

10. Gender a GLOBÁLNÍ PROBLÉMY

PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D.

Pojem globální problémy je velmi široký. Globálními problémy současného světa jsou jistě v první řadě problémy životního prostředí. Patří sem otázky zdrojů energie a jejich rozdělování, otázky volného šíření informací, otázky prolínání kultur a setkávání či střetávání různých civilizačních paradigmat atd. U každého z těchto témat však dříve či později narazíme na problematiku moci – a sice politické moci, která de facto určuje konkrétní uvádění těchto témat do praxe (např. jde/má jít o propojování multikulturní, či hegemonistické?). Je-li dané téma specifikováno jako pohled z genderové perspektivy, jeví se úvahy nad mocí a jejich diskriminací a jejich globálními (globalizujícími) souvislostmi jako podstata nezbytná k porozumění.

Pojem globalizace

Globalizace je v současné době často užívaný pojem. Postoje vůči tomuto procesu jsou často velmi vyhraněné – od výrazné podpory až po kategorické odmítání. Globální znamená celkový, jazykově vzato je tedy globalizace směr, který vychází od celku k jednotlivostem. V současném jazyce je tím označován i trend k jisté unifikaci světa, k jeho propojení a zpřehlednění. Globalizace je proces, který v jisté míře vede ke **vzájemné integraci některých společností na vyšší, globální úrovni**. Pokud ovšem tuto úroveň charakterizujeme jako „vyšší“, což se často činí, vnášíme do pojmů už hodnocení, které není neutrální (vyšší–nižší).

Aniž bychom hodnotili, zda tento proces považujeme za dobrý či špatný, nemůžeme popřít, že existuje. Hlavními činiteli procesu globalizace jsou především nadnárodní společnosti, mezinárodní organizace, nejvyspělejší průmyslové státy a jejich uskupení. Technicky je globalizace umožněna především rozvíjejícími se komunikačními technologiemi – televizní signál přenášený satelity, internet, síť mezinárodní letecké (ale i železniční, silniční a námořní) dopravy atd. Tato **technická stránka** globalizace by mohla být vnímána jako politicky neutrální, avšak i ona může být politicky použita či zneužita.

Globalizace má vedle technických aspektů také **stránku ekonomickou a politickou**. Ekonomicky je důsledkem rozvoje nadstátních (mezinárodních) výrobních a finančních struktur, podniků a obchodních vztahů a vytváření tzv. světové ekonomiky. Politicky znamená přerůstání mocenských struktur hranice jednotlivých států, kdy státy ekonomicky a vojensky silnější mají více prostředků k ovlivňování mezinárodní politiky i k případnému zasahování do politiky států ekonomicky a vojensky slabších.

Dvěma výrazně polemickými filozoficko-politologickými přístupy k problematice postkoloniálního světa je poměrně chmurná vize „střetu civilizací“ Samuela Huntingtona a „konce dějin“ Francise Fukuyamy ve smyslu dosavadního dějinného vývoje, který vidí pozitivní globální perspektivu všech společností v modernizaci (Fukuyama 2002, Huntington 2001).

Základní argumenty pro globalizaci a proti ní

Ti zastánci globalizace, kteří se snaží abstrahovat tento proces od jeho politické dimenze, poukazují především na jeho technické výhody – urychlení dopravní a zejména počítačové komunikace, která je pozitivně využitelná také ve vzdělávání, ve zdravotnictví, administrativě apod.

Hlavní argument zastánců politicko-ekonomické globalizace bývá v podstatě protekcionistický – státy silnější a bohatší (jde zjednodušeně řečeno o většinu států evropských a o USA) reprezentují **demokratický politický systém**, vládu zákona („rule of law“), jehož zavedení prospívá občanům každé země. Toto univerzalistické pojetí vychází především z myšlenkových tradic evropského liberalismu, filozofického principu rovnosti všech lidí a politického principu rovnosti všech občanů před zákonem. Princip rovnosti, na nějž se odvolává, však tato argumentace neuplatňuje v oblasti mezinárodněpolitické. Prosazuje tedy rovnost občanů uvnitř liberálně demokratické společnosti, ale ne rovnost mezi různými státy na mezinárodní politické scéně.

Odpůrci globalizace kritizují tento proces zjednodušeně řečeno ze dvou hlavních východisek: teoretického a praktického. Praktičtí kritici jsou umírněnější, uznávají výhody globalizace (například v oblasti vzdělání), ale kritizují zneužívání internetu a masových médií k **manipulaci veřejného mínění**, k obchodování s pornografií apod. Principiální kritici vidí globalizaci primárně jako politický proces, jako **globální prosazování moci a nadvlády**. Zpravidla vycházejí z myšlenkových proudů multikulturalismu a kulturního relativismu, podle nichž vlastně nemůže existovat hodnocení, jež by některé politicko-společenské systémy klasifikovalo jako lepší a jiné jako horší; vycházejí z pojmu jinakosti, kterou je třeba v každém případě respektovat. To ovšem ve svých logických důsledcích vede k nezasahování (včetně osvětového) do režimů, které uplatňují diskriminaci vůči svým vlastním občanům. Tito antiglobalisté tedy kritizují nerovnost na mezinárodněpolitické scéně, neřeší však vlastně otázku, co jiného než mezinárodní nátlak donutí totalitní režimy, aby nediskriminovaly své vlastní občany. Tento postoj de facto vede k rezignaci na úsilí o nápravu otevřeně diskriminace určitých sociálních skupin (žen, kast, menšinových etnik) v některých státech.

S tím se někteří kritici globalizace (např. mnozí euroameričtí feministé a feministky) zcela neztotožňují. Kritizují globalizaci světové moci, nerovnoměrné rozdělování světového bohatství (bohatství, které zdaleka nepremění pouze ze zdrojů bohatých zemí), ale stavějí se přitom za faktickou **globalizaci v oblasti lidských práv**. I z nich mnozí odkazují k tradici (evropského) liberalismu. Tato tradice je ovšem mnohým zemím jiných kontinentů cizí – např. indický hinduismus nebo čínský konfucianismus jsou tradičně hierarchickými společnostmi, tedy nerov-

nými (viz kapitola Gender a náboženství). Západní feminismus bývá tedy kritizován i z pozice asijských a afrických zemí, že vytváří nový teoreticko-mocenský diskurz „bílého feminismu“.

Odpovědí na tuto kritiku vnitřní nedůslednosti může být, a často bývá, **požadavek modernizace a sekularizace** veřejného a společenského života. Tento požadavek není z principu evropocentrický, i když se tak může na první pohled jevit, protože praktická sekularizace nastoupila na Západě (v Evropě a v USA) dříve než ve většině asijských či afrických zemí; ještě však historicky poměrně nedávná Evropa byla také společností náboženskou a hierarchickou. Princip rovnosti lidí lze tedy teoreticky abstrahovat od evropského kontextu (viz Fukuyama 2002), s nímž je často spojován, a postulovat jej jako princip univerzální. Ostatně tvrdit, že vychází pouze z evropsko-křesťanské myšlenkové tradice, by ani nebylo pravdivé – princip rovnosti lidí deklarují i asijská náboženství buddhismus a džinismus a v jistém smyslu i islám (i když zde jde z hlediska koránských principů o rovnost mezi muži, nikoli lidmi ve smyslu žen i mužů; rovnost žen a mužů v moderním slova smyslu ovšem rozhodně nedeklaruje ani bible, respektive Starý zákon, viz kapitola Gender a náboženství).

Postoje ke globalizaci se tedy, jak je zřejmé, pozoruhodným způsobem prolínají napříč politickým spektrem. Část kritiků globalizace politicko-mocenské a ekonomické v mezinárodním měřítku je de facto globalisty v oblasti sociální, kde spekulují s různými podobami globální vize sociálně spravedlivé společnosti.

Společná teoretická východiska postkoloniálních a genderových studií

Postkoloniální studia jsou oborem, jenž zkoumá z různých aspektů situaci v postkoloniálním světě a vztahy ve společnosti/společnostech v období po odeznění klasického kolonialismu. Jedním ze stěžejních prací, z nichž koncepčně vychází, je kniha Edwarda W. Saída *Orientalism* (Orientalismus). Said kriticky vychází z filozofického vztahu subjekt–objekt, jak byl z hlediska mocenského diskurzu aplikován v politickém myšlení na konstruování pojmu „Orient“: Orient jsou „ti druzí“, „ti jiní“ (dnes třetí svět), zatímco „my“ (Západ) jsme subjektem, jímž je vše poměřováno. Tento vztah je tudíž hierarchický a naše (západní) hodnotící měřítka jsou ta univerzální.

Ilustrativní příklad vztahu subjekt–objekt

Mnohdy si to neradi připouštíme, ale stejně jako my si zjednodušujeme pojem Orient jako něco stejnorodého a prostě jiného, mohou lidé v Asii tímto způsobem zase vnímat Evropu. Na jedné z cest do Indie se mi stalo, že mě po jisté literární besedě oslovil rozhlasový redaktor, zda bych mu namluvila anglický komentář k anglicky mluvenému pořadu. Zdvořile jsem odmítla s odůvodněním, že přece nejsem rodilá mluvčí. Nechtěl si to nechat vymluvit a moji přátelé (oba vzdělaní literární kritici) mi pak vysvětlovali: Víš, on jenom potřeboval tu angličtinu namluvit od někoho, kdo má evropský akcent! Uvědomila jsem si v tu chvíli zase jednou absurdní dimenzi jakéhokoliv regionocentrismu.

Genderová studia zkoumají z různých aspektů koncept genderu. Pojem gender v dnešním teoretickém pojetí neoznačuje pouze dvě tradiční rodové kategorie mužů a žen; tyto kategorie jsou vnitřně heterogenní a fluidní. Přesto se v některých, zvláště praktických disciplínách genderová analýza často redukuje na podchycení ukazatelů de facto u dvou pohlaví – např. týkajících se výživy, gramotnosti nebo volební účasti – ačkoliv toto členění není vhodné. Hluběji specifikované údaje (například podle homo- či heterosexuální orientace) často nejsou z různých důvodů k dispozici.

Genderová studia také vycházejí z kritiky mocensky konstruovaného dualismu subjekt–objekt, jak byl historicky aplikován ve vztahu muž–žena: žena je historicky „ta druhá“, zatímco „já“ (muž) jsem subjektem, jímž je vše poměřováno. Tento vztah je tudíž hierarchický a moje (mužská) hodnotící měřítka jsou ta univerzální. V této souvislosti bývá nejčastěji citován klasický feministický text Simone de Beauvoir *Druhé pohlaví*.

Postkoloniální i genderová analýza mají společné kritické východisko k hierarchicko-mocenskému diskurzu ve vztahu subjekt–objekt. Obě disciplíny pracují s pojmem jinakosti jako s ontologicko-metodologickým přístupem a obě se svým způsobem zabývají hledáním možných konceptů sociální spravedlnosti.

Příklad feministického univerzalizmu Marthy Nussbaum

Současná americká filozofka Martha C. Nussbaum se tematicky zabývá otázkami etiky, práva a náboženství s ústředním zaměřením na hledání spravedlnosti v oblasti teorie myšlení i konkrétní politické praxe. Nussbaum upozorňuje na rizika univerzalistických etických modelů, pokud vycházejí z výlučně evropských východisek a přenechávají se mechanicky do kulturních prostředí, jímž jsou z hlediska tradice cizí; poukazuje však i na úskalí kulturního relativismu a jeho principu nezasahování do jinakosti jednotlivých kultur, jehož praktickým důsledkem je pak např. potvrzení ujařmeného postavení žen v jednotlivých společnostech – s odvoláním na tzv. kulturní specifika místní tradice. Tuto kritiku Nussbaum dokládá příklady z indického prostředí čerpanými z vlastního terénního výzkumu. Publikacním výstupem tohoto výzkumu byla kniha *Women and Human Development* (Ženy a vývoj člověka). V ní si Nussbaum vytkla ambiciózní úkol – sestavit modelové schéma, které by vymezovalo rámec pro přijímání zákonných norem, tedy systém záruk pro zrovnoprávnění žen ve společnosti. Tento model by měl být univerzálně použitelný v různých společensko-kulturních kontextech.

Nussbaum vychází v zásadě z filozofie liberalismu a jejího pojetí rovnosti. Za základní principiální kritérium, podle něhož hodnotí existenci či míru diskriminace určité sociální skupiny v daném prostředí, stanovuje otázku, zda je každému členu společnosti umožněno fungovat jako „cíl o sobě“, což považuje za základní potenci každého člověka (capability), nikoli pouze jako „prostředek pro jiné“, tj. zda bytí člověka není pouze instrumentálně využíváno

pro cíle někoho jiného. Ve výše zmíněné knize Nussbaum navrhuje modelové schéma o deseti základních bodech, které tuto otázku blíže vysvětluje (citováno podle autorské recenze, viz bibliografie):

- 1) **Život.** Moci prožít lidský život běžné délky; nezemřít předčasně nebo za okolností, kdy je cena života znehodnocena.
- 2) **Tělesné zdraví.** Mít možnost těšit se dobrému zdraví včetně zdravé reprodukční schopnosti; mít k dispozici přiměřenou péči; mít přiměřené přístřeší.
- 3) **Tělesná integrita.** Mít možnost volného pohybu z místa na místo; mít zajištěnu suverenitu svého tělesného prostoru, tj. jeho zabezpečení před narušením, včetně sexuálního narušení, před sexuálním zneužitím v dětském věku a před domácím násilím; mít možnost sexuálního uspokojení a volby v otázkách reprodukce.
- 4) **Smysly, představivost a myšlení.** Moci používat své smysly, představivost, myšlení a rozum – a to ve „skutečně lidském“ slova smyslu, tedy pomocí přiměřeného vzdělání, informujícího a kultivujícího, které zahrnuje gramotnost a základní matematický a vědecký výcvik, není však na tyto v žádném případě omezeno. Moci využívat představivosti a myšlení ve spojení s prožíváním a činnostmi představující sebevyjádření – náboženské, literární, hudební, atd., a to dle vlastní volby. Mít možnost využívat svého myšlení způsobem chráněným zárukami svobody vyjádření s ohledem na projev politický i umělecký i svobody náboženského projevu. Mít možnost hledat konečný smysl života svým vlastním způsobem. Mít možnost zažít potěšující zkušenosti a vyvarovat se bolesti, která není nezbytná.
- 5) **City.** Mít možnost navazovat vztahy k věcem i lidem mimo sebe; milovat ty, kteří milují nás a pečují o nás, tesknit po nich v jejich nepřítomnosti; obecně řečeno, milovat, tesknit, prožívat touhu, vděčnost a ospravedlněný hněv. Rozvíjet se citově bez působení paralyzujícího strachu a úzkosti, traumatických událostí, zneužívání nebo přezírání (tato možnost znamená podporovat formy sdružování lidí, jež mohou působit jako ústřední faktory pro jejich vývoj).
- 6) **Praktické uvažování.** Být schopen/schopna formulovat určité pojetí dobra, aktivně plánovat svůj život a kriticky tuto činnost reflektovat. To zahrnuje i ochranu svobody svědomí.
- 7) **Vztahy.** A) Možnost žít s ostatními a ve směřování k nim, uznávat a projevovat zájem o ostatní lidské bytosti, účastnit se různých forem sociální interakce; být schopen/schopna vžít se do situace druhého a být v těchto situacích schopen/schopna soucítění; mít schopnost být spravedlivý/á i přátelský/á. Ochrana této potenciální funkce znamená ochranu institucí, které konstituují a rozvíjejí takové formy vztahů, a zároveň ochranu svobody shromažďování a politického projevu. B) Mít sociální rámec pro vytvoření sebeúcty a nebyť ponižován/a; mít možnost, aby s člověkem bylo jednáno jako s důstojnou bytostí, jejíž cena je rovná ceně ostatních. To vyžaduje jako minimum ochranu proti diskriminaci na základě rasy, pohlaví, sexuální orientace, kasty, národnosti nebo etnického původu. V pracovní oblasti to znamená mít možnost pracovat jako lidská bytost, využívat svého rozumu a vstupovat do smysluplných vztahů s ostatními pracovníky na základě vzájemného uznání.
- 8) **Jiné živé bytosti.** Mít možnost prožívat vztah ke zvířatům, rostlinám a světu přírody a mít pro ně osobní zaujetí.
- 9) **Hra.** Moci se smát, hrát si a těšit se z oddychových činností.
- 10) **Kontrola nad svým okolím.** A) Politická: Mít možnost efektivně se účastnit politických rozhodnutí, která ovládají člověkův život; mít právo na politickou účast, ochranu svobody projevu a sdružování. B) Hmotná: Mít možnost vlastnit majetek (movitý i nemovitý), a to nejen formálně, ale ve smyslu reálné možnosti; mít majetková práva na rovném základě s ostatními; mít právo hledat zaměstnání na rovném základě s ostatními; mít svobodu od nezákonné prohlídky a zabavení vlastnictví.

Ve své kritice zamýšlené jako univerzální teze se Nussbaum zaměřuje zejména na otázku ekonomické závislosti žen, jejíž rozrušení je prvním krokem ke zrovnoprávnění a k bytí jako „cíl o sobě“. Uvedený text je jedním z modelových případů tematických i ideových prolnutí genderových a postkoloniálních studií. V analýze a hodnocení genderových rolí zde v souvislosti s problematikou tzv. třetího světa vystupuje do popředí genderový (genderově podmíněný) rozdíl.

Globalizace a diskriminace

Genderový (genderově podmíněný) rozdíl

Genderovým rozdílem můžeme rozumět jednak rozdíly v postojích mužů a žen k určité otázce, např. volební preference, jednak rozdílné postoje k mužům a ženám, dané buď zákonem (pak hovoříme v případě nerovnosti o **otevřené diskriminaci**), nebo tradicí a veřejným míněním, která znevýhodňuje ženy navzdory rovnému zákonodárství (pak jde o **skrytou diskriminaci**).

Rozdílné politické postoje mužů a žen jsou interpretovány různě. Zjednodušeně řečeno vycházejí buď z esencialistického stanoviska, které připisuje mužům a ženám různé vlastnosti jako „přirozené“ (muži jsou „od přírody“ aktivní, průbojní, agresivní, ženy naopak pasivní, soucitné a pečovatelské), nebo z konstruktivistického stanoviska, které tyto rozdíly vysvětluje jako utvářené výchovou a sociálním formováním (chlapci a dívky jsou od malička k genderově stereotypnímu chování vedeni/y). Toto platí tím více, čím je společnost méně otevřená, méně liberální a méně připouští alternativní modely chování.

V politické praxi se setkáváme s oběma typy diskriminace – otevřenou i skrytou. V zemích, které mají **sekulární zákoník**, je postavení všech sociálních skupin (tedy i mužů a žen) teoreticky rovnoprávné, v praxi však mohou do větší či menší míry přežívat tradiční patriarchální stereotypy.

To je například případ Indické republiky, kde z ústavy vyplývá zákaz jakékoli formy diskriminace, ať už na základě náboženství, rasy, kasty, pohlaví nebo místa narození (oddíl III, článek 15). Stejně tak nesmí být podle ústavy žádnému občanu upíráno právo na vzdělání v rámci státních vzdělávacích institucí (III/29). Přesto v praxi, vychá-

zející z tradičních genderových stereotypů hinduistické společnosti (viz kapitola Gender a náboženství – o Manuově zákoníku), existuje diskriminace žen na pracovním trhu, ač je vyvažována vyrovnávacími, afirmativními opatřeními. Statistiky negratnosti jsou stále vyšší u žen. V praxi se setkáváme s případy nezákonného vymáhání věna, genderocidy, a dokonce i s nucením vdovy vstoupit na pohřební hranici s mrtvým tělem manžela (tzv. *satí*).

V zemích, kde neplatí sekulární právo, nýbrž **právo náboženské** (např. v Saúdské Arábii islámská *šar'á*), je diskriminace žen ve veřejném životě otevřená. Ženy nemají samostatnost ve finančních úkonech, nesmějí samy cestovat, ba dokonce ani řídit auto atd. Toto je ovšem případ extrémní a nijak necharakterizuje islámské země jako celek. Je to problém fundamentalistického nebo reformního výkladu koránu a tradice i výraz postoje k otázce, nakolik či zda vůbec by mělo náboženství zasahovat do politiky. Na druhém názorovém pólu v rámci oficiální politiky islámských zemí bychom našli např. Tunisko, Turecko nebo Egypt. Mezi těmito póly by se nalézaly země, kde je právo sekulární, ale přežívající genderové stereotypy, propagandou fundamentalistů zdůvodňované jako náboženské, jsou ve společenském povědomí stále velmi silné.

Nepřípadnost spojování jen určitého náboženství s genderovými stereotypy ukazuje i příklad většiny společností zemí Latinské Ameriky, které jsou převážně křesťanské (katolické) a kde je genderový stereotyp „mužnosti“ (*machismo*) a „ženskosti“ velmi výrazný. Velmi konzervativní postoj zaujímá v otázce genderových rolí i protestantská Jižní baptistická církev v USA, která vtělila v roce 1998 jako dodatek ke své věrouce prohlášení, že „manželka by se měla manželovi vlídně podřídit a přijímat tak Bohem danou odpovědnost ctít svého manžela a sloužit mu jako jeho pomocnice“. (Renzetti, Curran 1999: 428)

Nejčastější oblasti diskriminace žen v ekonomicky nerozvinutých zemích

Podle Renzetti a Currana „ženy v těchto společnostech nezakoušejí útlak jen proto, že jsou občankami států trpících ekonomickým vykořisťováním a rasismem, ale i proto, že jsou ženami ovládanými patriarchálním řádem. Jinými slovy, jsou obětmi **dvojí deprivace**, plynoucí jednak ze života v chudé zemi, jednak ze skutečnosti, že jsou ženami“. (Renzetti, Curran 1999: 53) Tato dvojitá deprivace se projevuje zejména v následujících oblastech: genderocida, pohlavní mutilace žen, vyšší podvýživa u žen, sexuální turistika, feminizace chudoby, vytváření pracovních příležitostí a podíl na účasti v tzv. veřejné sféře a obecně účast na ekonomické a politické moci.

Genderocida

Genderocida je případem infanticidy, tj. vraždění novorozenců, a to podle pohlaví; ve společnostech, kde byl tradičně výše ceněn syn než dcera, docházelo a ještě ilegálně dochází k vraždám novorozenců děvčátek nebo ke zvýšené potratovosti, zjistí-li prenatalní vyšetření ženské pohlaví plodu (podle www.undp.org v Indii dochází až k deseti tisícům potratů dívek ročně, zatímco chtěné potraty chlapců jsou zcela minimální). Důsledkem je demografická nerovnováha mužů a žen ve prospěch mužů, což se projevuje např. v Indii nebo v Číně. Ukončení těhotenství z důvodu pohlaví dítěte se na přelomu 80. a 90. let stalo v Indii natolik závažným společenským problémem, že v roce 1994 přijal parlament zákon, který prenatalní testy prováděné za tímto účelem zakazuje.

Důvody genderocidy jsou nejen nábožensko-traditionalistické, ale i ekonomické. V Indii např. může v ortodoxní hinduistické rodině pouze syn vykonat pohřební obřady. Syn ovšem také přinese do rodiny peníze v podobě nevěstina věna, zatímco dcera majetek rodiny odčerpá. Věno je otázkou prestiže, chudší rodinu tak může provdání několika dcer finančně zcela zruinovat. O staré nemohoucí rodiče se postará opět syn, respektive v praktické rovině snacha. V rodině, do níž se provdala dcera, však nemají rodiče nevěsty místo, leda z dobré vůle zetě a jeho rodičů.

Čínská rčení z knihy *Válečnice* autorky Maxine Hong Kingstonové: „Výchova děvčat nenese žádný užitek. Spíš se vyplácí krmít husy než děvčata. ... Když vychováváte děvčata, vychováváte děti pro cizí lidi.“ (1998: 61)

Pohlavní mutilace žen

Často se nepřesně uvádí, že jde o zvyk praktikovaný v sunnitských islámských zemích, avšak především jde o africké země (zejména východní a západní Afriky), které islám přijaly. Tento zvyk ovšem v daných zemích vychází z místní předislámské tradice; v koránu o něm není žádná zmínka.

Pohlavní mutilace (ženská obřízka) má více podob, nejčastěji jde o odstranění klitorisu a o zašití větší části poševního otvoru. Důvodem je přesvědčení, že „slušná žena“ by neměla mít žádné sexuální touhy a pohlavní styk by pro ni měl být nepříjemný (po zašití poševního otvoru je pohlavní styk velmi bolestivý). Zúžení poševního otvoru se někde po svatbě odstraňuje, někde je naopak ponecháváno, protože se považuje pro muže za vzrušující. Má ženu ochraňovat před ztrátou panenství, bez něhož je nevěsta na sňatkovém trhu bezcenná. V některých afrických zemích (např. v Súdánu nebo Somálsku) je pohlavní mutilace zcela legální.

Ženská obřízka je opakovaným zdrojem konfliktů afrických přistěhovalců v hostitelských zemích Evropy a USA, kde je nezákonná; na obřízce však paradoxně často trvají samotné ženy, protože její neprovedení dívku (i její rodinu) v rodné komunitě společensky znemožní.

Podvýživa chlapců a dívek

Stejně jako v případech genderocidy se vyšší společenský status mužů v některých společnostech promítá i do otázky výživy. Chlapci jsou déle kojeni a také později je jejich výživě z již výše uvedených důvodů věnována větší pozornost. Tento problém byl zaznamenán zejména v zemích jižní Asie a v některých afrických zemích (zejména jihovýchodní Afriky), nelze jej však v žádném případě zevšeobecňovat na všechny chudé země; působí zde i řada dalších antropologických faktorů jako např. společenská vrstva (kasta), úroveň vzdělání rodičů apod. Podle některých analýz však dosahuje světová míra podvýživy u žen ve srovnání s muži až 70 %. Je součástí širšího problému

mu feminizace chudoby. U mnohých zemí však statistické ukazatele, které by uváděly genderové charakteristiky v oblasti výživy, chybějí.

Feminizace chudoby

Tento pojem znamená rostoucí podíl žen (a dětí) na světové chudobě. Vychází opět jednak z genderových stereotypů, jednak z ekonomicky slabšího postavení žen ve většině zemí nejen ve třetím světě.

Sexuální turistika a obchod se ženami a dětmi

Ženy a děti z chudých rodin (chudých zemí) jsou sexuálně zneužívány nejen uvnitř těchto společností, ale i ve světovém měřítku. Jsou zneužívány mezinárodně působícími mafiemi k prostituci, dívky jsou ilegálně prodávány jako manželky do bohatých zemí, kde jsou v některých případech drženy v postavení otrokyň, zcela v rozporu se zákony dané země.

Ačkoliv bývá tento problém zaznamenáván ve všech zemích včetně evropských, v ještě větším měřítku probíhá obchodování se ženami mezi asijskými zeměmi s různou ekonomickou úrovní, zejména z nejchudších zemí jako např. Bangladéš. Ve výzkumné zprávě prezentované na semináři v bangladéšském Tángáilu v roce 1996 (viz bibliografie) se přímo uvádí: „Globalizace zotřila tradiční sociálně-ekonomické vztahy a učinila zranitelnými zejména ženy a děti. Ve stále větším měřítku se stávají zbožím, prodávaným na „světovém trhu“. (str. 1) „Globální obchod se ženami a dětmi je dnes výnosnější než obchod se zbraněmi nebo pašování drog.“ (str. 2) „Hlavními důvody, proč se se ženami a dětmi obchoduje v mezinárodním měřítku, je prostituce, legální i ilegální práce, legální sňatek (např. dohodnutý dopisem) nebo ilegální, obchodování s orgány, využívání dětí jako žokejů při velbloudích závodech a otrokářská práce.“ (str. 10)

V České republice se mapováním problematiky obchodu se ženami a pomocí obchodovaným ženám zabývají některé neziskové organizace, například LaStrada (www.lastrada.cz).

Ze zemí indického subkontinentu bylo prodáno přes 19 000 dětí do Spojených arabských emirátů, kde jsou využívány jako žokejové na velbloudích závodech.

Z Bangladéše bylo za posledních deset let podle odhadu prodáno do cizích zemí asi 200 000 žen. Procento bangladéšských žen, provozujících prostituci v indické Kalkatě, je 13,5 %.

Stovky nepálských dívek jsou prodávány k prostituci do Indie (každoročně 5 000–7 000), Thajska, Hongkongu i na Blízký východ. Jen do Bombaje bylo prodáno a provozuje prostituci 40 000–45 000 nepálských dívek.

(citováno podle *Resistance Against Trafficking in Women and Children in South Asia*. Report of South Asian Workshop on, 9–10 October 1996, UBINIG, Tangail 1996)

Vzdělání

Podíl na ekonomické a politické moci je přístupem ke vzdělání do značné míry podmíněn. Genderový stereotyp chytrého mocného muže a hloupější oddané ženy ovšem působí nejen v ekonomicky chudých zemích, ale i v mnohých tzv. rozvinutých společnostech. Tento stereotyp vyplývá v první řadě z patriarchálního mocenského diskurzu. O rovné právo na vzdělání usilovaly i evropské a americké feministky ještě na přelomu 19. a 20. století. V tehdejší Československu je uzákoněna až první ústava nezávislého státu v roce 1919, stejně jako rovné volební právo. Diskuse o diskriminaci žen ve vzdělání dnes probíhají na různých úrovních jak v zemích ekonomicky rozvinutých, tak méně rozvinutých. V rozvinutých zemích se jedná zpravidla o diskuse, jak uplatnit získané vzdělání v soutěži pracovního trhu, kde vzdělané ženy znevýhodňuje např. přetrvávající genderový stereotyp, že starost o rodinu je „ženskou záležitostí“, upřednostňování mužů ve vyšších (např. univerzitních) funkcích a platová nerovnováha. V méně rozvinutých zemích jsou mimo jiné průkazné a alarmující – a na první pohled nevyvážené – statistiky negramotnosti u mužů a u žen nebo výrazně vyšší počet dívek, které rodiče neposílají do školy. V Indii je např. o 15 % vyšší negramotnost žen než mužů a počet chlapců zapsaných ve škole je o 17 % vyšší než počet dívek (podle www.undp.org).

Účast na ekonomické a politické moci

Různé proudy feminismu se zpravidla shodují v tom, že by se podíl žen na ekonomické a politické moci měl zvýšit. Liší se však v argumentaci, proč by se tak mělo stát. Liberální feminismus vychází ze zásady rovných práv všech občanů, feminismus pohlavní diference nebo ekofeminismus, který se z druhé strany blíží esencialistickému pohledu na ženskou a mužskou „přirozenost“, zase vychází z přesvědčení, že tzv. femininní vlastnosti by politiku udělaly humánnější a lepší (podrobněji viz kapitola Gender a politika).

K celkovému zrovnoprávnění a zlepšení postavení žen ve společnosti, má-li být ono cílem podílu žen na moci, však jistě nestačí pár alibistických případů žen vystavených do vysokých funkcí. Jak ukazují příklady z celého světa (vyberme třeba jen Česko, Velkou Británii a Bangladéš), nejsou jedna dvě ženy ve vysoké funkci samy o sobě žádnou zárukou úsilí o toto zlepšení, naopak se tyto ženy mnohdy s patriarchálním diskurzem tiše ztotožní a veřejně se od feminismu distancují.

Vstup žen do vysoké politiky v některých případech je nebo historicky byl otázkou tzv. vdovského následnictví. Renzetti a Curran uvádí v souvislosti s první polovinou 20. století, že vdovské následnictví bylo důvodem zastoupení žen v americkém Kongresu až v 45 % (1999: 399). Vdovské následnictví v úřadech vysoké politiky je charakteristické i například pro země jižní Asie (Sirimávó Bandaránájaka na Šrí Lance, Chálida Zija v Bangladéši nebo Sonia Gándhí v Indické republice). Zde hraje významnou roli i symbolická moc jména slavného politika, takže může mít politický start velmi usnadněný a otevřený i jeho dcera.

Otázkou je i motivace žen do politiky vstupovat nebo se jí vůbec jakkoliv aktivně účastnit, což je opět velmi ovlivněno genderovými stereotypy. Toto je například problém konzervativních islámských společenství, kde ženy stále velmi ovlivňuje muslimský zvyk oddělování a uzavírání žen v domácím prostředí (*parda*).

Jak uvádí publikace *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, „tyto ženy se pak zdráhají, ať už pod přímým tlakem své rodiny či pod vlivem zábran, v nichž byly vychovány, nejen kandidovat na volební úřad, ale vůbec se voleb zúčastnit – tj. komunikovat jako voličky s cizími muži ve volební komisi nebo se nechat vyfotografovat na voličský průkaz. ... [konkrétními opatřeními vlády po roce 1996] bylo dosaženo například rozšíření počtu ženských úřednic u voleb, které by ženám z konzervativního (zpravidla venkovského) prostředí účast ve volbách usnadnil. Byly zahajovány i osvětové motivační kampaně, jejich naděje na úspěch jsou však vždy problematické, postaví-li se proti nim svou autoritou náboženský předák vesnické komunity“ (2003: 64–65).

Diskriminace homosexuality jako celosvětový problém

Nevycházíme-li z překonaného dualistického pojetí kategorie gender, je třeba uvést i hledisko sexuální orientace v souvislosti s diskriminací. Homosexualita byla a v mnohých zemích je dodnes trestná, byla/je vnímána jako nemoc či úchylka, která by se měla léčit a/nebo trestat. V současné době je odbornou lékařskou veřejností považována za vrozenou. Odpůrci zrovnoprávnění gayů a leseb např. v otázce rodinného práva se zpravidla odvolávají na náboženské texty, v nichž je homosexualita zapovězena (podrobněji viz kapitola Gender a náboženství), a na pojetí manželství jako společenské instituce, jejímž účelem je/má být plození dětí. V tomto postoji se shodují konzervativní muslimové, hinduisté, židé i křesťané.

Nejliberálnější je vůči homosexuálním párům Holandsko, Španělsko a některé skandinávské země, které umožňují i adopci dětí. V USA jsou tyto otázky předmětem celospolečenské diskuse, která se pohybuje ve velmi širokém rozkvy od militantního nepřátelství tzv. Nové pravice až po zcela liberální postoj, jehož výrazem se stalo např. na začátku roku 2004 umožnění homosexuálních manželství v San Francisku (k tomu však zaujal odmítavý postoj kalifornský guvernér a platnost zákona umožňujícího tyto sňatky byla v srpnu 2004 soudně zrušena). USA je zároveň zemí, kde se gayové a lesby nejvýrazněji politicky organizují.

V České republice (situace první poloviny roku 2005) diskutovaný zákon o registrovaném partnerství stále v parlamentu nezískal potřebnou většinu. K adopci dětí homosexuálními partnery se česká veřejnost stále staví převážně odmítavě.

V zemích třetího světa je homosexualita obecně vzato (pokud není přímo trestná jako např. v islámských státech, v nichž platí šari'a) ještě výrazněji stigmatizována a veřejné mínění je vůči ní naladěno velmi negativně. Příkladem je slavný kontroverzní film kanadské režisérky indického původu Dípy Méhty *Oheř*, který se jako první indický film zabývá tématem lesbické lásky. Jeho promítání se stalo podnětem k útočným demonstracím hinduistických nacionalistů a film byl posléze v Indii zakázán.

Literatura

- Barša, P. (ed.) (2002). *Politika rodu a sexuální identity*. Brno: Masarykova Univerzita (viz zejména Kodíčková, T.: *Co je nám do třetího světa aneb Zpráva o analýze českých akademických genderových textů*, str. 69–87).
- Barša, P. (1999). *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK.
- Beauvoir, S. de (1967). *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- David, R. (2000). *Politologie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Filipský, J., Knotková-Čapková, B., Marek, J., Vavroušková, S. (2003). *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Fukuyama, F. (2002). *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Huntington, S. P. (2001). *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- Kingstonová, M. H. (1998). *Válečnice*. Praha: Mladá fronta.
- Kotalová, J. (1993). *Belonging to Others: Cultural Construction of Womanhood Among Muslims in a Village in Bangladesh*. Coronet Books.
- Lehmannová a kol. (2003). *Aktuální otázky globalizace*. Praha: Oeconomica.
- Renzetti, C. M., Curran, D. J. (2003). *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum.
- Globalization and Inequalities. Proceedings of the Colloquium on, 8–9 April 2002, Vatican City 2002*.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge University Press. (česky recenzováno in *Reflexe 22/2002*, Knotková-Čapková, B., str. 100–104).
- Resistance Against Trafficking in Women and Children in South Asia. Report of South Asian Workshop on, 9–10 October 1996, UBINIG, Tangail 1996*.
- Said, E. W. (1995). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Penguin Books.
- Spivak, G. C. (1991). *French Feminism in an International Frame*. In Selden, R. (ed.). *Feminist Literary Theories*. Longman Group UK Limited.
- Spivak, G. C. (1998). *Can the Subaltern Speak? In Nelson, C., Grossberg, L. (eds.). Marxism and The Interpretation of Culture*. London: Macmillan, pp. 271–313.