Christiny (1995) ovšem „zaprodávají“ vlastní sexualitu a opětovně stigmatizují lidi, kteří jsou nemonogamní a preferují skupinový sex. Christina je přesvědčena, že bifobii je třeba konfrontovat, a neprezentovat bisexualitu tak, aby byla přijatelná pro majoritní společnost. Přestože považují koncept bisexualitu za omezující (protože dle mého názoru napomáhá udržovat heterosexuální jako normu), souhlasím s Christinou, že v boji proti bifobii, homofobii, ale též transfobii²⁰ je třeba obrátit debatu naruby. A to takovým

²⁰ Christina hovoří ve svém článku pouze o homofobii a bifobii.

způsobem, aby se v zorném poli místo těch, kteří neodpovídají heterosexuálnosti jakožto normě, octli ti, kdo mají homofobní, bifobní a transfobní názory. Tedy místo dožadování se o přijetí, s nímž je mnohdy spojená normalizace neheterosexuálního chování, problematizovat systém povinné heterosexuality.

Vraťme se zpátky k participujícím. Z rozhovorů vyplývá, že neheterosexuální lidé netvoří žádnou názorově homogenní skupinu. Snaha odlišit radikální queer lidi od těch, kteří se pohybují v mainstreamové LGBT scéně, se v rozhovorech projevuje rozlišováním na „my“ a „oni“. Na půdorysu této binární pozice participující konstruují obraz LGBT politiky a kultury, které vymezují jakožto mainstreamové. Lidé z mainstreamové LGBT scény jsou prezentováni jako ti „přizpůsobiví, konzumní, nekritičtí, homonormativní“, zatímco radikální queer lidé jsou prezentováni jako ti „nepřizpůsobiví, kritičtí, bojující proti homonormativitě a konzumu“. Dochází tak k homogenizaci obou skupin. Lidé z mainstreamové LGBT scény a radikální queer lidé ovšem netvoří dvě homogenní skupiny. V rámci těchto dvou skupin existují značné rozdíly. Dynamika „my“ vs. „oni“ a s ní spojená homogenizace obou skupin se v rozhovorech objevuje většinou pouze na místech, kde se participující vymezují vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře. Tam, kde participující hovoří pouze o radikální queer scéně, ji neprezentují jako homogenní, ale poukazují na různé rozdíly. Dynamika „my“ vs. „oni“, tak jak je v rozhovorech používána ve vztahu k lidem z mainstreamové LGBT scény, zároveň konstruuje opozici „my správní“ vs. „oni špatní“. V této souvislosti považuji za důležité poznamenat, že participující jsou v jiných částech svých rozhovorů kritičtí též k radikální queer scéně. Celkově tedy obraz radikální queer scény, který participující v rozhovorech vytvářejí, nevyznívá nijak heroicky, jak by se z tohoto vymezování vůči mainstreamovým LGBT mohlo zdát. Zároveň je otázka, do jaké míry se člověk může vyhnout jisté homogenizaci, když se chce vymezit vůči nějaké skupině lidí.

3.2.3.1. Reakce radikálních queer lidí na mainstreamovou LGBT politiku a kulturu

Kritika mainstreamové LGBT politiky a kultury se odrazila též na kulturní produkci radikálních queer lidí. Jak vyplývá z rozhovorů, koncem 90. let se v Londýně začaly pořádat první queer akce jako alternativa k londýnské Gay Pride, a tak též vznikla myšlenka festivalu Queeruption.

„Uspořádali jsme pár akcí, které byly alternativou k Pride. Od poloviny 90. let vzrůstala v rámci gay a lesbické scény nespokojenost s vývojem, který směřoval k mainstreamovému asimilačnímu hnutí. Myšlenka první Queeruption vzešla právě ze snahy radikalizovat queer.“ (Rowan)

„Myšlenka Queeruption vzešla z anarchistické skupiny, která se nazývala Anarquist a dělala protestní akce proti Pride. To bylo ještě v době, kdy Pride byla v Londýně zadarmo, potom ale začaly být v parku okolo festivalu ploty, takže se muselo vcházet branou do oploceného prostoru.“ (Alex)

„V roce 2000 a 2001 se londýnská Pride stala velmi komerční záležitostí. Byla obehnaná velkým plotem a když se člověk chtěl dostat dovnitř, musel zaplatit 30 liber. Tohle byl opravdu důvod pro to začít dělat alternativní akce, což jsme myslím dělali.“ (Rowan)

Na rozdíl od londýnské Gay Pride, která se na přelomu tisíciletí stala velmi komerčním festivalem se značně vysokým vstupným, byla Queeruption zdarma či za dobrovolný příspěvek. Velmi mne zaujalo, jak Alex i Rowan ve vzpomínkách na tuto dobu zmiňují, že festival Gay Pride byl oplocený. Jakoby tento plot v parku symbolizoval v jejich vzpomínkách bariéru mezi radikálními queer lidmi a lidmi z mainstreamové LGBT scény. Jakožto radikální queer festival v sobě Queeruption neodráží pouze kritiku komercializace mainstreamových LGBT aktivit a na ně navázaného průmyslu, ale celkově odkazuje k odlišnému chápání pojmu queer a queer politiky. Myšlenkou Queeruption je přistupovat k pojmu queer jako k určité perspektivě, v rámci níž se feministické, anarchistické a antifašistické myšlenky protínají s kritikou heteronormativity a homonormativity. Zároveň na některých Queeruption byl kladen důraz na to, aby otázky spojené s genderem a sexualitou byly nahlíženy v kontextu lokální situace. Takovým příkladem byla Queeruption v Tel-Avivu. Součástí této Queeruption byla demonstrace na podporu okupovaného palestinského obyvatelstva žijícího v Belínu. Zároveň se v rámci Queeruption konala palestinská party pro lidi z okupovaných území, kteří nějakým způsobem překračují normy spojené s genderem a sexualitou. Jak vyplývá z rozhovoru s Giomem, pro tyto

lidi je velmi složité se k překračování norem spojených s genderem a sexualitou v palestinské společnosti přihlásit a veřejně se scházet.

Kritika vůči mainstreamovým LGBT přerostla na některých Queeruption v otevřené protidemonstrace. Například právě v rámci Queeruption v Tel-Avivu, která se konala v době války Izraele s Libanonem, uspořádali radikální queer demonstraci vymezující se vůči mainstreamové LGBT manifestaci, která se konala opodál. Důvodem této demonstrace nebyla pouze kritika mainstreamové LGBT politiky a mainstreamového LGBT životního stylu, ale též kritika jejich podpory Izraele ve válečném konfliktu.

„Nakonec Gay Pride zrušili, ale protože chtěli něco udělat, tak udělali takovou manifestaci uprostřed parku. Byla válka s Libanonem, většina našich hesel byla antimilitaristická a protiválečná, vyjadřující propojení mezi queer a antimilitarismem. Skončilo to samozřejmě dost násilně díky izraelské policii. (...) Lidé byli zadrženi, zbiti, ne moc, ale dost na to, aby se lidi z Evropy cítili ve stresu.“ (Giom)

Jak vyplývá z rozhovoru s Giomem, cílem této demonstrace bylo propojit kritiku heteronormativity s kritikou zbrojení a válčení. Proti této protidemonstraci ale razantně zakročila policie, která nejen demonstrující pozatýkala, ale též je fyzicky napadala.

Jiným příkladem demonstrace vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře byla demonstrace, která se uskutečnila v rámci Queeruption v Barceloně. Tato demonstrace proběhla v tzv. Gay-xample, což je LGBT čtvrť²¹ v Barceloně. Důvodem této demonstrace bylo poukázat na vzrůstající komercializaci a komodifikaci mainstreamové LGBT scény. Tato demonstrace byla značně rozporuplná. Z rozhovoru s Nicolou vyplývá, že během samotného plánování demonstrace se střetávaly dva přístupy, jak se vztahovat k lidem žijícím této čtvrti.

„Na jednu stranu to bylo: ‚příšerná Gay-xample a pojd’me to tam všechno rozbít‘ a na druhou stranu: ‚dobře, děláme demonstraci, kde bude hodně lidí, udělejme něco pozitivního‘.“ (Nicola)

²¹ Používám zde označení LGBT, abych se nedopouštěla zneviditelňování nějaké skupiny lidí, avšak považuji za důležité poznamenat, že tzv. Gay-xample je bydlištěm především bohatých homosexuálních mužů. Vzhledem k tomu, že tito lidé většinou nemají děti a zároveň jsou to muži, tedy na pracovním trhu mají povětšinou vyšší platové ohodnocení, disponují mnohdy značným finančním kapitálem.

Tyto rozdílné přístupy, kdy jeden byl více informační a druhý více konfrontační, se projeví též v průběhu demonstrace. Jedna část demonstrujících rozdávala letáky a vyzývala lidi, kteří zde bydlí, k diskusi, zatímco druhá část po nich házela balónky s vodou.

„Takže některý lidi rozdávali letáky a některý házeli balónky.“ (Nicola)

Nutno dodat, že celá demonstrace skončila potyčkou s ochrankou jednoho gay hotelu a několika zadrženými na policejní stanici. Tato demonstrace ovlivnila následný průběh barcelonské Queeruption a rozdělila lidi, kteří se jí účastnili. Někteří lidé byli vůči demonstraci velmi kritičtí, někteří se snažili pomoci zadrženým a vyjádřit jim solidaritu a někteří se chtěli dál bavit a nezatěžovat se politikou.

„Barcelona byla trochu extrémní. Vyšli do ulic (část lidí, co se účastnila barcelonské Queeruption – D.J.), šli do gay čtvrti a někteří z nich byli dost mimo a začali rozbíjet budovy v gay čtvrti s tím, že ‚jsme proti gay asimilaci a tohle je logický výsledek‘. Cítil_a jsem, že tam musíme jít (Rowan a jeho_její přátelé, co byli na barcelonské Queeruption – D.J.) a ozřejmit, že tohle opravdu není to, kde chceme být, že nechceme bojovat s LGBT lidmi. Oni tady nejsou tím opravdovým nepřítelem. A to, že s nimi nesouhlasíme, neznamená, že je budeme fyzicky napadat.“(Rowan)

Komentář Rowan k demonstraci v Barceloně uvádím na tomto místě především ze dvou důvodů. Za prvé jasně ukazuje, že ne všichni na barcelonské Queeruption souhlasili se způsobem, jakým se někteří lidé na demonstraci vymezovali vůči lidem z mainstreamové LGBT scény. Za druhé hlas Rowan je hlas člověka, který se podílel na několika queer akcích, které byly alternativou vůči Gay Pride v Londýně. Je to hlas člověka, který je velmi kritický k lidem z mainstreamové LGBT scény, avšak nevidí v nich úhlavního nepřítele. Přístup Rowan v sobě zahrnuje komplexnější kritiku mocenských struktur, kterou by dle mého názoru měli radikální queer lidé brát vždy v potaz při své kritice lidí z mainstreamové LGBT scény.

3.2.3.2. Shrnutí

Participující se v rozhovorech staví značně kriticky k mainstreamové LGBT politice a kultuře. Vytvářejí obraz lidí z mainstreamové LGBT scény jako těch přizpůsobivých, kteří se podílejí na komercializaci, komodifikaci a normalizaci LGBT identit. V opozici vůči tomu vytvářejí obraz radikálních queer lidí, kteří se nechtějí přizpůsobit homonormativním tlakům a chtějí vytvářet vlastní sítě a nekomerční kulturní produkci. S touto homogenizací se můžeme v rozhovorech setkat na místech, kde se participující snaží vymezit vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře. Na jiných místech, kde hovoří pouze o radikální queer scéně, poukazují na různé rozdíly v této scéně a staví se k ní v určitých ohledech kriticky.

Potřeba vymezit se vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře se na některých Queeruption projevila v podobě pouliční demonstrace. Důvody organizování těchto demonstrací byly různé. Pro demonstraci v Tel-Avivu bylo klíčové propojit kritiku heteronormativity s kritikou zbrojení a celkově se vymezit vůči válečnému konfliktu. Cílem demonstrace v Barceloně bylo poukázat na vzrůstající komercializaci a komodifikaci místní LGBT scény. Barcelonská demonstrace, v rámci níž se střetly různé přístupy, jak se kriticky vymezit vůči mainstreamové LGBT scéně, je dobrým příkladem toho, že radikální queer lidé netvoří homogenní skupinu.

3.2.4. Prolínání queer a feministických myšlenek

Rámec této kapitoly tvoří téma prolínání queer a feministických myšlenek v každodenním životě. V rozhovorech jsem identifikovala tři roviny, v nichž se u participujících prolínají queer a feministické myšlenky v rámci každodenního života: „osobní je politické“, vztahování se k vlastnímu tělu a vyjednávání transgender pozice. Tyto roviny jsou vzájemně úzce provázány. Kapitola je strukturována do tří podkapitol. V první podkapitole se zaměřím na genderovou reflexi v každodenním životě. V druhé podkapitole se budu věnovat otázce vztahu k vlastnímu tělu a ve třetí podkapitole se budu zabývat tím, jak participující vyjednávají svou transgender pozici v každodenním životě. Ve všech těchto případech se jedná o to, jak participující v rozhovorech prezentují, že se v rámci každodenního života chovají.

3.2.4.1. Genderová reflexe

Výrok „osobní je politické“ se stal heslem pro druhou vlnu feminizmu, kdy feministické myslitelky a aktivistky v reakci na první vlnu feminizmu poukazovaly na to, že k rovnosti mužů a žen nestačí pouze volební právo a přístup ke vzdělání, o nějž bojovaly ženy v první vlně feminizmu. Feminismus druhé vlny, jak píše Hana Havelková (2002), „usiluje o nové sblížení veřejné a soukromé sféry a odmítá omezení, že by se veřejné záležitosti měly týkat jen toho, co pod ně bylo v minulosti zahrnuto“ (Havelková, 2002; [cit. 30. srpna 2010]). Feministické myslitelky a aktivistky zdůrazňovaly, že sociální procesy, které jsou řazeny do soukromé sféry, jsou též politické a měly by se stát předmětem veřejné diskuse.

Vzhledem k tomu, že žijeme stále ve společnosti, která je prodchnuta genderovými stereotypy, v rámci nichž dochází k diskriminaci lidí na základě jejich anatomického uspořádání těla, sexuální a genderové identity, rasy, etnicity, věku a fyzické a psychické zdatnosti, považuji heslo: „osobní je politické“ za velmi aktuální. Mimo jiné též odkazuje k reflexi našeho každodenního chování a myšlení z genderové perspektivy. Tato reflexe může probíhat jak na úrovni individuální, tak na úrovni kolektivní. O individuální genderové reflexi se v rozhovoru zmiňuje Giom.

„Zpětně jsem přemýšlel, jestli jsem se z genderového hlediska choval v pohodě, jestli jsem někoho neutlačovat. Tohle (zda se choval genderově korektně – D.J.) není nikdy jisté. Myslím, že to není ani tak otázka jednotlivce, ale otázka vytváření společné dohody, společného základu („ground“ – D.J.) s lidmi, s nimiž člověk žije.“ (Giom)

Giom v tomto úryvku přichází s dvěma důležitými tvrzeními. Za prvé, že nikdy není zcela zaručené, že se budeme chovat genderově korektně, tedy že v rámci každodenního života nebudeme reprodukovat genderové stereotypy, a za druhé, že genderová korektnost je především otázkou společné dohody. Genderová korektnost je tedy v jeho pojetí vyjednávaná a vychází ze společné dohody mezi lidmi. Ovšem to, že se dohodneme na nějakých pravidlech, ještě neznamená, že je budeme dodržovat. Vzhledem k tomu, že jsme v průběhu socializace internalizovali a naturalizovali mnohé genderové stereotypy, nemůžeme nikdy zcela vyloučit, že je nebudeme v každodenní interakci s druhými lidmi reprodukovat. Samotná kritika genderového řádu totiž nezaručuje, že se budeme v každodenním životě chovat genderově korektně. Zároveň vzhledem k internalizaci a naturalizaci genderových

stereotypů může docházet k tomu, že budeme k jejich reprodukování „slepí“. V tomto ohledu se pak jeví jako velmi podnětná genderová reflexe na kolektivní úrovni. O kolektivní reflexi mluví v rozhovoru Harper.

„V každodenním životě by všichni lidé (myslí tím lidi na Schwarzer Kanalu – D.J.) měli rozeznat své vlastní sexistické a rasistické chování. A pokud jsme ve skupině, kde všichni souhlasí s tím, že se budou snažit se tohoto chování zbavit, tak si v tom (aby se nechovali sexisticky a rasisticky – D.J.) potom můžeme vzájemně pomáhat. (...) Nespadli jsme z měsíce, máme všechny tyhle stereotypy v sobě a musíme se naučit je nepoužívat a měnit sami sebe. Když se více změníme uvnitř, můžeme potom měnit i své okolí.“ (Harper)

Harper tuto reflexi nevztahuje pouze na stereotypní chování spojené s genderem, ale též s rasou. Toto propojování považuji za důležité, protože umožňuje reflektovat různé mocenské dynamiky. Harper chápe kolektivní reflexi jako něco vyjednávaného a předkládá ji jako vzájemnou pomoc. Přístup Harper ke kolektivní reflexi můžeme číst jednak jako snahu vzájemně se rozvíjet a zároveň jako snahu společně bojovat proti rasismu a sexismu. Současně z přístupu Harper jasně zaznívá aktivistický apel, že pokud chceme něco měnit, měli bychom začít u sebe.

Snaha nereprodukovat fungování genderového řádu v rámci každodenního života může mít různé podoby. V souvislosti s životem na Schwarzer Kanalu zmiňuje Giom zvyšování genderové senzitivity a Harper hovoří o nabourávání konceptu genderově podmíněné dělby práce a rotování funkcí.

*„Myslím, že je to o tom nic moc nepředpokládat, což pro mě byl proces. Nepředpokládat, kdo má jaký gender a zda vůbec má jasný gender“.
(Giom)*

„Každý člověk bez ohledu na jeho pohlaví či gender musí uklízet, zajišťovat jídlo, vařit atd. (...) Je opravdu důležité, že měníme své role, že nevytváříme další komunitu, kde jeden člověk pořád vystupuje na pódium, další pořád dělá rozhovory a další pořád uklízí. Je třeba, aby více či méně všichni vystupovali na pódiu a dělali rozhovory.“ (Harper)

Z rozhovorů s Harper a Giomem je patrné, že lidé z kolektivu Schwarzer Kanal se snaží propojovat feministické a queer přístupy k genderu v každodenním životě. Ve snaze nevtěšňovat lidi do genderových kategorií na základě toho, jak vypadají či jak se chovají, můžeme vidět odkaz ke queer politice. Ve snaze

nereprodukovat genderově podmíněnou dělbu práce a rotovat funkce, aby nedocházelo ke vzniku tokenů či tokenek, můžeme vidět odkaz k feministické politice.

3.2.4.2. Vztah k vlastnímu tělu

Další rovinu, v rámci níž můžeme sledovat prolínání queer a feministických přístupů, představuje vztahování se k vlastnímu tělu. Určitý feministický přístup k tělu můžeme nalézt v rozhovoru s Rowan a Alex.

„Když jsem byla teenager, vědomě jsem se opravdu snažila milovat své tělo, ať už bylo jakéhokoli tvaru. Kromě období, kdy jsem byla velmi mladá, jsem vždy byla velmi kritická k ideálu krásy a neholila jsem si nohy.“ (Alex)

„Narodil_a jsem se do biologicky ženského těla a má genderová identita je butch, takže jsem maskulinní osoba ženského pohlaví. Nemám pocit, že bych nenáviděl_a své tělo, mám své tělo rád_a. Zároveň jsem feministka. Takže se mi docela líbí ta myšlenka, že na jsem na správné straně spektra, ale zároveň mám rád_a maskulinní části svého těla.“ (Rowan)

Jak Alex, tak Rowan zdůrazňují pozitivní vztah ke svému tělu bez ohledu na to, zda odpovídá či neodpovídá normativnímu ideálu krásy. Snaží se tak zpochybnit představu, že lidé, jejichž tělo se neblíží ideálu krásy, musí ke svému tělu cítit nenávisť. Zároveň v neholení nohou, o němž hovoří Alex, a v rozvíjení maskulinní reprezentace těla, o kterém mluví Rowan, můžeme vidět snahu nabourávat normativní ideál krásy v rámci každodenního života. Emancipovaný vztah k vlastnímu tělu a kritika normativního ideálu krásy dle mého názoru jasně odkazuje k feministickým přístupům k tělu.

U Rowan se feministický přístup k tělu prolíná též s určitým queer přístupem k tělu. Tento queer přístup k tělu je velmi úzce spojen s reprezentací ženské maskulinity, která je „heteronormativními a homonormativními kulturami považovaná za patologický znak chybné identifikace a nepřizpůsobivosti“ (Halberstam 1998: 9). Na rozdíl od toho Halberstam chápe ženskou maskulinitu jako „queer pozici subjektu, která může úspěšně zpochybnit hegemonické modely genderové konformity“ (Halberstam 1998: 9). Pro Rowan je ženská maskulinita nejen

reprezentací její butch identit, ale též způsob, jak nabourávat genderové stereotypy spojené s vizáží.

„Někdy pracuji na tom, abych se vizuálně stal_a více maskulinní a mátl svět okolo tím, jaký mám gender, jaký gender prezentuji. Rád_a prezentuji maskulinní gender s ženským tělem „vespod“ („underneath“ – D.J.).“ (Rowan)

Na tomto úryvku z rozhovoru s Rowan vidíme, že se aktivně snaží rozvíjet svou ženskou maskulinitu a vytvářet alternativní maskulinity. V tomto ohledu považují ženské maskulinity za velmi podnětné, protože umožňují denaturalizovat dominantní maskulinitu v rámci každodenního života.

V souvislosti s posilováním maskulinní reprezentace těla hovoří Rowan o tom, že „butch“ a „boy-dykes“²² jsou ve zhruba věku třiceti let postaveny před dilema, jak se vypořádat s tím, že jejich tělo začíná vykazovat určité femininní rysy a začíná být pro ně složitější prezentovat maskulinitu na úrovni těla. Toto dilema pak některé „butch“ a „boy-dykes“ řeší tím, že se rozhodnou pro operativní změnu.

„Pro „butch“ či „boy-dyke“ je to zajímavé dilema, když už jim není čerstvě dvacet. Když je ti čerstvě dvacet, můžeš se společnosti snadno prezentovat jako kluk, ale když je ti třicet, začíná být zřejmé, že jsi biologicky žena. A tohle většinou nastoluje pro člověka, který chce prezentovat maskulinní gender, dilema. Někteří lidé se rozhodnou pro operativní změnu a někteří světu raději dále prezentují „ženský butch gender“ („butch female gender“ – D.J.).“ (Rowan)

V této souvislosti mi na mysl vytanula otázka, kterou položila Halberstam v rámci své přednášky na katedře Genderových studií²³: „Jak souvisí vzrůstající počet operativních změn pohlaví či určitých částí těla se vzrůstající dostupností technologie k této změně?“ Zároveň dle mého názoru vyvstávají další otázky: kam vzrůstající dostupnost technologie posouvá význam žití queer identity; zda se tím nevytrácí určitý subverzivní potenciál, který queer ve smyslu vzdorování ideálu krásy a normalizaci těla má; do jaké míry vzrůstající dostupnost technologie nepřispívá k vytváření nových ideálů krásy spojených s reprezentací ženské maskulinity. Zároveň v případě, že se operativní změna týká celkově změny pohlaví, je otázka, do

²² Internetový slovník Sex-Lexis charakterizuje boy-dyke jako chlapecky vyhlížející lesbu.

²³ Přednáška se uskutečnila v říjnu roku 2009 v rámci kurzu GLBT filmová studia v transnacionální perspektivě.

jaké míry tím nedochází k zasazení „těch podivných“ do binárního rámce muž/žena a potažmo k reprodukci heteronormativního uvažování.

Jsem daleka toho volat po nějakém „přirozeném“ vývoji těla a nahlížet na lidi, kteří se rozhodnou pro hormonální terapii či změnu určitých tělesných partií, jako na „produkty medicíny“. Takovýto pohled považuji za značně objektivizační a homogenizující. Přesto je mi osobně bližší snaha udržovat si pozitivní vztah ke svému tělu a vyjednávat svou „podivnost“ navzdory věku, jak o tom hovoří Rowan.

„Nechci operativní změnu, nechci operativní změnu na muže. Zajímám se o to, jak zvýšit hladinu testosteronu či jak zvýšit svou maskulinitu pomocí přírodního homeopatického čaje, ale o operativní změnu ne. A potom je tady samozřejmě zdravotní otázka týkající se operativní změny. Jde o to zůstat pozitivní ke svému tělu. Zůstat zdravý a neničit své tělo jenom kvůli prezentování extrémnějšího genderu či cokoli.“ (Rowan)

V jejím zdůrazňování pozitivního přístupu k vlastnímu tělu, snaze nepodléhat určitému ideálu krásy spojenému s ženskou maskulinitou a snaze vyjednávat svou „podivnost“ můžeme sledovat propojování feministických a queer přístupů k tělu v rámci každodenního života. Zároveň kritika hormonální terapie, o níž Rowan hovoří, odkazuje k obecné snaze radikálních queer využívat především možnosti alternativní medicíny.

S jiným queer přístupem k tělu se můžeme setkat v rozhovoru s Harper.

„Někdy cítím, že mám ženské tělo, někdy cítím, že mám mužské tělo, a někdy se opravdu cítím ‚mezi‘. Někdy cítím svá prsa a někdy ne.“ (Harper)

Harper popisuje svůj vztah k tělu jako velmi proměnlivý a v pohybu. V této souvislosti považuji za velmi zajímavé, jak Harper zmiňuje, že někdy cítí svá prsa a někdy ne. Je otázka, nakolik tento pocit vzniká v závislosti na tom, jak ke svému tělu přistupuje, a nebo naopak, zda se její přístup k tělu mění v závislosti na tom, jak se cítí. Bohužel jsem tuto otázku Harper v průběhu rozhovoru nepoložila, takže na ni v tuto chvíli nemohu odpovědět.

Naopak Taylor ve svém rozhovoru říká, že má ke svému tělu poněkud rigidnější vztah.

„Přestože jsem politicky hodně pro fluiditu. Nemám fluidní sexualitu a ani můj vztah k tělu není fluidní. Mám docela rigidní praktiky. Moje identita není rigidní ve smyslu, že by byla šedivá. Vyjadřuji se mnoha způsoby, ale nevěřím tomu, že každý musí být neustále fluidní.“ (Taylor)

Podstatné tedy dle mého názoru je, že lidé nemusí mít nutně fluidní vztah k tělu a sexualitě, a přesto mohou sami sebe zažívat různými způsoby. Vzhledem k tomu, že svůj gender vytváříme kontextuálně ve vzájemné interakci s druhými lidmi, není naše genderová identita něčím stálým, ale je neustále v pohybu, což nám mimo jiné též umožňuje, abychom zažívali sami sebe různým způsobem.

3.2.4.3. Vyjednávání transgender pozice

Třetí rovinou, kterou můžeme v rozhovorech sledovat, je prolínání queer a feministických myšlenek v rámci každodenního života. Nazvala jsem ji vyjednávání transgender pozice. Tuto rovinu ve svých rozhovorech zmiňují Harper a Reece. Harper hovoří o tom, že se někdy cítí více jako muž a někdy více jako žena. Říká, že pokud se cítí více jako muž, tak je více zdvořilá a příjemná, zatímco pokud se cítí více jako žena, tak je víc ostrá, rázná a dává průchod svému hněvu.

„Když se cítím více jako muž, tak jsem opravdu více milý_milá, protože jsem dlouhá léta feministka, naučila jsem své kluky být dobrými muži a někdy, když se cítím jako žena, nejsem tak zdvořilá. Možná je to i tím, že jsem feministka, že si říkám: ‚v pohodě drahoušku, dělej si, co chceš, neomezuj se‘. Ale když se cítím jako muž, tak opravdu musím být víc zdvořilý_á. (...) Když se cítím jako žena, mám opravdu velkou pusu a o zdvořilost se nestarám, jsem opravdu ‚vrrr‘. Mužská část je opravdu mnohem pozornější, mnohem milejší, mnohem pomalejší. Mužská část se hodně ptá, co je ti příjemné, co chceš, nemusíš nic dělat. Myslím, že je dobré být feministkou zároveň s mužskou mocí.“ (Harper)

Je velmi zajímavé, jak Harper říká, že naučila své „kluky“ být dobrými „muži“. Můžeme to číst jako doklad toho, že se aktivně podílí na vytváření své maskulinity, kterou na základě feministické kritiky konstruuje jako vnímavou, pozornou a chápavou. V této souvislosti vzniká otázka, zda to, že se jako „muž“ chová více vlídně, není způsobeno též i tím, že jako „muž“ získává jistou mocenskou pozici, kterou, pokud se cítí více jako „žena“, nemá a musí o ni bojovat. Přestože se

u Harper nejedná o konstrukci dominantní maskulinity, ale určité transgender maskulinity, je dle mého názoru konstrukce této maskulinity spojena s určitou mocenskou dynamikou. Tím nechci implicitně konstruovat různé femininity jako bezmocné, jsem přesvědčena, že konstruování femininit může být též spojené s určitými mocenskými dynamikami, avšak jinými než v případě maskulinit. Zároveň nechci konstruování femininit automaticky spojovat s kategorií žena. Můj názor, že konstrukce transgender maskulinity je spojena s určitou mocenskou dynamikou, potvrzuje i Harper, který_ která přítomnost moci připouští. Avšak na rozdíl od Harper, který_ která hovoří o „mužské moci“, si myslím, že konstruování maskulinit nemusí být nutně spojené s kategorií muž. V tomto ohledu se pak jeví jako podnětná feministická kritika dominantních maskulinit. Transgender lidem, kteří se ztotožňují s touto kritikou, může napomoci, aby své maskulinity vytvářeli takovým způsobem, aby nikoho neutlačovali.

Vyjednávání transgender identity v rámci každodenního života ovšem není vždy jednoduché. Harper v této souvislosti zmiňuje příklad s veřejnými záchody.

„Pořád mám problémy, když jdu na veřejné záchody. Nechtějí mě pustit na dámské záchody, následuje diskuse a někdy jdu na pánské záchody a někdy opravdu bojuji o to, abych mohla jít na dámské záchody.“ (Harper)

Taktéž Halberstam (1998) má podobnou osobní zkušenost. Když letěla přednášet do Minneapolis, na letištních záchodech na ni nějaká žena zavolala ochranku s tím, že je na „špatných“ záchodech. Tato genderová kontrola podle Halberstam odkazuje k širšímu „záchodovému problému“, kdy se „genderově neurčitá osoba nejdříve jeví jako ne-žena („Jste na špatných záchodech!“), ale potom se projeví jako něco ještě víc děsivého, ne-muž („Ne, nejsem“, řečeno hlasem, který je rozpoznán jako ne-mužský)“ (Halberstam 1998: 21).

Jsou ale i situace, kdy vyjednávání transgender pozice může být i docela milé. V této souvislosti Harper zmiňuje rozhovory s dětmi, které jsou zvědavé a dají Harper prostor pro sebevyjádření.

„Velmi rád_a o tom mluvím s dětmi. Oni jsou opravdu upřímné a říkají: ‚ty jsi muž‘ a já říkám: ‚víš to jistě?‘ ‚Jo, trochu jistě. Ale kdo teda jsi?‘ A já potom řeknu, že se cítím být ‚mezi‘. Vypadám ‚mezi‘ a můj hlas je ‚mezi‘. Takže děti se mohou

rozhodnout, co chtějí vidět a co ne. Když přijdou a řeknou: ‚ty jsi muž‘. Řeknu jim: ‚nejsem, ale pokud mě chceš jako muže vidět, tak to tak dělej. Nemohu změnit tvůj názor.‘ (Harper)

Z toho úryvku je zřejmé, že pro Harper není při vyjednávání transgender pozice zcela ústřední ani tak to, aby ho_ji lidé nakonec začali vnímat tak, jak se vnímá on_ona sám_sama, ale aby mu dali prostor, aby se mohl_mohla definovat sám_sama. Tento přístup můžeme číst jako snahu nenechat se objektivizovat okolím a vztahovat se k němu z pozice subjektu.

Harper svou transgender pozici charakterizuje jako bytí „mezi“. Jak můžeme vidět na tomto úryvku, bytí „mezi“ není otázkou pouze vnitřního pocitu a vizuální reprezentace, ale též tónu hlasu. Podle Věry Sokolové (2003), „je ‚mezi‘ sice novým prostorem, ale stále se jedná o přestupní stanici mezi dvěma vyhraněnými body, kde naprosto zásadní roli hraje podstata mužství a ženství, ukotvená v konformitě a konsensu, že rozdíl mezi mužem a ženou sídlí v pohlavních orgánech“ (Sokolová 2003: 86). Myslím si, že je poněkud zjednodušující chápat transgender identity pouze jako prostor „mezi“. Transgender identity můžeme dle mého názoru chápat též jako vykročení „za“ binární rozlišování lidí na muže a ženy. Takto o tom hovoří Reece.

„Cítím, že vstupuji do více než dvou genderů. Necítím se ani jako muž, ani jako žena.“ (Reece)

V tomto smyslu mají dle mého názoru transgender identity potenciál narušovat binární rozlišování lidí na muže a ženy a potažmo tak nabourávat heteronormativní způsoby uvažování.

Přestože se Harper cítí „mezi“, v situacích, kdy se někdo chová sexisticky, se označuje za ženu a bojuje proti této diskriminaci. Toto jednání Harper můžeme číst jako využití strategického esencialismu, o němž hovoří Spivak (viz. kapitola Prolínání feministických a queer teorií).

„Někdy v diskusích mohu být žena. Když vidím, že se někdo chová hodně sexisticky vůči ženám, tak se v tu chvíli identifikuji jako žena a bojuji proti tomuto sexismu.“ (Harper)

O strategický esencialismus se v tomto případě dle mého názoru jedná proto, že Harper, jehož_jejíž identita je v pohybu, je v konkrétních situacích, kdy dochází k diskriminaci žen jako skupiny, ochoten_ochotná se označit za ženu, tedy identifikovat se s konkrétní kategorií identity a bojovat proti této diskriminaci. Toto jednání Harper můžeme zároveň chápat jako snahu propojovat queer a feministické myšlení v rámci každodenního života. Taktéž Reece ve svém rozhovoru uvádí příklad, kdy se označuje za ženu.

„Na stavbě, kde pracuji, o tom (že se necítím jako ani jak muž ani jako žena – D.J.) běžně nehovořím. Tam jsem žena. Tam s tím (že se označím jako žena – D.J.) nemám problém. Nechci vysvětlovat, že o sobě neuvažuji v rozměrech muž/žena, protože pro některé lidi už je revoluční to, že žena pracuje na stavbě.

Na jednu stranu bychom mohli rozhodnutí Reece označit se v práci za ženu číst tak, že si „nechce komplikovat život“ a nechce svým spolupracovníkům vysvětlovat, že se identifikuje jako transgender či queer. Na druhou stranu bychom toto rozhodnutí mohli číst jako určitou formu strategického esencialismu, protože svým označením za ženu nabourává genderové stereotypy, že by ženy nemohly pracovat na stavbě. Osobně se přikláním k druhé variantě, protože Reece jasně říká, že mu to nevádí v tomto konkrétním případě, a jako důvod uvádí právě narušování genderových stereotypů.

3.2.4.4. Shrnutí

Téma prolínání queer a feministických přístupů v každodenním životě se v rozhovorech objevuje ve třech rovinách: „osobní je politické“, vztahování se k vlastnímu tělu a vyjednávání transgender pozice. Rovina „osobní je politické“ se týká kritické genderové reflexe vlastního chování a myšlení participujících v rámci každodenního života. Tato reflexe probíhá jak na úrovni individuální, tak na úrovni kolektivní, kdy participující vyjednávají své genderové chování s lidmi, s nimiž žijí. V rovině „osobní je politické“ můžeme prolínání queer a feministických přístupů vidět ve snaze nevtěšňovat lidi do genderových kategorií na základě jejich vzezření a chování a ve snaze o genderově nepodmíněnou dělbu práce a rotování funkcí v rámci

komunity, v níž žijí. V rovině vztahování se ke svému tělu můžeme prolínání queer feministických přístupů vidět jednak v pozitivním přístupu participujících k vlastnímu tělu a kritice normativního ideálu krásy, zároveň ve vytváření ženských maskulinit a vyjednávání „podivnosti“ svého těla navzdory věku a v neposlední řadě ve fluidním vztahu k tělu, o němž hovoří někteří participující. Rovina vyjednávání transgender pozice zahrnuje jednak to, jak participující hovoří o vyjednávání své svébytné genderové identity, která v rámci každodenního života narušuje binární rozlišování lidí na muže a ženy. Zároveň zahrnuje to, jak participující ukazují, že existují situace, kdy jsou ochotni se označit za ženu. Jedná se o situace, kdy dochází k sexismu nebo kdy svým označením za ženu nabourávají zažité genderové stereotypy. Toto jejich jednání můžeme číst jako strategický esencialismus, o němž hovoří Spivak. Na těchto dvou aspektech vyjednávání transgender pozice můžeme též vidět, jak se v rámci každodenního života queer a feministické přístupy prolínají.

4. ZÁVĚR

Ve své diplomové práci jsem se snažila představit základní principy fungování heteronormativního řádu a určité možnosti jeho narušování. Zabývala jsem se způsoby, jakými lidé, kteří jsou součástí queer subkultury, zvyšují pojem queer, s jakou politikou je jejich chápání tohoto pojmu spjato a zda se nějakým způsobem snaží překračovat normy spojené s genderem a sexualitou. Zároveň jsem se ve svém výzkumu zaměřila na otázku, do jaké míry jsou queer prostory v podobě Queeruption a Schwarzer Kanalu vytvářené jako otevřené a komu jsou dostupné.

V průběhu analýzy jsem dospěla k několika zásadním zjištěním. Lidé, kteří se podíleli na organizování Queeruption či jsou součástí kolektivu Schwarzer Kanal zvyšují pojem queer ve třech rovinách a chápou jej jako: 1. zpochybnění norem spojených s genderem a sexualitou, 2. vymezení se vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře, 3. kritiku mocenských struktur ve společnosti. V jejich pojetí nefunguje termín queer jako zastřešující pojem pro LGBTI lidi a aktivity, ale jako zastřešující pojem pro lidi, kterým je blízká radikální queer politika a kteří v rámci každodenního života nějakým způsobem narušují normy spojené s genderem a sexualitou. Queer je v jejich pojetí nejen identitou, ale může též vyjadřovat politickou pozici spojenou s kritikou heteronormativity, homonormativity a mocenských struktur ve společnosti. V tomto ohledu pak i lidé, kteří se identifikují jako heterosexuální, mohou být queer a zároveň ne všichni neheterosexuální lidé musí nutně být queer. Radikální queer lidé se staví vůči mainstreamové LGBT politice a kultuře značně kriticky. Podle nich se lidé z mainstreamové LGBT scény podílejí na komercializaci, komodifikaci a normalizaci LGBT identit.

Queer subkulturní produkce nahlížená optikou vztahu centra a periferie představuje určité vysunutí na „okraj“ kulturní produkce, které vychází z velké části ze strany radikálních queer lidí, jenž se staví kriticky vůči majoritní společnosti. Queeruption a Schwarzer Kanal jsou nekomerční queer subkulturní prostory. I přes různé snahy o otevřenost mají queer prostory v podobě Queeruption spíše uzavřenější charakter a jsou pro některé lidi jen těžko dostupné. Lidé z kolektivu Schwarzer Kanal se skrze spolupráci s různými skupinami, komunikaci s lidmi z okolí a otevřeností k nově přichozím snaží vytvářet queer prostor tak, aby byl otevřený všem lidem, kteří neprosazují homofobní, sexistické a rasistické názory. Jak Queeruption,

tak Schwarzer Kanal se však potýkají s tím, že je příliš nenavštěvují či se na jejich tvorbě příliš nepodílí „barevní“ queer lidé. K této skutečnosti může přispívat subkulturní zarámování těchto prostorů a zároveň způsoby, jakými jsou zde otázky spojené s genderem a sexualitou adresovány.

Z analýzy rozhovorů zároveň vyplývá, že prolínání queer a feministických myšlenek může v rámci každodenního života napomoci: k nevtěsnávání lidí do genderových kategorií na základě jejich vzezření a chování, dále k genderově nepodmíněné dělbě práce, omezení vzniku tokenů_tokenek, kritice ideálů krásy, pozitivnímu přístupu k vlastnímu tělu a vyjednávání jeho „podivnosti“ navzdory věku. V této perspektivě se prolínání feministických a queer myšlenek v každodenním životě jeví jako možné východisko pro narušování heteronormativního řádu a reflexi asymetrických pozic.

Jedním z cílů mého výzkumu bylo přispět ke zviditelnění queer subkultury, k jejímu detailnímu zmapování by však bylo zapotřebí rozsáhlejšího výzkumu. V tomto ohledu by dle mého názoru bylo přínosné se zaměřit na vztah „barevných“ queer lidí k subkulturní produkci a způsobu života. A zabývat se tím, do jaké míry způsoby, jakými jsou v rámci queer subkultury adresovány otázky spojené s genderem a sexualitou, rezonují s životní zkušeností „barevných“ queer lidí. Zároveň si myslím, že by bylo podnětné se v souvislosti se vzrůstající dostupností technologie k operativní změně věnovat následujícím otázkám: kam vzrůstající dostupnost technologie posouvá význam žití queer identity; zda se nevytrácí subverzivní potenciál, který queer ve smyslu vzdorování ideálu krásy a normalizaci těla má; do jaké míry nedochází skrze operativní změnu pohlaví k zasazení queer lidí do binárního rámce muž/žena; a zda operativní změna, v rámci níž nedochází k celkové změně pohlaví (např. když jsou odstraněny prsa z důvodu zvýšení maskulinní reprezentace těla), neumožňuje vznik trans prostoru, v němž se kategorie muž a žena rozpouštějí či nabývají nového významu.

Tento výzkum pro mě byl velmi hodnotnou zkušeností, umožnil mi nejen blíže se seznámit s queer subkulturní produkcí a způsobem života, ale též mě donutil klást si otázky, které mě posunuly dál v uvažování o genderu, sexualitě a možnostech narušování heteronormativního řádu.

LITERATURA:

Ackelsberg, Martha, Judith Plaskow. 2010. „Proč se nevěmeme“. Přeložila Jitka Kolářová. *Bloody Mary*. XV: 28.

Barša, Pavel. 1999. „Judith Butlerová: teorie performativního rodu a dilemata současného feminismu.“ *Filosofický časopis* 47 (5): 772-785.

Barša, Pavel. 2002. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: SLON.

Barša, Pavel, Josef Fulka. 2005. *Michel Foucault - politika a estetika*. Praha: Dokořán.

Beňová, Kateřina, Slavomír Goga, Jitka Gjuričová, Jiří Hromada, Petr Kodl, Jiří Louženský, Jana Nová, Lucie Otáhalová, Olga Pechová, Ivo Procházka, Věra Sokolová, Martin Strachon, Martina Štěpánková, Czeslaw Walek, Jan Wintr. 2007. *Analýza situace lesbické, gay, bisexuální a transgender menšiny v ČR*. Praha: Úřad vlády ČR.

Butler, Judith. 1988. „Performative Acts and Gender Construction: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory“. *Theatre Journal* 40 (4): 401- 417.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of „Sex“*. New York: Routledge.

Butlerová, Judith. 1999. „Kritické teploušství“. Přeložil Pavel Barša. *Filosofický časopis* 47 (5): 753-771.

Butler, Judith. 2003. *Trampoty s rodom. Feminizmus a podryvanie identity*. Bratislava: Aspekt.

Coffey, Amanda, Paul Atkinson. 1996. *Making Sense of Qualitative Data*. London: Sage.

Collins, Patricia H. 2005. *Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*. London & New York: Routledge.

Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln. 2008. *The Landscape of Qualitative Research*. Los Angeles: Sage.

Doty, Alexandr. 1997. *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Engel, Antke. 2009. *Binder von Sexualität und Ökonomie: Queere Kulturelle Politiken im Neoliberalismus*. Bielefeld: Transcript.

Flick, Uwe. 1998. *An Introduction to Qualitative Research*. London: Sage.

Foucault, Michel. 1999. *Dějiny sexuality. I. Vůle k věděni*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann & synové.

Guba, Egon G., Yvonna S. Lincoln. 1994. „Competing Paradigms in Qualitative Research“. In Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage, s. 105-117.

Guba, Egon G., Yvonna S. Lincoln. 2005. „Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Congluences“. In Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 191 – 215.

Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. London: Duke University Press.

Halberstam, Judith. 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.

Halberstam, Judith. 2006. „Boys will be ... Bois?: Or, Transgender Feminism and Forgetful Fish“. In Janice McLaughlin, Mark E. Casey, Diane Richardson (eds.).

Intersections Between Feminist and Queer Theory. New York: Palgrave Macmillan, s. 97-115.

Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge.

Havelková, Hana. 2002. *Rozdíly mezi první a druhou vlnou ženského (feministického) hnutí II. část* [online]. Bratislava: Changenet.sk [cit. 30. srpna 2010]. Dostupné z: <<http://feminet.sk/show.stm?x=13650>>.

Christina, Greta. 1995. „Bi Sexuality“. In Naomi Tucker (ed.). *Bisexual Politics: Theories, Queries & Visions*. New York: Harrington Park Press, s. 161-166.

Jackson, Stevi. 2006. „Heterosexuality, Sexuality and Gender: Re-thinking the Intersections“. In Janice McLaughlin, Mark E. Casey, Diane Richardson (eds.). *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. New York: Palgrave Macmillan, s. 38-58.

Jagose, Annamarie. 2004. „Limity identity“. In Hanna Hacker (ed.). *Lesby-by-by. Aspekty politiky identity*. Bratislava: Aspekt, s. 353-366.

Jahodová, Dita. 2009. „Odmítnutí normality: queer subkultury a jejich potenciál“. *A2 V* (13): 37.

Jenks, Chris. 2004. *Subculture: The Fragmentation of the Social*. London: Sage Publications.

Katz, Jonathan Ned. 2002. „The Invention of Heterosexuality“. In Kathy Peiss (ed.). *Major Problems in the History of American Sexuality*. Boston: Houghton Mifflin, s. 349-356.

Kichenloe, Joe L., Peter McLaren. 2005. „Rethinking Critical Theory and Qualitative Research“. In Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 303-342.

Kiczková, Zuzana. 2007. „Subjekt – Moc – Rod: Kritické inspirace Judith Butler“. In Libuše Heczková a kol. (eds.). *Vztahy, jazyky, těla: texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*. Praha: Ermat, s. 37-51.

Knotková-Čapková, Blanka. 2007. *Multikulturalismus a feminismus* [online]. Praha: Fórum 50% [cit. 27. srpna 2010]. Dostupné z: <<http://padesatprocent.cz/cz/zpravodajstvi/blanka-knotkova-capkova-multikulturalismus-a-feminismus>>.

Letherby, Gayle. 2003. *Feminist Research in Theory and Practice*. Philadelphia: Open University Press.

Liamputtong, Pranee. 2009. *Qualitative Research Methods*. South London: Oxford University Press.

Lloyd, Moya. 1999. „Performativity, Parody, Politics“. In Viki Bell (ed.). *Performativity and Belonging*. London: Sage, 195-213.

Mack, Natasha, Cynthia Woodson, Kathleen M. MacQueen, Greg Guest, Emily Namey. 2005. *Qualitative Research Methods: A Data Collector's Field Guide*. Nairobi: Family Health International.

Manuel, Sheri. 2005. *The Queering of Bourdieu: Analysis of LGBT Subcultural Production Through the Lens of Pierre Bourdieu*. [cit.12.3. 2010] Dostupné z: <http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/0/2/8/2/pages102829/p102829-1.php>.

Martin, Bidy. 1996. *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian*. Routledge: New York.

McDonald, Nancy. 2007. „Keeping Its Distance: The Subculture's Separation from the ‚Outside World““. In Ken Gelder (ed.). *Subcultures: Critical Concepts in Media and Subcultural Histories*. London: Routledge, s.326-351.

McLaughlin, Janice, Mark E. Casey, Diane Richardson. 2006. „Introduction: At the Intersections of Feminist and Queer Debates“. In Janice McLaughlin, Mark E. Casey, Diane Richardson (eds.). *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. New York: Palgrave Macmillan, s. 1-18.

McRobbie, Angela. 2006. *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál, s. 85-115.

Namaste, Ki. 1996. „The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality“. In Steven Seidman (ed.). *Queer Theory/Sociology*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 194-212.

Ramazanoglu, Caroline, Janet Holland. 2002. *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: Sage.

Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.

Richardson, Diane. 2006. „Bordering Theory“. In Janice McLaughlin, Mark E. Casey, Diane Richardson (eds.). *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. New York: Palgrave Macmillan, s. 19-37.

Rubin, Gayle. 1999. „Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality“. In Peter Aggleton, Richard Parker (eds.). *Culture, Society and Sexuality*. London: UCL Press, s. 143- 175.

Queers United. 2008. *Diversity Lesson 101: Pansexuality* [online]. Queers United [cit.15.8.20010]. Dostupné z: <<http://queersunited.blogspot.com/2008/06/diversity-lesson-101-pansexuality.html>>.

Silverman, David. 2005. *Jako robiť kvalitatívny výskum: praktická príručka*. Bratislava: Ikar.

Sokolová, Věra. 2001. „Slovník pojmů“. In Leila J. Rupp. *Vytoužená minulost: dějiny lásky a sexuality mezi osobami stejného pohlaví v Americe od příchodu Evropanů až po současnost*. Praha: One Woman Press, s. 229-251.

Sokolová, Věra. 2003. „ ‚Moje tělo je ONA‘: Apriles 2003 a politika ženského/lesbického těla“. *Souvislosti: revue pro literaturu a kulturu. Homosexualita v kultuře*. IV: 80-94.

Stedfeldt, Eike. 1998. *Zrušte gaye!* Přeložil Pavel Himl. Berlin: Lamda-Nachrichten.

Zábrodská, Kateřina. 2009. *Variace na gender. Poststrukturalismus, diskurzivní Haluza a genderová identita*. Praha: Academia.

Webové stránky:

www.queeruption.org, Queeruption [cit. 8. září 2010].

www.sex-lexis.com, Farlex [cit. 30. srpna 2010].

www.schwarzerkanal.squat.net, Schwarzer Kanal [cit. 9. září 2010].

PŘÍLOHY

Příloha č. 1

Scénář rozhovoru s lidmi, kteří se podíleli na organizování Queeruption

- Jak k tomu došlo, že jste se rozhodli ve vašem městě uspořádat Queeruption?
- Proč jsi se rozhodl_a podílet se na přípravě tohoto festivalu? Proč je pro tebe důležité organizovat queer festival?
- Jak bys charakterizoval_a Queeruption?
- Liší se podle tebe v něčem queer festivaly a jiné queer aktivity od GLBT festivalů a další aktivit? Případně v čem a proč?
- Můžeš mi popsat, jak ta příprava probíhala? Potýkali jste se s nějakými nesnázemi? Co tě potěšilo nebo naopak zklamalo?
- Koho jste tímhle festivalem chtěli oslovit?
- Jaká byla tvá očekávání z festivalu? Naplnila se? V čem ano, v čem ne a proč?
- Můžeš mi nějak přiblížit atmosféru, jaká na festivalu byla?
- Jak jsi se v průběhu festivalu sám_sama cítil_a?
- Považuješ se za queer? Pokud ano, co to pro tebe znamená? Pokud ne, proč si se podílel_a na organizování queer festivalu?
- Je podle tebe queer spojené s nějakou politikou? Pokud ano, mohl_a bys mi ji nějak přiblížit?
- Jak přistupuješ k vlastní sexualitě a svému tělu?
- Jedním z cílů Queeruption je vytvořit bezpečný prostor. Co to pro tebe znamená bezpečný prostor? Jakým způsobem jste se ho na festivalu snažili vytvořit? Podařilo se vám to?
- Podílel_a by jsi se znovu na pořádání Queeruption a proč?

Příloha č. 2

Scénář rozhovoru s lidmi, kteří žijí na Schwarzer Kanalu

- Proč jsi se rozhodl_a bydlet na Schwarzer Kanalu? A jak dlouho zde bydlíš?
- Původně byl Schwarzer Kanal ženský, lesbický a trans wagenplatz. Proč jste se rozhodli jej změnit na queer wagenplatz?
- V této souvislosti bych se ráda zeptala, co to pro tebe znamená vytvářet queer prostor?
- Liší se nějakým způsobem Schwarzer Kanal od jiných wagenplatzů v Berlíně?
- Schwarzer kanal je queer wagenplatz. Považuješ se za queer?
 - Pokud ano: co to pro tebe znamená?
 - Pokud ne: proč si se podílel_a na organizování Queer & Rebelu?
- Je podle tebe queer spojené s nějakou politikou?
 - Pokud ano, mohl_a bys mi ji nějak přiblížit?
- Jak přistupuješ k vlastní sexualitě a svému tělu?
- Můžeš mi popsat, jak probíhala příprava Queer & Rebelu?
 - Potýkali jste se s nějakými nesnázemi?
 - Co tě potěšilo nebo naopak zklamalo?
- Queer & Rebel se organizuje na Schwarzer Kanalu již po několikáté, podílel_a jsi se i na minulých ročnících?
 - Pokud ano: Mohl_a bys ten letošní srovnat s těmi předcházejícími?
- Koho jste tímhle festivalem chtěli oslovit?
- Jaká byla tvá očekávání z festivalu? Naplnila se? V čem ano, v čem ne a proč?
- Jak jsi se v průběhu festivalu cítila?
- V souvislosti s queer festivaly se často hovoří o vytváření bezpečného prostoru. Co to pro tebe znamená vytvářet bezpečný prostor?
 - Snažili jste se nějakým způsobem vytvářet bezpečný prostor v rámci Queer & Rebelu?
 - Odlišovalo se to nějak od běžného chodu Schwarzer Kanalu? Byla tam nějaká speciální opatření?
- Na jaře jste dostali papír, že se do 31.12. musíte vystěhovat. Jak s tím hodláte naložit?

- Chcete ve svých aktivitách dál pokračovat? Jakým způsobem?