

Anna M. Kłonkowska

Męskości kobiece

Męskości kobiece jako męskość bez mężczyzn

Pojęcie kobiecej męskości pojawiło się już na początku lat 70. XX wieku, w pracy Roberta Stollera *Splitting: A Case of Female Masculinity* (Stoller 1973). Założenie, że męskość jest realizowana nie tylko przez mężczyzn, stanowi oś, wokół której osadzona jest książka *Female Masculinity* J. Halberstam.

Publikację tę rozpoczynają pytania o to, czym jest męskość i czy koniecznie musi być postrzegana jako społeczny, kulturowy i polityczny wyraz bycia mężczyzną? Halberstam odpowiada przecząco, uważając, że męskość może być realizowana także przez osoby nieposiadające ciała rozpoznawanych jako męskie – np. przez kobiety. Zaznacza też, że męskości kobiece nie tylko nie stanowią imitacji bycia mężczyzną, ale pokazują nam, jak męskość, jako taka, jest konstruowana. Są jednak – zdaniem Halberstam – ignorowane nie tylko w szeroko pojętej kulturze, ale i w badaniach akademickich na temat męskości (Halberstam 1998: 1–2). Tym samym sugeruje, że „powszechna obojętność wobec kobiecej męskości [...] ma wyraźnie ideologiczne motywacje i podtrzymuje złożone struktury społeczne, które łączą męskość z byciem mężczyzną oraz z władzą i dominacją” (Halberstam 1998: 2). Uważa bowiem, że jeśli to, co nazywamy „dominującą męskością”, wydaje się być naturalizowaną relacją między byciem mężczyzną a władzą, to nie ma sensu badać mężczyzn pod kątem społecznej konstrukcji męskości, szczególnie zaś białych mężczyzn z klasy średniej, dotąd traktowanych jako punkt odniesienia do badań nad męskością.

Dlatego Halberstam w pierwszym rozdziale swojej książki o kobiecych męskościach deklaruje:

Studium to utrzymuje pewien stopień obojętności wobec białości mężczyzny i męskości białego mężczyzny oraz projektu określania jego władzy: męskość mężczyzn pojawia się w moim projekcie jako hermeneutyka i jako kontrprzykład dla rodzajów męskości, które wydają się najbardziej pouczające o relacjach płci i najbardziej generujące zmiany społeczne. [...] Poszukuje ono politycznych zarysów męskiego przywileju nie w mężczyznach, ale w życiu europejskich arystokratek cross-dresserek w latach dwudziestych XX wieku; opisuje szczegóły męskiej różnicy, porównując nie mężczyzn i kobiety, ale męskie lesbijki (*butch*) i osoby transpłciowe typu k/m;

bada ikoniczność męskości nie wśród męskich gwiazd kina (*matinée idol*), ale w historii postaci *butch* w kinie; ostatecznie stwierdza, że kształty i formy współczesnej męskości najlepiej zaprezentowane są pod postacią kobiecej męskości (Halberstam 1998: 3).

Casus chłopczycy

Pisząc o kobiecych męskościach, Halberstam zwraca uwagę na nierówny stosunek społeczny do jej przejawów w zależności od etapu życia danej osoby. W dzieciństwie bycie chłopczycą jest zatem tolerowane i nie wzbudza niepokoju rodziców podobnego do tego, który pojawia się w wypadku dziewczęcych zachowań u chłopców:

Bycie chłopczycą jest zwykle kojarzone z „naturalnym” pragnieniem większej wolności i swobody, którymi cieszą się chłopcy. Bardzo często jest odczytywane jako oznaka niezależności i samomotywacji, bycie chłopczycą może nawet być wspierane w zakresie, w jakim pozostaje wygodnie powiązane ze stabilnym poczuciem dziewczęcej tożsamości (Halberstam 1998: 5).

Jeśli jednak bycie chłopczycą przekracza pewne kulturowo akceptowane granice i identyfikacja z męskością staje się zbyt silna lub przeciąga się na okres adolescencji – społeczna percepcja diametralnie się zmienia:

Nastoletnia chłopczyca stanowi problem i jest przedmiotem najpoważniejszych prób reorientacji. Można powiedzieć, że bycie chłopczycą jest tolerowane tak długo, jak długo dziecko pozostaje w wieku przed okresem dojrzewania; jednak gdy tylko zaczyna się okres dojrzewania, na dziewczynkę spada z całą siłą presja konformizmu genderowego. Konformizm genderowy jest narzucany wszystkim dziewczętom, nie tylko chłopczycom, i w tym punkcie trudno jest utrzymać pogląd, że męska kobiecość stanowi większe zagrożenie dla stabilności społecznej i rodzinnej niż kobieca męskość. Kobieca adolescencja reprezentuje kryzys dorastania jako dziewczyna w społeczeństwie zdominowanym przez mężczyzn. Jeśli dojrzewanie dla chłopców stanowi rytuał przejścia (...), dla dziewcząt dorastanie jest lekcją powściągliwości, karaniami i represji. To właśnie w kontekście kobiecej adolescencji instynktowne postawy chłopczycy u milionów dziewcząt są przekształcane w formy kobiecości zgodne z normami (Halberstam 1998: 6).

Męskie kobiety, kobiece męskości

Choć różne formy przekazu kulturowego zdają się sugerować, że utrzymująca się w okresie adolescencji tożsamość chłopczycy jest niezgodną na dorosłość zamiast na kobiecość – niektóre kobiety realizują męskość także w dorosłym życiu. I właśnie na tych tożsamościach genderowych skupia się analiza, której podejmuje się Halberstam. Zapożyczając od Eve Kosofsky Sedgwick żartobliwe określenie „taksonomii dewiacji (*nonce taxonomies*)” (Sedgwick 1990), Halberstam pragnie zaproponować model kobiecych męskości, który zwraca uwagę na jej różnorodne formy:

Czasami kobieca męskość zbiega się z ekscesami męskiej supremacji, a czasami kodyfikuje unikalną formę społecznego buntu; często kobieca męskość jest oznaką seksualnej odmienności, ale czasami oznacza heteroseksualną wariację; czasami kobieca męskość wyznacza miejsce patologii,

a od czasu do czasu stanowi zdrową alternatywę dla tego, co uważa się za histrioniczną konwencjonalną kobiecość (Halberstam 1998: 9).

Nowe i świadome afirmacje różnych taksonomii genderowych, w tym kobiecych męskości, mają zaczynać się nie od opozycji względem męskiej władzy, ale od przymknięcia oka na konwencjonalne męskości i odmowy zaangażowania się w istniejący porządek genderowy (zob. Halberstam 1998: 9).

Halberstam podąża tu za tradycją myśli Monique Wittig, która przyjmowała, że lesbijki nie są kobietami ze względu na fakt, iż wykraczają poza heteronormatywną kategorię kobiet, zdefiniowaną przez mężczyzn i dla męskich celów (Wittig 1992), a także teorią „uwikłania w płęć” Judith Butler (2008) i postulatem, że „płęć kulturowa (*gender*) jest rodzajem imitacji, dla której nie ma oryginału” (Butler 1993: 313). Sprzeciwiając się traktowaniu pojęcia „męskości” jako synonimu, czy też kategorii tożsamej z byciem mężczyzną, Halberstam podaje przykłady znane z historii kultury, a także współczesnych taksonomii kobiecych męskości. Są to zarówno przykłady XIX-wiecznych kobiecych męskości, jak choćby postać „kobiecego męża”, trybadystki i androginicznych tożsamości europejskich arystokratek; są to także lesbijki, których orientacja psychoseksualna postrzegana była, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, jako inwersja genderowa. Kobiecą męskość reprezentują również *drag kings*, a także lesbijki określane w dyskursie anglojęzycznym jako *the stone butch*, których tożsamości Halberstam nie postrzega jako stadium na drodze do transmęskości, lecz jako męskie kobiety.

W swojej koncepcji kobiecych męskości, Halberstam broni zatem niezależnej samoświadomości genderowej męskich kobiet, odpierając argumenty o inwersji genderowej lub imitacji męskości reprezentowanej przez mężczyzn celem partycypacji we władzy i męskim przywileju.

Kobieca męskość [...] była oczerniana zarówno przez programy heteroseksistowskie, jak i feministyczne/kobiece; w przeciwieństwie do męskiej kobiecości, która spełnia rodzaj rytualnej funkcji w męskich kulturach homospołecznych, kobieca męskość jest ogólnie odbierana przez kultury hetero- i homonormatywne jako patologiczny znak błędnej identyfikacji i niedostosowania, jako tęsknota za byciem i posiadaniem władzy, która zawsze jest poza zasięgiem. W kontekście lesbijskim kobieca męskość została umiejscowiona jako punkt, w którym patriarchy pracuje nad kobiecą psychiką i reprodukuje mizoginię w kobiecości (Halberstam 1998: 9).

Halberstam uważa jednak, że samo istnienie męskich kobiet zmusza nas do ponownego rozważenia najbardziej podstawowych założeń dotyczących funkcji, form i reprezentacji męskości. Zastanawia się także, dlaczego relacja między byciem mężczyzną a męskością pozostała względnie bezpieczna pomimo prób podważenia naturalności płci kulturowej przez feministki, gejów, lesbijki i osoby *gender queer*. I choć pojawienie się męskiej kobiety może zdawać się stosunkowo nowym zjawiskiem, znakiem rozluźnienia konformizmu płciowego – Halberstam dowodzi, że jest to tożsamość nienowa, znana z historii kultury i udokumentowana przynajmniej od dwóch wieków (Halberstam 1998: 45).

Krytyka koncepcji męskości kobiecych

Žarko Lazarević (2019) w swojej krytyce koncepcji kobiecych męskości przewiduje, iż denaturalizacja płci kulturowej niekoniecznie wywrze wpływ na binarność płci i związaną z jej kulturowym pozycjonowaniem opresję. Binarna kobiecość i męskość może bowiem nadal istnieć, nawet jeśli ich performatywność lub „nienaturalność” zostanie ujawniona. Wyraża też obawy przed sytuacją, w której realizacja postulatów denaturalizacji płci kulturowej przyczyni się do zaistnienia strategii kooptacji, w ramach której nastąpi inkluzja męskich kobiet do „męskich społeczności”. Strategia ta może być wykorzystywana w celu utrzymania nierówności genderowych w nienaruszonym stanie i utrudnienia ich wykrycia, a męskość nadal potrzebować będzie kobiecości jako opozycyjnej kategorii (nawet jeśli w oderwaniu od płciowego nacechowania ciała). Jak twierdzi Lazarević:

Czasy się zmieniają i teraz, gdy władza nie jest już tak niedostępna jak kiedyś, musimy być bardziej ostrożni niż kiedykolwiek wcześniej. Moim celem jest przypomnienie nam wszystkim, którzy odgrywamy męskość, że otrzymujemy część patriarchalnej dywidendy, bez względu na to, jak wyglądają nasze ciała. Nawet jeśli tej dywidendzie może być trudno się oprzeć, a potrzeba asymilacji jest zawsze obecna – musimy przypominać sobie o znaczeniu sprawiedliwości. Możemy ją osiągnąć tylko wtedy, gdy odmówimy współudziału w ucisku kobiecości (Lazarević 2019: 56).

Wychodząc z podobnych przesłanek, Judith Kegan Gardiner zwraca uwagę na niespójność narracji o kobiecej męskości i fallicznych kobietach i jej rolę w podtrzymywaniu – zamiast podważania – społecznej kategorii męskości. Gardiner uważa bowiem, że kobieca męskość nadal opiera się na binarnych koncepcjach władzy, które kojarzą się z byciem mężczyzną (Gardiner 2012: 598). Tym samym dewaluje kobiecość oraz staje na drodze wyjścia poza binarne postrzeganie płci (por. Gardiner 2013).

Koncepcja kobiecej męskości jest mylącym sformułowaniem, które powinno być używane, jeśli w ogóle, w starannie określonych kontekstach, ponieważ może działać zarówno w celu potwierdzenia, jak i zakłócenia heteronormatywności i binarności płci. Tak więc niespójna koncepcja kobiecej męskości częściowo odrywa męskość od bycia wyłączną własnością biologicznych mężczyzn, ale pozostawia nietkniętą zarówno jej opozycyjną wyższość w stosunku do kobiecości, jak i jej newralgiczną niejasność. Kontynuuje dewaluację kobiecości i wzmacnia kulturową porażkę w rozwijaniu alternatywnych płci kulturowych i nie- lub mniej genderowych tożsamości (Gardiner 2012: 620).

Podtrzymanie binarności płci, a także implikowana dewaluacja kobiecości, są najczęściej podnoszonymi argumentami w krytycznych analizach teorii „kobiecych męskości”. „[...] sama kategoria »kobiecej męskości« może zatem wzmacniać tendencję, nawet w wypadku feministycznej analizy, do pozostawiania w obrębie binarności płci i do waloryzowania męskości względem kobiecości” (Gardiner 2009: 631).

Tymczasem niektóre praktyki związane z płcią kulturową, określane za pomocą ogólnej kategorii „kobiecych męskości”, ani nie są wyrazem wyboru męskości, ani odrzucenia kobiecości: równie dobrze mogą stanowić alternatywne – względem

przyjętych społecznie norm i oczekiwań – kobiecości (Gardiner 2009: 632; Pérez Navarro 2013: 62).

Jak podsumowuje to Pablo Pérez Navarro:

[...] możemy dojść do wniosku, że zawsze istnieje nierozwiązywalny dystans, kontekstowo i strategicznie zmienny, między co najmniej trzema różnymi wymiarami: kobiecą męskością, reinterpretacją kobiecości i produkcją nowych płci. Zignorowanie tego dystansu oznaczałoby założenie sztywnego podziału między męskimi i kobiecymi atrybutami, między męskim i kobiecym performatywem. W rezultacie binarna i opozycyjna norma, z którą próbowaliśmy walczyć, mogłaby zostać w rzeczywistości wzmocniona (Pérez Navarro 2013: 63).

Część krytyki koncepcji męskości kobiecych odnosi się także do jej nieznacznego odzwierciedlenia w praktykach genderowych obserwowanych w badaniach empirycznych (np. Francis 2010; Huq 2022).

***Burrnesha, bacha posh* – męskości kobiece w tradycyjnych społecznościach**

Rozważania na temat męskości kobiecych nasuwają pytania o ich realizację w tradycyjnych społecznościach, gdzie przyjmowanie społecznych męskich ról genderowych przez osoby rozpoznane w momencie narodzin jako kobiety jest usankcjonowane przez tradycję.

Przykładem są afgańskie *bacha posh*, które – w sytuacji braku syna w rodzinie, do momentu osiągnięcia cech fizycznych utożsamianych z kobiecą dojrzałością płciową – wychowywane są i żyją zgodnie ze skryptem kulturowym przewidzianym dla chłopców (zob. Nordberg 2014: 9). Oczekuje się od nich konformizacji do roli wybranej przez rodziców do momentu osiągnięcia dojrzałości fizycznej, która oznacza kres ich męskiej roli społecznej oraz przyjęcie roli kobiecej (Nordberg 2017: 7).

Z kolei u albańskich¹ *burrnesha* (popularnie określanych jako „zaprzysiężone dziewice”, gdyż nie wolno im zawrzeć związków małżeńskich i ślubują abstynencję seksualną) społeczna rola męska postrzegana jest w większości wypadków jako trwała tożsamość kulturowa. W swoich społecznościach są w pełni akceptowane i traktowane jak inni mężczyźni (zob. Young 2000; Young, Twigg 2009). Jak podaje Ljiljana Gavrilović (za: Koch 2020), można wyróżnić pięć grup wśród *burrnesha*. Pierwsza z nich to

dziewczyny, które czasowo zrezygnowały ze swojej roli kobiety, gdyż w rodzinie nie było dorosłych mężczyzn. Pełniły męskie role do czasu, gdy młodszy brat osiągnął pełnoletniość. Potem mogły wrócić do swojej kobiecej roli, jednak takich przypadków [...] praktycznie nie odnotowano, ponieważ rola męska była wygodniejsza, a powrót do roli zgodnej z płcią biologiczną (kobiety) oznaczał pogorszenie statusu (Koch 2020: 69–70).

1 Jak podaje Magdalena Koch: „zjawisko zaprzysiężonych dziewic pojawiło się zarówno na terenach słowiańskich, głównie w Czarnogórze, jak i w słowiańsko-niesłowiańskiej przestrzeni liminalnej, czyli w Kosowie i Metochii, zaś najsilniej wystąpiło w niesłowiańskich obszarach Albanii, zwłaszcza jej północnych, górzystych rejonach” (Koch 2020: 66).

Drugą grupę stanowią

dziewczyny, które składały czasową obietnicę życia w celibacie, gdyż mężczy członkowie rodziny musieli pozostać przez dłuższy czas w domu, w przeciwnym razie groziła im zemsta krwi. Po normalizacji sytuacji dziewczyna mogła być zwolniona z przysięgi i, jeśli się zdecydowała, wyjść za mąż i powrócić do swej roli kobiecej (Koch 2020: 70).

Trzecia grupa związana jest z przyjęciem trwałej tożsamości kulturowej. Należą do niej

dziewczyny, które w sposób trwały i nieodwracalny rezygnowały z prawa do zamążpójścia, zrywając niechciane i zaaranżowane przez ojca zaręczyny. Jedynym honorowym wyjściem dla obu stron było złożenie przez narzeczoną przysięgi dożgonnego celibatu i zyskania męskiej społecznej tożsamości genderowej. [...] W razie zerwania przysięgi dziewictwa i poślubienia innego mężczyzny, sprowadzała na rodzinę matki i ojca groźbę krwawej zemsty (Koch 2020:70).

Czwarta grupa – raczej rzadko występująca – obejmuje

wdowy (zatem nie dziewice), które po śmierci męża nie chciały ponownie wychodzić za mąż, by zyskać męskiego kuratora. Przysięga nie miała charakteru publicznego, kobiety często nie zmieniały imienia na męskie, choć strzygły włosy. Kobieta składała obietnicę w kręgu obu rodzin (własnej oraz nieżyjącego męża) i od tej decyzji nie miała bezpiecznego odwrotu, w przeciwnym razie rodzina zmarłego męża mogła bowiem skorzystać z prawa do wendety (Koch 2020:70).

Piąta, podobnie jak w wypadku afgańskich *bacha posh*, „dotyczyła rodzin, w których brakowało syna i męskiego spadkobiercy. Rodzice po urodzeniu kolejnej biologicznej dziewczynki decydowali, że będą ją wychowywać jak syna” (Koch 2020: 70). W przeciwieństwie jednak do afgańskiej tradycji, dziewczynka wdrażana była „do męskiej roli społecznej bezterminowo i nieodwracalnie. Przysięga była rodzinną tajemnicą, a status *virđżiny* [dziewicy – przyp. red.] projektem na całe życie” (Koch 2020: 70).

Wątpliwe jest jednak, czy *burrnesha* stawiają wyzwanie kulturowemu przypisaniu męskości do mężczyzn, co miała na celu koncepcja męskości kobiecych. Jak zauważają Young i Twigg (2009: 130), *burrnesha* porzucają co prawda podporządkowane role społeczne kobiet w zakresie ubioru, zachowania i samooceny, nie zrywają jednak z kulturą patriarchy, a raczej wspierają ten system. Stanowią tym samym przykład sytuacji, przed którą – w swojej krytyce koncepcji męskości kobiecych – przestrzega Lazarević (2019): sytuacji kooptacji i inkluzji męskich kobiet do „męskich społeczności”, przy jednoczesnym podtrzymaniu binarności ról genderowych i dewaluacji kobiecości. Ponadto, zarówno *bacha posh* (postrzegane jako tymczasowe rozwiązanie problemów związanych z brakiem męskiego potomka), czy *burrnesha* (zobowiązane przysięgą do zachowania abstynencji seksualnej) – nie wchodzą w męskie role genderowe na własnych zasadach i nie są traktowane w sposób podmiotowy.

Znaczenie koncepcji męskości kobiecych

Koncepcja kobiecych męskości wywarła wpływ w zaskakująco szerokim spektrum obszarów zainteresowań badawczych. Inspiruje publikacje z zakresu różnych nauk społecznych (Hughes 1999; Wickman 2003). Znajduje swoje odniesienia zarówno w badaniach nad tradycyjnymi i lokalnymi społecznościami (np. Padmi 2018; Kuru-Utumpala 2013), jak i w analizach z zakresu prawa pracy (Kramer 2013). Inspiruje interpretacje z obszaru historii kultur, kulturoznawstwa i dzieł kultury (Marchal 2014; Doan 1998; Djupvik 2017). Pojawia się w badaniach z teorii literatury – zarówno w wypadku analiz postaci literackich będących ucieleśnieniem kobiecej męskości (Ruiz-Alfaro 2013; Ranveer 2019; Mankhi 2020; Persson 2020; Andersson 2016), jak i opisywanych przez kobiety męskości tekstualnych (Winnberg, Fähræus, Jonsson 2008). Wykorzystywana jest także w analizach kinematografii (Prorokova 2016; Noble 2003), seriali i kultury popularnej (Parvathi 2017; Amin, Handayani 2023; Ferdiansyah, Al Makmun 2020; Moore, Schilt 2006).

Bibliografia

- Amin A., Handayani T. (2023), *The portrayal of Megan's Movement from female masculinity to feminine in the barely lethal*, "Litteratura: Jurnal Bahasa dan Sastra", no. 2(1), s. 22–44. <https://doi.org/10.15408/ltr.v2i1.29836>
- Andersson M. (2016), *The new woman as a boy: Female masculinity in Ellen Idström's Tvillingsysterarna*, "Scandinavian Studies", no. 88(3), s. 295–318. <https://doi.org/10.5406/scanstud.88.3.0295>
- Butler J. (1993), *Imitation and gender insubordination*, [w:] H. Abelow, M. A. Barale, D. M. Halperin (red.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York–London.
- Butler J. (2008), *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Djupvik M. B. (2017), *Working it: Female masculinity and Missy Elliott*, [w:] *The Routledge Research Companion to Popular Music and Gender*, Routledge, New York–London, s. 117–131.
- Doan J. (1998), *Passing fashions: Reading female masculinities in the 1920's*, "Feminist Studies", no. 24 (3), 663–700.
- Ferdiansyah H. F., Al Makmun M. T. (2020), *Female masculinity portrayal in Dota 2 videogame*, "Jurnal Bahasa, Sastra, dan Studi Amerika", no. 26(2), s. 81–107. <https://doi.org/10.20961/jbssa.v26i2.40377>
- Francis B. (2010), *Re/theorising gender: Female masculinity and male femininity in the classroom?*, "Gender and Education", no. 22(5), s. 477–490. <https://doi.org/10.1080/09540250903341146>
- Gardiner J. K. (2009), *Female masculinity: A review essay*, "Men and Masculinities", no. 11 (5), s. 622–633. <https://doi.org/10.1177/1097184X08328448>
- Gardiner J. K. (2012), *Female masculinity and phallic women – Unruly concepts*, "Feminist Studies", no. 38(3), s. 597–624.
- Gardiner J. K. (2013), *Masculinity's interior: Men, transmen, and theories of masculinity*, "The Journal of Men's Studies", no. 21(2), s. 112–126. <https://doi.org/10.3149/jms.2102.112>
- Halberstam J. (1998), *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham–London.
- Hughes J. M. (1999), *Helene Deutsch's account of the dark continent: Retrogression and female masculinity*, "Psychoanalytic Studies", no. 1(1), s. 7–13.
- Huq M. E. (2022), *'Performance does not change the sex': A study of Judith Halberstam's notion of female masculinity in the light of science, society and literature*, "Khulna University Studies", no. 19(1), s. 10–17. <https://doi.org/10.53808/KUS.2022.19.01.2204-ah>

- Koch M. (2020), „Zaprzysiężona dziewica” – virdžina/virgjinéshë – jako fenomen społeczno-kulturowy na Bałkanach. Reprezentacje w literaturze i filmie, [w:] A. Gajewska, M. Michalski (red.), *Kultury dziewiectwa*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Kramer Z. A. (2013), *Three tales of female masculinity*, “Nevada Law Journal”, no. 13, s. 458–466.
- Kuru-Utumpala J. (2013), *Butching it up: An analysis of same-sex female masculinity in Sri Lanka*, “Culture, Health & Sexuality”, no. 15(2), s. 153–165. <https://doi.org/10.1080/13691058.2013.807520>
- Lazarević A. D. (2019), *Female Masculinity: A Threat or/and Tribute to Male Masculinity. Exploring the Limitations of Denaturalization of Gender*, Lundt University, Lundt.
- Mankhi A. H. (2020), *Black female masculinity in Toni Morrison's Sula*, “Utopía y Praxis Latinoamericana”, no. 25(1), s. 40–49. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3766114>
- Marchal J. A. (2014), *Female masculinity in Corinth?: Bodily citations and the drag of history*, “Neotestamentica”, no. 48(1), s. 93–113.
- Moore C., Schilt K. (2006), *Is she man enough? Female masculinities on 'the L word'*, [w:] K. Akass, J. McCabe (red.), *Reading 'the L Word': Outing Contemporary Television*, I.B. Tauris, London–New York.
- Noble J. B. (2003), *Masculinities without Men? Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Nordberg J. (2014), *The Underground Girls of Kabul. In Search of a Hidden Resistance in Afghanistan*, Crown, New York.
- Padmi M. F. M. (2018), *Female masculinity and power relation in patriarchic system: Case study tomboyism of Bacha Posh in Afghanistan*, “Nation State: Journal of International Studies”, vol. 1, no. 1, s. 45–60.
- Parvathi P. K. (2017), ‘Female masculinity’ in dystopian adolescent fiction – Suzanne Collins’ *Hunger Games* series, “European Journal of Social Sciences Education and Research”, no. 10(1), s. 44–50. <https://doi.org/10.26417/ejser.v10i1>
- Pérez Navarro P. (2013), *Absences that matter: Performativity and female masculinities*, “Revista Canaria de Estudios Ingleses”, no. 66, s. 49–64.
- Persson A. B. (2020), *Home and hell: Representations of female masculinity in action-driven science fiction literature*, “Lambda Nordica”, no. 2, s. 68–90.
- Prorokova T. (2016), *Female masculinity: Revenge and violence in Tarantino's Kill Bill Vol. 1 and Vol. 2*, “The Human: Masculinities in Film”, no. 6, s. 37–55.
- Ranveer S. D. (2019), *Female masculinity in Githa Hariharan's The Thousand Faces of Night*, “Labyrinth”, no. 10(4), s. 192–199.
- Ruiz-Alfaro S. (2013), *A threat to the nation: México marimacho and female masculinities in postrevolutionary Mexico*, “Hispanic Review”, no. 81(1), s. 41–62. <https://doi.org/10.1353/hir.2013.0001>
- Sedgwick E. K. (1990), *Epistemology of the Closet*, University of California Press Berkeley–Los Angeles.
- Stoller R. J. (1973), *Splitting: A Case of Female Masculinity*, Quadrangle, New York.
- Wickman J. (2003), *Masculinity and female bodies*, “NORA”, no. 11(1), s. 40–54.
- Winnberg J., Fåhraeus A., Jonsson A. K. (2008), *Introduction: Female masculinity or textual masculinity*, “Nordic Journal of English Studies”, no. 7(1), s. 1–9.
- Wittig M. (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston.
- Young A. (2000), *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*, Berg, Oxford.
- Young A., Twigg L. (2009), ‘Sworn Virgins’ as enhancers of Albanian patriarchal society in contrast to emerging roles for Albanian women, “Etnološka Tribina”, no. 32(39), s. 117–134.