

„ZACHRAŇTE AMINU“: GLOBÁLNÍ SPRAVEDLNOST PRO ŽENY A INTERKULTURNÍ DIALOG¹ / ALISON M. JAGGAR²

„Saving Amina‘: Global Justice for Women and Intercultural Dialogue

Abstract: Western moral and political theorists have recently devoted considerable attention to the perceived victimisation of women by non-western cultures. In this paper, the author argues that conceiving injustice to poor women in poor countries primarily as a matter of their oppression by illiberal cultures presents an understanding of their situation that is crucially incomplete. This incomplete understanding distorts Western theorists' comprehension of our moral relationship to women elsewhere in the world and so of our theoretical task. It also impoverishes our assumptions about the intercultural dialogue necessary to promote global justice for women.

Keywords: gender, non-western cultures, global justice

Jedna z početných elektronických peticí, které se na internetu objevily na počátku roku 2003, měla pro feministky zvláštní význam. Petice, která nesla jméno a logo Amnesty International ve španělštině, žádala příjemce o elektronický podpis pod apel proti rozsudku smrti ukamenováním pro Aminu Lawal, rozvedenou Nigerijku, která měla nemanželské dítě.³ V srpnu 2002 odsoudil islámský soud ve státě Katsina v severní Nigérii Aminu Lawal za cizoložství podle práva šaría. Pod petici „Zachraňte Aminu“ byly sebrány tisíce elektronických podpisů z celého světa. V květnu 2003 na tuto kampaň navázala e-mailová komunikace s předmětem: „Prosím zastavte mezinárodní protestní podpisové kampaně ve věci Aminy Lawal“. Tento druhý dopis byl podepsán Ayeshou Imam a Sindi Medar Gould, které zastupovaly dvě nigerijské lidskoprávní organizace, jež Lawal obhajovaly. Imam a Medar Gould tvrdily, že petice „Zachraňte Aminu“ Lawal ve skutečnosti ohrožuje a ztěžuje úkol jejích nigerijských příznivců, částečně proto, že obsahovala několik faktických chyb, včetně chybného tvrzení, že vykonání trestu je na spadnutí. Ve výzvě také stálo: „Nepatříčně arogantní je také předpoklad, že mezinárodní lidskoprávní či jiné organizace jsou vždy chytřejší než přímo zainteresované organizace, a tudíž mohou podnikat kroky, které jsou v rozporu s výslovným přáním [zainteresovaných organizací].“ (Imam a Medar Gould 2003)

Elektronické petice se staly populárním prostředkem, kterým se západní feministky snaží „zachraňovat“ ženy v jiných zemích. Takové petice obvykle využívají senzacechtivého jazyka, kterým odsuzují danou ne-západní kulturu za nelidské zacházení se ženami a dívkami. Znepokojení nad ne-západními kulturními praktikami ale nevyjadřují na Západě pouze ty, které se označují za feministky. Bulvární noviny pravidelně zveřejňují příběhy o ne-západních praktikách, které označují za znepokojivé, a to zejména pokud se týkají ženské sexuality a/nebo se objevují mezi imigranty. Nedávné novinové články volaly na poplach v souvislosti s tématem dohodnutých sňatků, „sexuálního otroctví“,

vražd kvůli věnu („upalování nevěst“), vražd ze „cti“, řezání genitálií („obřízka“, „mutilace“), interrupcí na základě pohlaví plodu či zabíjení novorozeňat ženského pohlaví. Noviny ve Spojených státech amerických se zase ptaly, zda by se vojákyně americké armády, které jsou na misi v Saudské Arábii, měly mimo základny podvolovat saúdským zákonům, které příkazují, aby si ženy zahalovaly tělo, a které ženám zakazují řídit.

Vnímaná viktimizace žen ze strany ne-západních kulturních praktik se stala tématem i v rámci západní filosofie. V tomto článku čerpám z prací dalších feministických teoretiček a ukazuji, že pojmání nespravedlnosti vůči chudým ženám v chudých zemích primárně v intencích jejich útlaku „neliberálními“ kulturami nabízí pohled, který je v zásadních ohledech neúplný. Toto kusé pojetí deformuje chápání našeho morálního vztahu k ženám v jiných částech světa a omezuje naše představy o interkulturním dialogu, který je nutný pro prosazení globální spravedlnosti pro ženy.⁴

Filosofky zachraňují Aminu: dva vlivné filosofické přístupy k nespravedlnosti vůči ženám v chudých zemích

Diskuse v ženských studiích

Interdisciplinární literatura v oboru ženských a feministických studií se věnuje viktimizaci žen v ne-západních kulturách minimálně třicet let. V tomto akademickém kontextu vůči sobě stojí dvě protichůdné pozice. První perspektivu nabízí globální radikální feminismus, který se objevil v prvních letech západního feminismu druhé vlny. Radikální feministky se snaží ustanovit, že ženy jsou jako skupina podřízeny specifické formě útlaku, a jejich rané spisy staví na předpokladu existence celosvětové ženské kultury – kultury, která leží „pod povrchem“, která byla kolonizována „mužskými“ národními, etnickými a rasovými kulturami (Burris 1973). Globální radikální feminismus hájí univerzálnost „patriarchálního“ násilí proti ženám a někdy

hlásá i ideál globálního sesterství (viz Morgan 1984). Proti této pozici stojí postkoloniální feminismus, který staví na diverzitě forem útlaku žen ve světě a zdůrazňuje, že tento útlak je určován mnoha faktory. Mezi ty nejdůležitější patří zejména kolonialismus minulých dob a přetrvávající neokolonialismus. Postkoloniální feminismus tvrdí, že globální feministické kritiky kulturních praktik mimo Západ jsou formou „imperiálního feminismu“ nebo „feministického orientalismu“ a že svým zaměřením na sexuální aspekty často erotizují a bulvarizují ne-západní kulturní praktiky (viz Amos, Parmar 1984; Apffel Marglin, Simon 1994). Tato polarizovaná debata v ženských studiích by mohla vytvářet zdání, že západní feministky, kterým jde o blahobyt žen na celém světě, jsou konfrontovány s volbou mezi koloniálním vměšováním a bezcitnou lhostejností (Jaggar 2004).

Ústřední otázkou diskusí v rámci ženských studií je problém „esencialismu“, a to zejména ve vztahu k mnohým reprezentacím žen v rámci západního feminismu. Tuto debatu vyvolala obava, že domněle univerzální kategorie „žena“, na kterou se odvolávalo mnoho prací západních feministek, odkazuje ve skutečnosti na ženu v mnoha ohledech privilegovanou. Mnohé teoretičky si ji například implicitně představovaly jako bílou heterosexuální zdravou ženu ze střední třídy atd. Feministická literatura k otázce esencialismu se zabývá tím, jak by měly být konceptualizovány vztahy mezi jednotlivými aspekty různorodých ženských „identit“ (načítají se, nebo se násobí, jsou analyticky oddělitelné, nebo ne?), a problematizuje samotnou ideu univerzální kategorie ženy (viz např. Carby 1997; Fuss 1989; Spelman 1989; Spivak 1988). Kritika esencialismu je dnes v rámci ženských studií široce přijímána a termín „esencialistický“ je dnes vnímán téměř výlučně jako pejorativní. Tato kritika byla velice hodnotná v tom, že odkryla různé předsudky obsažené v mnoha generalizacích západních feministek o „ženách“. Některé teoretičky ovšem vyjadřují obavy, že popírání toho, že ženám mohou být přisouzeny určité esenciální vlastnosti, ubírá teoretické zázemí feministickému aktivismu (Martin 1994).

Postkoloniální feministky argumentují, že univerzální generalizace o ženách jsou esencialistické, protože zvěčňují gender tím, že s ním zacházejí jako s neměnnými vlastnostmi, které je možné oddělit od třídních vztahů, etnicity, rasy, věku, národnosti, a to způsoby, které postkoloniální kritičky považují za nekoherentní a matoucí. V jednom svém vlivném článku například Chandra Mohanty napadá esencialistický kontrast mezi západními ženami a „průměrnou ženou z třetího světa“, který nachází implicitně obsažený v mnohých pracích západních feministek. Ch. Mohanty tvrdí, že tyto práce reprezentují západní ženy „jako vzdělané a moderní, jako ty, které mají kontrolu nad svými těly a sexualitou a které mohou svobodně činit vlastní rozhodnutí“, zatímco ne-západní ženy jsou vyobrazovány jako pasivní oběti. Kritizuje blahosklonné západní reprezentace „typické ženy třetího světa“, která je vykreslena jako někdo, kdo vede „v zásadě omezený život založený na femininním genderu (čti: omezeném pohlavím) a určený tím, že pochází

z ‚třetího světa‘ (čti: negramotná, chudá, nevzdělaná, omezená tradicí, orientovaná na rodinu, viktimizovaná)“ (Mohanty 1991).

Diskuse ve filosofii

V 90. letech 20. století se akademická debata o genderových aspektech ne-západních kulturních praktik posunula z periferie feministického myšlení do hlavního proudu západní filosofie, a to zejména díky odvážné práci Marthy Nussbaum a Susan Okin. Jejich nedávné práce se sice v důležitých bodech rozcházejí, zde se ale zaměřím na některé paralely mezi nimi.⁵ M. Nussbaum a S. Okin se ve svých pojednáních o chudých ženách v chudých zemích (a ženách z kulturních minorit v bohatých zemích) odklání od dřívějších diskusí o univerzálnosti či jiných aspektech „patriarchátu“. Téma naopak přeráželo z hlediska pokračujících filosofických debat mezi liberalismem a komunitarianismem na straně jedné a liberalismem a multikulturalismem na straně druhé. Obě jako problém vidí otázku, jak by měli západní teoretici a teoretičky odpovědět na ne-západní kulturní praktiky, které jsou vnímány jako nespravedlivé vůči ženám. Obě věří, že aby bylo možné najít na tyto otázky odpověď, je nutné vyřešit několik současných filosofických kontroverzí. Ty zahrnují morální univerzalismus a kulturní relativismus, možnost „externí“ oproti „interní“ sociální kritice a otázku, zda liberální společnosti mohou na svém území tolerovat neliberální kulturní praktiky.

Jak M. Nussbaum, tak S. Okin se označují za liberální feministky, obě ale následují radikální feministky v jejich neochvějně opozici vůči tomu, co vnímají jako útlak žen v ne-západních kulturách. Nabízejí nové argumenty proti postkoloniálním feministkám, které ukazují jako relativistky, jež se snaží vyhnout se přímému odsouzení nespravedlností v rozvojových zemích nebo jinak řečeno v zemích „třetího světa“. Tvrdí také, že antiesencialismus obhajovaný postkoloniálními feministkami ospravedlňuje pokrytecké odmítání existence těch forem nespravedlností, které jsou jednoznačně genderové. M. Nussbaum i S. Okin také tvrdí, že ženy, které se zdají být spokojené s nespravedlivými kulturními praktikami, jsou smířené se svou situací díky adaptivním preferencím či naučené touze po zhoubných věcech, fenoménem, který západní feministky ovlivněné marxistickou kritikou ideologie označují za „falešné vědomí“. M. Nussbaum ve svém díle na toto téma navazuje na koncept schopností Amartya Sena, který byl původně vyvinut jako alternativa ke konceptu blahobytu a porovnávání příjmů jakožto přístupů k měření mezinárodní úrovně rozvoje. M. Nussbaum koncept schopností upravila a používá ho jako protíváhu ke „kulturnímu relativismu“, který podle ní často slouží jako záminka pro omluvu neomluvitelné nespravedlnosti vůči ženám v chudých zemích. V záplavě knih a článků, které M. Nussbaum publikovala v 90. letech 20. století, obhajuje univerzální hodnoty, které jsou podle ní přítomny v konceptu schopností, přičemž tyto hodnoty používá k odsouzení kulturních praktik, které udržují ženy v podřízeném postavení. V jednom svém raném článku M. Nussbaum pro-

vokativně obhajuje „aristotelský esencialismus“ proti tomu, co považuje za „politicky korektní“ anti-esencialismus, který racionalizuje „starodávná náboženská tabu, luxus hýčkaného manžela, špatný zdravotní stav, negramotnost a smrt“ (Nussbaum 1992: 204). V odpovědi na výtku, že spousta lidí, včetně mnoha chudých žen v chudých zemích, nepřijímá ty schopnosti, které ona identifikuje jako univerzální hodnoty, se odvolává na koncept adaptivních preferencí.⁶ M. Nussbaum argumentuje, že existující touhy a preference mohou být pokřivené nebo pochybné, pokud jsou přizpůsobeny nespravedlivým sociálním podmínkám. Může se například stát, že ženy někdy nevidí, že jsou utlačované. Na obecnější úrovni M. Nussbaum tvrdí, že vzhledem k tomu, že preference je možné přizpůsobovat, existující touhy poskytují nespolehlivé vodítko ke spravedlnosti a představě dobrého života a podřívají interkulturní dohodu o univerzálních hodnotách.⁷

Susan Okin se situaci chudých žen v chudých zemích věnovala také. Její analýza vychází z kritiky západních praktik manželství a rodinného života, kde přesvědčivě ukazuje, že tradiční dělba práce v manželství západní ženy nespravedlivě znevýhodňuje jak ekonomicky, tak i v jiných ohledech (Okin 1989). Situaci chudých žen v chudých zemích analyzuje paralelně k situaci západních žen: podle jejího názoru „problémy jiných žen jsou, podobné našim, ale jsou ještě zřetelnější“ (Okin 1994: 8). Podobně jako M. Nussbaum vystupuje S. Okin proti feministickému anti-esencialismu a souhlasně cituje Nussbaum.⁸ Podobně jako Nussbaum i Okin vyjadřuje obavu, že „falešné vědomí“ vyrůstající z adaptivních preferencí a internalizovaného útlaku omezuje užitečnost „interaktivních“ a „dialogických“ přístupů ke spravedlnosti, a hájí alternativní rawlovskou metodu hypotetického dialogu v původní situaci. Téma kulturní nespravedlnosti vůči ženám se znovu objevuje v příspěvku S. Okin k debatám o multikulturalismu. Ve filosofii se tato debata zaměřuje na otázku, zda by kulturní minority v liberálních společnostech měly požívat speciálních skupinových práv (Kymlicka 1995). S. Okin tvrdí, že práva nárokováná minoritními skupinami mohou být v konfliktu s liberálním závazkem vůči rovnosti žen, a proto mezi multikulturalismem a feminismem existuje napětí (Okin 1998; 1999). Podle S. Okin obhájci multikulturalismu nedoceňují, že neliberální kulturní praktiky zatěžují zejména ženy. Podle ní některé feministky věnovaly tolik pozornosti rozdílům mezi ženami, až se dostaly do pastí kulturního relativismu, přehlížejíce skutečnost, že „většina kultur má jako jeden ze svých hlavních cílů kontrolu žen ze strany mužů“ (Okin 1999: 13). S. Okin se rétoricky ptá: „Když žena z patriarchálnější země přijede do Spojených států amerických (nebo do jiné západní, v podstatě liberální země), proč by měla být chráněna proti násilí ze strany mužů méně než jiné ženy?“ (c.d.: 20).

Některé nelogické implikace prací Marthy Nussbaum a Susan Okin

S. Okin a M. Nussbaum si zaslouží respekt za to, že přitáhly pozornost hlavního proudu západních filosofů a filosofek k tématům, kterým se dříve nevěnovali. Jako jiná průlomo-

vá díla i práce M. Nussbaum a S. Okin ovlivňovaly následně práce různými způsoby, podtrhovaly určité aspekty a upozaďovaly jiné. Jejich práce specificky podpořily to, že západní teoretičky a teoretici začali vnímat nespravedlnost vůči ne-západním ženám jako záležitost útlaku způsobeného lokálními kulturními tradicemi. Témata, která M. Nussbaum a S. Okin předkládají, jsou zásadní pro naše pochopení nespravedlností, které zakoušejí ne-západní ženy. Zde se chci ale zaměřit na témata, kterým se *nevěnují*, na to, co vynechávají a o čem mlčí. Jinými slovy mi jde o to, co by Cheshire Calhoun nazvala nelogickými implikacemi prací Nussbaum a Okin, včetně morálních a politických významů jejich důrazů a opomenutí (Calhoun 1988). V diskusi o přínosu etiky péče k morální teorii Ch. Calhoun tvrdí, že západní morální filosofie vytvořila pokřivenou ideologii morálního života a myšlení, která odráží morální zájem majetných mužů a zakrývá morální zájmy mnohých žen (mezi jinými). Analogicky tvrdím, že v pracích M. Nussbaum a S. Okin jsou reprezentace nespravedlností, kterým jsou vystaveny ženy v chudých zemích, pokřivené a odrážejí některé zájmy, zatímco jiné zastírají. Ch. Calhoun tvrdí, že etika péče konstruovaná jako zaměření na dosud opomíjené aspekty morálního života a myšlení nám může pomoci napravit genderové předsudky morální teorie. Já tvrdím, že zaměření na určité aspekty globální politické ekonomie, které západní filosofové a filosofky dosud z větší části opomíjeli, může nabídnout úplnější a férovější chápání nespravedlností, kterými trpí chudé ženy v chudých zemích.

Nejde mi o to, že M. Nussbaum a S. Okin věnují příliš pozornosti senzacechtivým sexuálním tématům, která tak poutají pozornost bulváru. Naopak, berou chudobu mnoha ne-západních žen velice vážně a uznávají, že chudoba omezuje autonomii žen a činí je zranitelnější vůči celé škále špatného zacházení, jako je násilí, sexuální vykořisťování a přepracovanost. Úvahy M. Nussbaum a S. Okin ale vytvářejí dojem, že chudoba žen je primárně důsledkem lokálních kulturních tradic, zejména tradice izolace žen.⁹ Obě například považují za ilustrativní studii Marthy Chen, která se věnuje situaci mnoha indických žen, zejména těch, které stojí v čele domácnosti, jež žijí v nouzi, protože systém izolace jim nepřiznává právo na výdělečnou práci mimo domov (Chen 1995).¹⁰

Zaměření v pracích M. Nussbaum a S. Okin na nespravedlnosti ne-západních kulturních tradic dodává zdánlivou důvěryhodnost některým tvrzením, která se objevují v populárních západních debatách o situaci chudých žen v chudých zemích. První tezí, kterou nazvu „nespravedlnost v kultuře“, je, že významnou, možná *tou hlavní* příčinou utrpení žen v chudých zemích je nespravedlivé zacházení v souladu s lokálními kulturními tradicemi – tradicemi, které ženy, jichž se týkají, nemusejí nutně rozpoznat jako nespravedlivé. Druhá teze, kterou budu nazývat „autonomie kultury“, říká, že ačkoliv se nespravedlivé lokální tradice, které způsobují újmy, mohou podobat některým západním praktikám, ve skutečnosti jsou na nich nezávislé. Třetí teze, ke které budu odkazovat jako k tezi „Západ je pro ženy

nejlepší“, zastává názor, že ne-západní kultury jsou k ženám obecně nespravedlivější než západní kultura.

Pochybují, že M. Nussbaum nebo S. Okin by někdy s těmito tvrzeními souhlasily, alespoň ne v této zjednodušené formě. Obávám se nicméně, že snaha obou filosofek postavit se proti vnímané nespravedlnosti ne-západních kultur podporuje mnohé jejich čtenáře a čtenářky v tom, aby si takové nelogické implikace na základě jejich práce vytvářeli. Obávám se také, že dílo M. Nussbaum a S. Okin v této oblasti podporuje příliš úzký pohled na výzvy, před kterými stojí západní teoretici a teoretičky, kteří se snaží o vysvětlení nespravedlností páchaných na chudých ženách v chudých zemích. Jinými slovy, obávám se, že jejich dílo propaguje čtvrtou tezi, která zní, že úkolem západních teoretiků a teoretiček je odhalovat nespravedlnosti vnucované ženám jejich lokálními kulturami a kriticky analyzovat racionalizace takových nespravedlností.

Tato teze je filosofickou verzí kampaně „zachraňte Amínu“. V další části textu se budu kriticky zabývat každou z výše uvedených tří tezí a poté se budu věnovat té čtvrté.

Ne-západní kultury a nespravedlnost vůči chudým ženám v chudých zemích

Aby bylo možné hodnotit tvrzení o kulturní nespravedlnosti, je nutné mít určitou představu o tom, co je vůbec míněno pojmem „kultura“, který Raymond Williams popisuje jako „jeden ze dvou nebo tří nejkomplicovanějších slov v angličtině“ (1983: 160). Zpráva z konference UNESCO o kulturní politice z roku 1982 říká, že podle názoru některých delegátů „kultura prostupuje celé sociální předivo a její role je tak zásadní a určující, že může být vskutku směřována se životem samotným“ (Tomlinson 1991: 5). Ve většině kontextů je ale pojem „kultura“ užitečný pouze tehdy, pokud je vymezen vůči jiným oblastem sociálního života. Kultura je pak často odlišována od politiky a ekonomiky (c.d.). Současné filosofické diskuse o kultuře příznačně přijímají některou verzi tohoto rozlišení. Nancy Fraser například staví do protikladu aspekty kulturního uznání a aspekty ekonomické redistribuce (Fraser 1997). Témata na seznamu britských kulturních praktik, který sestavil Bhikhu Parekh, se všechna týkají manželství, sexuality, odívání, jídla, vzdělání, tělesného označování a pohřebních zvyků (Parekh 2000: 264–65). Podle S. Okin „sféra osobního, sexuálního a reprodukčního života tvoří centrální těžiště většiny kultur... Náboženské nebo kulturní skupiny se často zaměřují zejména na „osobní právo“ – sňatkové a rozvodové právo, přidělení péče o dítě, dělbu a kontrolu rodinného majetku a dědické zákony.“ (Okin 1999: 12–13)

Když je kladeno rovnítko mezi kulturou a oděv, jídlo, sex a rodinu, stává se kultura oblastí života, která má pro ženy specifický význam. Většina praktik na Parekhově seznamu se týká hlavně nebo výlučně žen a dívek a jeho posledním bodem by tak jednoduše mohl být „podřízený status žen a všeho, co ženy zahrnuje, včetně upírání příležitostí pro jejich osobní rozvoj v některých minoritních komunitách“ (Parekh 2000: 265). Postřeh S. Okin je tak neproblematický:

„Je pak pravidlem, že obrana „kulturních praktik“ bude mít větší dopad na životy žen a dívek než na životy mužů a chlapců, protože mnohem více jejich času a energie je vynakládáno na ochranu a udržování osobních, rodinných a reprodukčních aspektů života. Je zjevné, že kultura se netýká pouze domácího uspořádání, ve většině současných kultur je ale jejich středobodem. Domov je koncem konců tím místem, kde se většina aspektů kultury praktikuje, uchovává a předává potomkům. (Okin 1999: 13)

Seyla Benhabib píše: „Ženy a jejich těla jsou symbolicko-kulturními místy, do nichž lidské společnosti vepisují svůj morální pořádek.“ (Benhabib 2002: 84) Protože ženy jsou příznačně vnímány jako symboly nebo nositelky kultury, konflikty mezi kulturními skupinami se často bojují na poli ženských těl, někdy doslova ve formě systematického znásilňování.

Limity nespravedlnosti v kultuře

Teze nespravedlnosti v kultuře říká, že lokální kulturní tradice jsou významným, možná tím hlavním zdrojem nespravedlností páchaných na ženách v chudých zemích. Je tato teze správná? Je zcela jistě nezpochybnitelné, že mnoho ne-západních kultur je vůči ženám nespravedlivých. Pozoruhodný důkaz poskytuje známý propočet Amartya Sena, že v důsledku asijských kulturních praktik, včetně přímého násilí a systematického zanedbávání, „chybí“ až sto milionů žen (Sen 1990). Zdá se také nepochybné, že ženy v právně multikulturních společnostech trpí nepoměrně více v důsledku náboženských a kulturních zákonů, které se vztahují pouze na členy specifických náboženských skupin nebo kulturních komunit v rámci větších národních států (Shachar 1999; Shachar 2000a; Shachar 2000b). Skutečnost, že nespravedlnosti páchané na ženách jsou vlastní mnoha kulturním tradicím, potvrzuje argumenty feminismu druhé vlny, že osobní je politické, a práce S. Okin o západním manželství a rodině významně přispěla k tomu, že tyto nespravedlnosti přitáhly pozornost filosofů a filosofek hlavního proudu. Chudoba a s tím spojené zneužívání chudých žen v chudých zemích ale nemůže být chápáno pouze ve vztahu k nespravedlivým lokálním tradicím. Abychom tuto chudobu a zneužívání pochopili hlouběji, je nutné tyto tradice situovat v širším geopolitickém a geoeconomickém kontextu.

Současné procesy ekonomické globalizace, které regulují principy a politiky neoliberalismu inspirované a vnucované Západem, zásadně proměnily životy mnoha chudých žen v chudých zemích. Tyto změny byly až příliš často změnami k horšímu. OSN uvádí: „Většina z 1,5 miliardy lidí žijících za jeden dolar denně či méně jsou ženy. Mimo to se rozdíl mezi ženami a muži chycenými v pasti chudoby v poslední dekádě dále zvětšoval, tento fenomén se dnes nazývá „feminizací chudoby“. Celosvětově ženy vydělávají v průměru jen o něco více než 50 % toho, co vydělávají muži.“ (UN Dept. of Public Information 2000) Některé drobné producentky z rozšíření, integrace a deregulace globálního trhu jistě prospěch měly a mnoho dalších žen je dnes ekonomicky ne-

závislejších díky dostupnosti placené práce. Jak si nicméně všimla Asociace samostatně výdělečných žen: „Zatímco globalizace má jak pozitivní, tak negativní dopady na ženy v neformálním sektoru, jsou to ženy, které nové příležitosti mohou využít nejméně a je u nich nejpravděpodobnější, že na tyto změny doplatí.“ (Nanavaty 2000) K tomuto názoru: „Globalizace nevytváří obtíže pro chudé ženy tam, kde dříve žádné neexistovaly, stupňuje ale již existující nerovnosti a nejistoty, kterým jsou chudé ženy vystaveny... Pro některé nekvalifikované ženy to znamenalo ztrátu obživy... Pro jiné to znamenalo ztrátu zaměstnaneckých práv (jako jsou sociální výhody a právo se organizovat).“ (UNIFEM 2000: 31) V další části nabídnu několik příkladů dopadů neoliberální globalizace na mnoho chudých žen v chudých zemích.

Většina chudých žen v chudých zemích se tradičně živila v malém zemědělství zaměřeném na obživu. I docela nedávno se uvádělo, že až 70 % všech farmářů jsou ženy. V důsledku neoliberální globalizace se ale tento typ zemědělství stává čím dál tím méně životaschopný. Jedním důvodem je expanze exportního zemědělství příznačně zaváděného v rámci programů strukturálního přizpůsobení, zejména v jižní Americe a jihovýchodní Asii. Dalším důvodem je skutečnost, že nejbohatší země odmítají dodržovat své vlastní neoliberální principy. Spojené státy americké a Evropská unie v současné době utrácí mnohem více na zemědělských dotacích, než kolik utratí za zahraniční pomoc. Jak neoliberalismus nutí chudé země otevírat své trhy, lokálně pěstované zemědělské výrobky nejsou s to konkurovat dovozeným potravinám odkládaným do těchto zemí bohatšími zeměmi (viz např. Oxfam 2002; 2003).

Pokles drobného a na obživu zaměřeného zemědělství vyhnalo mnoho žen ze zemědělských oblastí do chudinských čtvrtí, které obklopují velká města v rozvojových zemích. Zde ženy bojují o přežití v neformální ekonomice, kterou charakterizují nízké mzdy či platy, nejisté zaměstnání a špatné pracovní podmínky. Neformální ekonomika je stínová, její fungování se neodráží v oficiálních záznamech, lidé v neformální ekonomice neplatí daně a jejich pracovní podmínky nejsou regulovány zdravotními a bezpečnostními standardy. Pokrývá široké spektrum aktivit vytvářejících příjem, včetně mizejících řemesel, maloobchodu, drobné produkce potravin, pouličního prodeje, domácích prací a prostituce, stejně jako rodinných výrobních systémů a úkolové práce. Ženy tvoří v neformální ekonomice většinu. Mnohé se stávají pouličními prodáváčkami nebo pomocnicemi v domácnosti. Ty, které bez vlastnictví půdy na venkově zůstaly, jsou často nuceny pracovat jako sezonní, občasné pracovníce na krátké úvazky za nižší mzdy než muži. Mnoho žen je dohnáno k prostituci, což dále umocňuje epidemii AIDS, která ničí nejchudší ženy v nejchudších státech světa.¹¹

Neoliberální globalizace zničila mnoho tradičních oblastí průmyslu, na kterých byly chudé ženy v chudých zemích závislé. Těm šťastnějším se možná podaří nalézt práci v nových průmyslových odvětvích, zejména v oděvním prů-

myslu, který tvoří hlavní výrobní export z rozvojových zemí a kde ženy tvoří většinu pracujících. Účast na placeném trhu práce dala ženám rozhodně větší autonomii a vyjednávací prostor (Beneria 2003: 78). Dala jim větší „moc si vybírat“, dokonce i v rámci mnoha omezení, se kterými se potýkají „slabí výherci“ (Kabeer 1994). Nicméně podmínky v oděvním průmyslu jsou notoricky špatné, protože chudé země, které nemají dostatečný kapitál, mohou na globálním trhu soutěžit pouze zaváděním vykořisťovatelských podmínek. Situace pro pracovníce v oděvním průmyslu v chudých zemích se zhoršila v důsledku pokračujícího protekcionismu v oděvním průmyslu v USA a EU. Nejzjevnější nespravedlivé dopady neoliberální globalizace na ženy spočívají v celosvětovém omezování sociálních služeb, často jako součást programů strukturálního přizpůsobení. Tato omezení mají horší dopad na ekonomický status žen než mužů, protože v důsledku odpovědnosti za péči o děti a další členy rodiny jsou ženy na těchto programech závislejší (viz např. UNRISD 2005: 46). Omezení sociálních služeb přinutilo ženy vytvářet strategie přežití pro své rodiny tak, že redukcí kompenzují svou vlastní neplacenou práci. Více práce pro ženy vedlo k nárůstu podílu dívek, které nedokončují školní docházku. Zavádění školních poplatků navíc v mnoha zemích Jihu činí vzdělání nedostupné, zejména pro dívky. Méně vzdělání a více hodin domácích prací přispívá k ožebračování žen tím, že se pro ně stává obtížnější získat dobře placenou práci.

Tyto příklady nejsou zamýšleny tak, že chudoba a zneužívání v důsledku chudoby, které postihuje mnoho žen v chudých zemích, je zapříčiněno pouze neoliberální globalizací. Tyto problémy zjevně vyvstávají v důsledku interakce mezi mikroúrovní a makroúrovní, mezi faktory jak globálními, tak i lokálními. Je nemožné vysvětlit, proč ženy nepřiměřeně trpí v důsledku zhoubných dopadů neoliberální globalizace, aniž bychom poukázali na lokální kulturní tradice. Pokud by ženám například nebyla přisuzována primární odpovědnost za péči o děti, nemocné a staré, potom by je krácení sociálních služeb neovlivňovalo tak disproportionálně a ani by pro ně nebylo těžší než pro muže přestěhovat se do míst nových průmyslových odvětví. Pouze nespravedlnosti plynoucí z kulturní tradice zřejmě vysvětlují skutečnost, že v rámci rodin, v jejichž čele stojí muž, ženy a dívky často získávají méně dostupných zdrojů, jako je jídlo nebo zdravotní péče. Tyto příklady ale také ukazují, že chudoba chudých žen v chudých zemích nemůže být přisouzena pouze nespravedlnosti přítomné v lokálních kulturách. Takové tvrzení by znamenalo přijmout jednostranné stanovisko, které ignoruje způsoby, kterými procesy neoliberální globalizace nerovnosti mezi muži a ženami často zhoršují.

Limity autonomie kultury

Tváří v tvář důkazům předneseným v předchozí části by M. Nussbaum a S. Okin bezpochyby uznaly, že neoliberální globalizace je do značné míry odpovědná za chudobu žen v chudých zemích a jistě by její nespravedlnost odsoudily. Je také jistě pochopitelné, že ti, kteří se snaží o řešení nespra-

vedlností páchaných na chudých ženách v chudých zemích, se někdy soustředí na lokální spíše než globální problémy a na kulturní spíše než ekonomické nespravedlnosti. Při diskusi o tématech zdánlivě nespravedlnosti ne-západních kultur je ale problematické vystupovat, jako kdyby tyto kultury byly uzavřené a autonomní, jako kdyby jejich tradice nebyly stále utvářeny západními intervencemi.

Teoreticky druhé vlny západního feminismu se někdy ptaly, zda se nadvláda mužů projevuje ve všech společnostech, nebo zda byla do některých společností zavedena evropskými kolonizátory.¹² Ať již je odpověď na tuto kdysi ostře diskutovanou otázku jakákoli, je nepochybné, že mnoho údajných kulturních tradic v Asii, Latinské Americe a Africe bylo do značné míry ovlivněno střety se západním kolonialismem. Veena Oldenburg například argumentuje, že vraždy pro věno v Indii mají svůj původ v imperiální době (Oldenburg 2002). Ne-západní kulturní praktiky, které se zejména dotýkají žen, také často získávají nový život jako symbol odporu vůči západní dominanci. Dallas Browne například ukazuje, jak se v Keni „kliteridektomie stala politickým tématem mezi Kikuiji a bílými keňskými osadníky a misionáři stejně tak jako symbolem boje afrických nacionalistů s britskou koloniální mocí“ (Browne 1991: 262). Uma Narayan zase popisuje, jak je údajná „indická tradice“ *satí* (upalování vdov) pravděpodobně „*důsledkem* obšírné a dlouhé debaty, která se věnovala statusu této praktiky jako tradice. V důsledku této debaty získalo *satí* – pro Brity i Indy, pro své zastánce i odpůrce – ‚symbolický status‘, stalo se symbolem větším než život ‚hidské‘ a ‚indické‘ kultury“ (Narayan 1997: 65). Dnes píše Leslye Amede Obiora: „Marginalizovány v důsledku náporu podmínek modernity, tržní ekonomiky a imperalistických transnacionálních podniků různé kulturní skupiny pocítují tlak na to, aby prokázaly svoji rituální čistotu a oddanost tradiční vysoké kultuře.“ (Obiora 1997, citováno podle Volpp 2001: 1198, pozn. 78) Tento pocit ekonomického a kulturního obležení nám může pomoci vysvětlit současný celosvětový nárůst náboženského fundamentalismu, který Leti Volpp definuje jako moderní politická hnutí, která využívají náboženství jako základ pro pokusy vyhrát nebo konsolidovat moc a rozšířit sociální kontrolu (Volpp 2001: 1205, pozn. 108). Současní fundamentalisté, říká L. Volpp, „podporují tradiční patriarchální rodinu jako hlavní prostředek kontroly a vidí ženy jako ty, které ztělesňují morální a tradiční hodnoty rodiny a celé komunity“ (c.d.).

Západní kultura ale neskýtá pouze pasivní podněty pro genderově konzervativní reakce ze strany těch, kteří mají autoritu definovat „autentické“ kulturní tradice. Západní síly také mohou posilovat nebo dokonce vnucovat genderově konzervativní kultury v ne-západních společnostech tím, že podporují konzervativní frakce v rámci těchto společností. Po většinu 20. století například britské a americké vlády podporovaly saúdskoarabský režim, který praktikuje genderový apartheid. Talibanská vláda v Afghánistánu, která také praktikovala genderový apartheid, získala moc poté, co jí USA poskytly rozsáhlý trénink a pomoc různým mudžahedínským silám, které bojovaly proti tehdejší ko-

munistické, nicméně sekulární vládě. Prezident Reagan popisoval mudžahedíny jako morální obdobu otců zakladatelů ve Spojených státech amerických. Po porážce Talibanu dosadily USA v Afghánistánu slabou vládu, pod níž jsou životy žen stejně nejisté, jako byly za vlády Talibanu. Burka již není právně vynucována, ale většina žen se ji stejně obává sundat a na ulicích nejsou v bezpečí. Dívčí školy jsou vypalovány, rodinám je kvůli školní docházce dívek vyhrožováno a tři dívky byly nedávno otráveny, zjevně kvůli tomu, že navštěvovaly školu (Bearup 2004). V současné době se Spojené státy americké snaží vybudovat iráckou vládu, která má nahradit baasistický režim, který sesadily. Ať již byly chyby baasistického režimu, jaké byly, irácké ženy na tom byly mnohem lépe než ženy jinde v regionu. Dnes se obávají opustit svoje domovy (Sandler 2003) a média přináší zprávy, že Spojené státy americké hledají irácké politické vedení mezi kmenovými a náboženskými vůdci – mezi nimiž je jen málo žen nebo těch, mezi jejichž priority patří zlepšení postavení žen.

Ostré rozdíly mezi západními a ne-západními kulturami jsou v zásadě neudržitelné. Spoléhají se obecně na to, co Uma Narayan nazývá kulturními esencialistickými generalizacemi, které nabízejí totalizující charakterizace celých kultur, se kterými zachází jako s vnitřně homogenními a uzavřenými vůči okolnímu světu. Takové generalizace jsou příznačně dosti nekonzistentní ve srovnání s empirickou realitou (Narayan 1998). V angloamerické filosofické literatuře je už poměrně běžné si všimnout toho, že kultury jsou vnitřně různorodé a často plné konfliktu a že vůči sobě nejsou autonomní. Je nicméně stále ještě neobvyklé si povšimnout, že jsou pouze částečně autonomní vůči politickým a ekonomickým strukturám. Jak se globální politická ekonomika stále více integruje, integrují se i její kulturní projevy. Proto pokud nadnárodní korporace vykořisťují ženy v exportních zónách v chudých zemích, je nemožné říci, že tyto praktiky výlučně odrážejí buď západní, nebo ne-západní kulturu. Když asijské vlády lákají nadnárodní korporace, aby investovaly na základě stereotypů o poddajných, pilných, zručných a sexy pracovnících, zdá se nesmyslné se ptát, zda jsou tyto stereotypy západní, nebo ne-západní nebo zda supervykořisťování a sexuální obtěžování žen reprezentuje západní, nebo ne-západní kulturní tradice. Rovněž se zdá nesmyslné připisovat rostoucí sexualizaci žen po celém světě západní nebo ne-západní kultuře. Mnoho žen po celém světě je vtaženo do nějaké formy sexuální práce. To zahrnuje mnohamiliardový pornografický průmysl a celosvětové obchodování se ženami, kterého se sexuální pracovnice účastní s různou mírou dobrovolnosti a donucení. Zahrnuje to také obsluhu pracovníků mužského pohlaví na velkých plantážích, obsluhu zástupců transnacionálních korporací, obsluhu jednotek v okolí vojenských základů nebo obsluhu jednotek a pracovníků OSN. V některých částech Asie a Karibiku je sexuální turismus hlavním pilířem lokálních ekonomik. Prostituce se stala transnacionálním fenoménem, utvářeným globálními normami ženské krásy a mužské potence.

V novém světovém pořádku lokální kultury interagují a propojují se do bodu, kde se často sloučí. Některé vzorce jsou zřejmé – například celosvětová preference žen jako továrních dělnic, sexuálních hraček a služebnic v domácnosti (Anderson 2000) – tyto vzorce se proměňují a propojují v nekonečné škále jednotlivých kombinací. Chudé ženy v chudých zemích jsou zcela jistě utiskovány lokálními muži, jejichž moc je ukotvena v lokálních kulturách, jsou ale také utiskovány globálními silami, včetně sil takzvaného rozvoje, které proměnily lokální genderové a třídní vztahy různými a protichůdnými způsoby, které je zároveň podkopávají a posilují (Sen, Grown 1987; Moser 1991; Kabeer 1994). Vynořuje se tak nová globální kultura, která je opět ovládána muži, závisí ale na práci nové transnacionální pracovní síly, která je feminizována, rasově vymezena a sexualizována (Kang 2004).

Je Západ pro ženy nejlepší?

Značná část západní filosofické diskuse o multikulturalismu se věnuje relativnímu postavení žen v „liberálních“ a „neliberálních“ kulturách, přičemž je zde činěno rovnítko mezi Západem a liberální kulturou na straně jedné a Ne-západem a neliberální kulturou na straně druhé. Tato literatura také často staví na tom, že západní kultura je rozvinutější než ne-západní kultura. S. Okin píše: „Mnoho rodin v třetím světě, zdá se, je ještě horší školou spravedlnosti a úspěšnějším hlasatelem přirozenosti a vhodnosti nerovnosti pohlaví než jejich ekvivalenty v rozvinutém světě.“ (Okin 1994: 13) Podle ní je „situace některých chudých žen v chudých zemích odlišná – a stejně tak zřetelně horší – než je současná situace většiny žen na Západě. Je více podobná situaci žen na Západě v devatenáctém století.“ (c.d.: 15)

Jak akcelerují interkulturní interakce, je víc a víc problematické stavět kontrasty mezi celými kulturami. Kulturně esencialistické generalizace konstruují idealizované a nerealistické obrazy kultur, které mají obecně za cíl propagovat určité politické programy. Co U. Narayan nazývá kolonialistickým přístupem, ukazuje západní kultury jako dynamické, progresivní a egalitářské, zatímco ne-západní kultury vykresluje jako zpátečnické, barbarské a patriarchální. Součástí kolonialistických reprezentací je „kulturní obviňování“, které se projevuje například tím, že zachází s diskriminací a násilím proti ženám jako s vlastní součástí ne-západních kultur, nikoliv však kultur západních. Západ tak historicky obviňoval ne-západní kultury ze zpátečnictví, sám sebe ale vykresloval jako kulturu, která je silně oddaná hodnotám svobody a rovnosti, což je „sebe vnímání ... nepoznamenané skutečností, že západní mocnosti pěstovaly otroctví a kolonialismus nebo že bránily tomu, aby byla přiznána politická a občanská práva značnému počtu jejich občanů, včetně žen“ (Narayan 1997: 15). Dnes, jak si všimá U. Narayan, Spojené státy americké překypují násilím, nicméně pálení křížů, vypalování černošských kostelů, vraždy v důsledku domácího násilí a úmrtí střelnou zbraní nejsou obvykle považovány za projev kultury Spojených států amerických (c.d.: 85). U. Narayan poukazuje na to, že po-

kud jsou kulturní vysvětlení předkládána pouze v případech násilí proti chudým ženám v chudých zemích, výsledkem je, že tyto ženy trpí „smrtí zapříčiněnou kulturou“, což je osud, který se západním ženám zvláštním způsobem vyhýbá (c.d.: 84–85). Mnozí se nadále vyjadřují, jako kdyby západní kultura byla jednoznačně liberální, přičemž ignorují vliv křesťanského fundamentalismu na vládu USA za G. W. Bushe, stejně jako jeho růst v některých zemích bývalého sovětského bloku (Grewal, Kaplan 1994: 24). B. Parekh například zachází s polygamií jako s výlučně muslimskou praktikou a ignoruje její existenci mezi křesťanskými skupinami ve Spojených státech amerických. Je pravda, že to, co B. Parekh nazývá veřejnými hodnotami západních společností, jsou většinou liberální hodnoty (Parekh 2000: 268–70), západní kultury ale zcela určitě nejsou liberální skrz naskrz – a neliberální hodnoty často ční nad povrchem.

Přestože se nadřazenost západní kultury jeví samozřejmě většině lidem na Západě, ne všechny ne-západní ženy souhlasí. Například západní feministky dlouho kritizují ne-západní praktiky zahalování a ženské izolace, Leila Ahmed ale argumentuje, že společenská izolace žen na Arabském poloostrově vytváří prostor, ve kterém spolu mohou ženy svobodně interagovat a kde se mohou vzepřít snahám mužů vnucovat jim ideologii podřízenosti a poddanosti (Ahmed 1982). M. Nussbaum a S. Okin argumentují, že ne-západní ženy přijímají zdánlivě nespravedlivé kulturní praktiky v důsledku adaptivních preferencí nebo falešného vědomí. Podle S. Okin, „mnoho kultur nejen že utlačuje některé ze svých členů, zejména ženy ..., jsou ale (také) často schopny socializovat tyto utlačované členy tak, aby bez otázek přijímaly svůj určený kulturní status“ (Okin 1999: 117). Někomu, jako jsem já, vychovanému v britském třídním systému, se toto tvrzení jeví jako nepopíratelně pravdivé. Pokud jsou ale otázky falešného vědomí vznášeny pouze ve vztahu k ne-západním ženám, které brání své kultury, může se to jevit jako snaha tvrdit, že morální vnímání těchto žen je méně spolehlivé než vnímání západních žen, jejichž vědomí má být údajně vyšší nebo pravdivější. Taková tvrzení odrážejí druhý aspekt kolonialistického postoje – totiž „misionářský postoj“, který předpokládá, že „pouze lidé ze Západu jsou schopni pojmenovat a odmítnout patriarchální zvrstvá páchaná na ženách ze třetího světa“ (Narayan 1997: 57, 59–60). M. Nussbaum a S. Okin explicitně uznávají, že ne-západní ženy jsou dokonale schopné kritizovat nespravedlivé kulturní tradice a často to také dělají, ovšem jejich metoda klást si otázky ohledně adaptivních preferencí a falešného vědomí pouze tehdy, když jsou konfrontovány s názory, které těm jejich odporují, vede k tomu, že takové názory jsou odmítány, aniž by byly brány vážně. Otázka nadřazenosti západní kultury není ve skutečnosti pro ženy, zejména chudé ženy, tak jednoznačná, jak lidé ze Západu často předpokládají.

Teze, že Západ je pro chudé ženy nejlepší, není nutně pravdivá. I když ponecháme stranou hluboké filosofické otázky, jak měřit blahobyt, rozvoj nebo kvalitu života, a shodneme se, že budeme kultury hodnotit podle jejich

úspěchu z hlediska ochrany lidských práv chudých žen, jsou zde minimálně tři aspekty, které zpochybňují tezi, že Západ je nejlepší. Za prvé, je pochopitelně pravda, že liberální kultury z podstaty dávají větší prioritu ochraně občanských a politických svobod než neliberální kultury. Schopnost vykonávat tato takzvaná lidská práva první generace ale může být realizována pouze v kontextu, kde jsou také garantována sociální a ekonomická práva druhé generace. Jak už jsem poznamenala dříve, chudoba činí ženy zranitelnější vůči porušování jejich občanských a politických svobod, včetně útoků na jejich tělesnou integritu, a mezi západními společnostmi existují značné rozdíly v ochotě řešit chudobu žen. Feminizace chudoby je zejména nápadná ve Spojených státech amerických, kde jsou ženy nadále vystaveny značnému násilí. Je proto nutné uznat, že lidská práva zejména chudých žen jsou v liberálních západních společnostech běžně porušována a že podle některých názorů se ženám po většinu 20. století dařilo lépe v bývalých zemích druhého světa než v zemích prvního světa.

Za druhé, ve vztahu k chudým ženám v chudých zemích je jen obtížné popřít, že západní síly jsou nepoměrně odpovědnější za vytvoření, vnučení a prosazení globálního ekonomického řádu, který nadále zvětšuje již tak závažný rozdíl mezi bohatými a chudými zeměmi. A protože genderová rovnost silně koreluje s chudobou, západní země nesou značnou míru odpovědnosti za vytvoření podmínek, které činí ne-západní ženy zranitelnější vůči lokálním porušováním jejich práv. Za třetí, musí být uznáno, že některé západní velmoci, které hlásají demokracii a liberalismus doma, podporují nedemokratické a genderově konzervativní režimy v zahraničí, podněcují převraty, diktatury a občanské války (Pogge 2002: 153). Chudé ženy těmito intervencemi trpí mnohem více. Trpí zejména v důsledku absence sociálních programů, které jsou kráceny kvůli vojenským výdajům, a dále kvůli společenskému chaosu. Ženy také tvoří většinu obětí válek a většinu válečných uprchlíků (Heyzer 1995: 47).

Tyto tři aspekty vznášejí zásadní pochyby o tezi, že Západ je pro ženy nejlepší, zejména pokud se jedná o velkou většinu chudých žen světa. Nechci romantizovat ne-západní kultury a tradice nebo tvrdit, že západní kultury jsou ze své podstaty násilné a rasistické. Takové obrácené kolonialistické reprezentace by byly stejně esencialistické a pokřivené jako tvrzení, že Západ je pro ženy nejlepší. Navíc tvrzení, že neokoloniální nadvláda je příčinou veškerých problémů v chudých zemích, by vykresovalo občanstvo v těchto zemích jednoduše jako pasivní oběti, popíralo by jejich schopnost jednat i jejich odpovědnost. Mým cílem bylo zpochybnit představu jak západních, tak ne-západních kultur, které jsou implicitně obsaženy ve většině vlivných filosofických debat na toto téma.

Rozšíření našeho chápání příčin chudoby žen v chudých zemích vyžaduje, abychom také rozšířili koncepci naší odpovědnosti vůči těmto ženám. Pokud uznáme, že sdílíme minulost, současnost a budoucnost s ženami v chudých zemích, uvidíme, že s nimi spoluobýváme sdílený kontext

spravedlnosti. Obyvatelé Západu se na svoje problémy nedívají z archimédovského bodu, vně svého sociálního světa. Naše angažovanost nám dává pevnější morální pozici ke kritice ne-západních kulturních praktik, ovšem pouze za předpokladu, že naše kritiky jsou dobře informované a, jak říká Onora O'Neill, „následovatelné“ členy dané společnosti (O'Neill 1996). Vyžaduje to ovšem také, abychom se ptali, kolik morální odpovědnosti by mělo být přisouzeno občanům a občankám západních zemí za pokračování těchto praktik stejně jako za nespravedlivý globální pořádek, který mnoho žen v chudých zemích udržuje v zoufalé chudobě.

Přehodnocení globální spravedlnosti pro ženy: co je na programu interkulturního dialogu?

V západních posluchárnách se „kulturní týrání“ žen stalo běžným a někdy i lechtivým způsobem, jak oživit diskusi o takových tématech, jako je morální relativismus či možnost interkulturní sociální kritiky. Někteří morální a političtí teoretici a teoretičky řeší vnímané kulturní nespravedlnosti vůči ženám tím, že doporučují agresivní kosmopolitismus; jiní podporují „kulturně citlivý“ relativismus. Ve vzrůstající míře nicméně také uznávají, že kultury nejsou ani statické, ani hermeticky uzavřené, a podporují interkulturní dialog (Parekh 2000; Benhabib 2002).¹³ V této části chci nastolit některá témata, která by měla být zahrnuta do programu interkulturních dialogů o spravedlnosti pro ženy v chudých zemích.

Je naprosto zjevné, že takové dialogy by neměly být považovány za příležitost, jak „zachránit“ chudé ženy v chudých zemích tím, že budou obráceny na víru západních hodnot, nebo zvyšováním jejich povědomí o nespravedlnostech ne-západních praktik. Vždycky je mnohem příjemnější diskutovat o bolavých místech a nedostatcích jiných než svých vlastních, je ale nutné, abychom přemýšleli opatrněji o tom, kdo jsou tyto ženy a od čeho a koho potřebují zachránit.

Vysoko na programu interkulturního dialogu o globální spravedlnosti pro chudé ženy v chudých zemích musí být otázky globální základní struktury stejně jako spravedlnosti těch západních vládních politik, které přímo či nepřímo ovlivňují chudé ženy v chudých zemích. Důležité otázky ekonomické spravedlnosti zahrnují to, jak rozumět „přírodním“ zdrojům, když se věci jako fosilní paliva, sluneční záření, korálové pláže a strategická území stala zdrojem pouze v rámci větších systémů ekonomické produkce a širšího sociálního významu; jak určit „vlastní“ zdroje země, když byly hranice každého státu určeny silou; ptát se, jaký význam má „spravedlivý“ obchod a zda může být obchod v jakémkoli smysluplném významu svobodný, když chudé národy nemají žádnou alternativu vůči účasti na ekonomickém systému, ve kterém dále chudnou. Důležitá témata politické spravedlnosti zahrnují nový kritický pohled na vestfálský koncept suverenity v době, kdy suverenita většiny zemí je omezena pravidly světového obchodu a suverenita chudých zemí téměř nedává smysl v důsledku kontroly ze strany mezinárodních finančních institucí a obchodních organizací.¹⁴ Přestože nejsou tato témata na první pohled genderovaná,

ve skutečnosti jsou hluboce genderová, zejména v důsledku toho, že ženy trpí nepoměrně více ekonomickou nerovností a politickou marginalizací.

Interkulturní dialog o globální spravedlnosti se také musí věnovat problému militarismu. Přesto, že studená válka skončila, výdaje na zbrojení i poté nadále rostly a v mnoha ne-západních zemích války pokračovaly, což zhoršovalo a bylo zhoršováno chudobou spojenou s globálním neoliberalismem. Na konci 90. let Spike Peterson a Anne Sisson Runyan poznamenaly, že „více než polovina národů světa stále poskytuje vyšší výdaje na zbrojení než na zdravotní potřeby svých zemí; 25 zemí utrácí víc za obranu než za vzdělání; a 15 zemí vydá víc peněz na vojenské programy než na zdravotnictví a vzdělání dohromady“ (Peterson, Runyan 1999: 120). Od 11. září 2001 výdaje na zbrojení dále vzrostly. V dnešním světě jsou hlavními zbrojařskými vývozci Spojené státy americké, Rusko a Francie, přičemž vývoz USA tvoří přibližně 50 % veškerého obchodu se zbraněmi (Grimmett 2004: 82).¹⁵ Spojené státy americké také udržují více než 200 trvalých základů po celém světě; tyto základny deformují lokální ekonomiky a podporují zaměstnanost mnoha tisíc žen jako prostitutek (Sturdevant 2001). Jak už bylo řečeno, chudé ženy a jejich děti trpí nepoměrně více v důsledku válek a militarismu a jejich rozšíření vznášejí hluboké filosofické otázky týkající se významu války, míru a bezpečnosti – zejména bezpečnosti pro ženy.¹⁶

Další sada témat pro interkulturní dialog o globální spravedlnosti se týká nápravné spravedlnosti, reparací a kompenzací za minulá a pokračující příkoří. Dluží země, které vyvlastňovaly majetek nebo bojovaly zástupné války v jiných zemích, reparace těmto zemím, a pokud ano, jak by tyto reparace měly být určeny? Měly by bohaté země odškodnit chudé země za ničení životního prostředí, ke kterému značnou měrou přispěly nejen v důsledku militarismu, což je hlavní příčina environmentálního ničení, ale také v důsledku dalších ničivých praktik, včetně bezohledné těžby zdrojů v chudých zemích, zakládání továren v chudých zemích se slabými standardy ochrany životního prostředí nebo rozhazovačných vzorců spotřeby, zejména nehorázného spalování fosilních paliv? Spalování produkuje kyslíčnický uhlíkatý, který je zdrojem kyselých dešťů a globálního oteplování a s ním spojených zničujících záplav a hurikánů a vzestupu hladiny moří, což může vést k úplnému zmizení některých zemí Jihu. Protože chudé ženy v chudých zemích trpí chudobou, společenským chaosem a ničením životního prostředí nepoměrně více, mají nejvíce co získat z účinného systému nápravné spravedlnosti.

Většina z těchto témat zahrnuje otázky spravedlnosti mezi zeměmi. Protože je pravděpodobné, že taková spravedlnost nepřijde rychle, může se interkulturní dialog o globální spravedlnosti věnovat také otázkám toho, jak mohou v mezidobí individuální občané a občanky přímo napomoci chudým ženám v chudých zemích. A. Imam a S. Medar Gould poznamenávají, že ne všechny oběti porušování lidských práv se mohou stát slavnými případy nebo předmětem psaní protestních dopisů. Navrhují, aby západní fe-

ministky, které si přejí pomoci Lawal, podpořily BAOBAB pro ženská lidská práva (BAOBAB for Women's Human Rights) nebo Agenturu na podporu a ochranu ženských práv (Women's Rights Advancement and Protection Agency, WRAPA), organizace, které Aminu Lawal zastupují. Protože peníze nejsou nikdy poskytovány bez podmínek, podpora iniciativ občanské společnosti v chudých zemích vznášejí otázky o subverzi lokálních demokracií. Někteří kritici a kritičky argumentují, že nestátní neziskové organizace (NNO) financované ze Severu jsou novou formou kolonialismu, a to přesto, že používají jazyk inkluze, posílení, vykazatelnosti a demokracie zespoda, protože vytvářejí závislost na nezvolených zámořských poskytovatelích a jejich lokálně jmenovaných úřednících, což podryvá rozvoj sociálních programů spravovaných volenými úředníky, kteří jsou odpovědní místním.¹⁷ V integrované globální ekonomice není ale politika nezasahování možná; naše nevyhnutné intervence jsou jen více či méně neskrývané a více či méně morálně informované. Přestože zahraniční financování ženských NNO má svá úskalí, není nutně imperialistické. Nira Yuval Davis podává zprávy o tom, že mnohé NNO na globálním Jihu byly schopné přežít a odrazit lokální tlaky díky pomoci poskytnuté ze zámoří, „stejně jako díky osobnější pomoci a solidaritě feministických organizací z jiných zemí.“ Dodává: „Bylo by západocentrickým stereotypem vidět ženy spojené s NNO na Jihu jako loutky západního feminismu.“ (Yuval 1997: 120–21)¹⁸

„Zachraňte Aminu“

Fotky Aminy Lawal, které obletěly svět v roce 2004, ukazují krásnou Afričanku držící krásné dítě. V křesťanských očích vypadá jako africká Madona. Hlavu má pokrytou a oči sklopené. Vypadá poddajně, smutně a vyděšeně. Fakt, že je zobrazována bosonohá a popisována jako negramotná, z ní činí typickou představitelku obrazu utlačované „ženy třetího světa“, jak ji popisuje Chandra Mohanty. Její příběh je také obecně považován za typický výraz barbarství islámského fundamentalismu. Takové obrazy podporují západní feministky v tom, aby na sebe vzaly údajné břímě bílého muže „zachránit hnědé ženy od hnědých mužů“ (Spivak 1988: 296).

Ve své kritice petice „Zachraňte Aminu“ a dopisních kampaní A. Imam a S. Medar Gould (2003) píší:

„Dominantní kolonialistický diskurs a hlavní mezinárodní média vykreslila islám (a Afriku) jako barbarské a divošské Druhé. Prosím nenaleťte na to. Přijímání stereotypu, který současný islám prezentuje jako nekompatibilní s lidskými právy, nejen že udržuje rasismus, ale také potvrzuje názory pravicových politicko-náboženských extrémistů ve všech našich kontextech.“

Vysvětlují, že pokud protestní dopisy obsahují negativní stereotypy o islámu a muslimech, rozněčují lokální vášně a mohou dále ohrozit oběti porušování lidských práv a jejich stoupence.

Senzacektivá kritika ne-západních kultur posiluje jak západní, tak ne-západní předsudky a podporuje dojem, že západní demokracie jsou zaklesnuty ve „střetu kultur“ na život a na smrt s militantním islámem (Barber 1992; Huntington 2001). Dokonce i filosofické kritiky někdy mají dopady mimo akademické kruhy. Filosofie je často vykreslována jako esoterická disciplína praktikovaná výlučně ve slovinových věžích, nicméně mnozí morální a političtí filosofové a filosofky se snaží „skutečný“ svět ovlivňovat.¹⁹ Filosofické kritiky mohou být politickou intervencí a mohou být mimo akademii využity způsoby, které jejich autoři a autorky nutně nezamýšleli (Alcoff 1991/1992). Sloupkařka časopisu *Nation* Katha Pollitt, rozčilená kvůli tomu, že militantní islamisté vypudili soutěž Miss World z Nigérie, napsala: „Celkem vzato ne dobrý týden pro kulturní relativismus.“ (Pollitt 2002) Západní kritika ne-západní kulturních praktik není v principu blahosklonná nebo xenofobní, nicméně kritici a kritičky by si měli být vědomi toho, že naše koloniální historie a stávající geopolitická situace ovlivňují interpretaci a dopady takových kritik. Například odpůrci imigrace uvádějí ne-západní kulturní praktiky jako důvod pro uzavření hranic Spojených států amerických imigrantům z chudých zemí.²⁰ V tomto kontextu potom západní morální a političtí teoretici a teoretičky musí zvažovat, jak může být jejich kritika ne-západních kulturních praktik použita pro politické účely. V. Amos a P. Parmar tvrdí, že rasistické imigrační politiky ve Velké Británii byly částečně ospravedlnovány odkazem na opozici feministek vůči dohodnutým sňatkům (Amos, Parmar 1984: 11). Prezident George W. Bush a jeho žena Laura ospravedlňovali bombardování Afghánistánu Spojenými státy americkými jako nutnost pro ochranu afghánských žen od útisku burky (Bush, G. W. 2002; Bush, L. 2002).

Filosofové a filosofky, kteří chtějí pomoci chudým ženám v chudých zemích, jako je Amina Lawal, jistě mohou svobodně kritizovat kulturní tradice Nigérie nebo jiných míst a takové kritiky jsou často opodstatněné. Nicméně nám také přísluší ptát se, proč se tyto praktiky ujaly jako kulturní tradice. Nigérie je zemí, která má sice obrovské příjmy z ropy, nicméně její reálný HDP na hlavu poklesl mezi lety 1977 a 1998 o 22 % (UNDP 2000: 185). Jak jsme viděli, genderová nerovnost vykazuje korelaci s chudobou, a jak říká Thomas Pogge, chudoba, kterou trpí většina Nigerijců, je kauzálně propojena se „surovinovým privilegiem“, které přisuzuje stávající mezinárodní systém vládcům v dané zemi. To podněcuje vojenské puče, autoritářství a korupci v zemích bohatých na suroviny, jako je Nigérie, kde vládou již téměř tři dekády armádní tyranie a která je uváděna na spodní příčce tabulky mezinárodní korupce, kterou vypracovává Transparency International. Podle T. W. Poggeho „[n]ení korupce v Nigérii pouze lokálním fenoménem zakořeněným v kmenové kultuře a tradicích, ale je také podporována a udržována mezinárodním surovinovým privilegiem“ (Pogge 2002: 114). Pokud se za takových okolností filosofové a filosofky soustřeďují pouze na nespravedlnosti nigerijských kulturních praktik, jde o formu kulturního ob-

viňování, které depolitizuje sociální problémy a odvrací pozornost od strukturálního násilí proti chudým populacím (Volpp 2000).²¹

Kromě toho, že by měli mít na paměti širší kulturní kontext, který udržuje mnohé nespravedlivé kulturní praktiky na globálním Jihu, západní filosofové a filosofky, kteří tyto praktiky kritizují, by také měli mít na paměti, že ženy na Jihu nejsou jednoduše pasivními oběťmi vlastních kultur – a to bez ohledu na fotky Aminy Lawal. Právě naopak, v mnoha zemích na globálním Jihu, včetně Nigérie, již dlouho existují ženská hnutí a nigerijské feministky jsou aktivní v boji za demokratizaci vlastní kultury a ochranu lidských práv žen (Abdullah 1995). Nigerijské ženy jsou také aktivní v boji za spravedlnost proti západním korporacím. Například ženy z Itsekiri, Ijaw, Ilaje a Urhobos v současné době napadají aktivity společnosti Shell Petroleum Development Company v nigerské deltě (Adebayo 2002). Tyto aktivistky mají pravděpodobně lepší představu o vlastní situaci než mnozí lidé ze Západu, kteří je chtějí „zachránit“.

Obyvatelé Západu, kterým jde o situaci chudých žen v chudých zemích, by se neměli výlučně a asi ani ne především zaměřovat na kulturní tradice těchto zemí. Protože genderová nerovnost silně koreluje s chudobou, měli bychom možná začít otázkou, proč je tolik zemí tak chudých. Kdybychom tak učinili, podnítilo by nás to k reflexi našeho vlastního podílu na těžké situaci chudých žen. Takový přístup by byl skutečně liberální, protože by vykazoval více respektu ke schopnostem ne-západních žen starat se o své vlastní záležitosti podle svých hodnot a priorit.²² Občané a občanky a obyvatelé zemí (jako jsou Spojené státy americké nebo země Evropské unie), kteří mají nepoměrnou kontrolu nad globálním pořádkem, nesou přímou odpovědnost za to, jak tento pořádek ovlivňuje ženy na jiných místech světa. Místo jednoduchého obviňování kultury Aminy Lawal bychom měli začít tím, že její kultuře přestaneme šlapat po krku.

Literatura

- Abdullah, H. 1995. „Wifeism and Activism: The Nigerian Women's Movement.“ Pp. 209–25 in Basu, A. (ed.). *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Adebayo, S. 2002. „N Delta Women Give Shell 10 Day Ultimatum on Demands.“ *Vanguard* (Lagos), 14. listopadu 2002. Dostupné na: <allafrica.com/sustainable/stories/200211150838.html.>
- Ahmed, L. 1982. „Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem.“ *Feminist Studies*, Vol. 8: 530–534.
- Alcoff, L. M. 1991/1992. „The Problem of Speaking for Others.“ *Cultural Critique*, Vol. 20 (zima 1991/92): 5–32.
- Amos, V., Parmar, P. 1984. „Challenging Imperial Feminism.“ *Feminist Review*, Vol. 17, No. 3–19.
- Anderson, B. 2000. *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. London: Zed Books.
- Apffel Marglin, F., Simon, S. L. 1994. „Feminist Orientalism and Development.“ Pp. 26–45 in Harcourt, W. (ed.).

- Feminist Perspectives on Sustainable Development*. Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books.
- Barber, B. 1992. „Jihad Vs. McWorld.“ *Atlantic Monthly* (březen 1992): 53–63.
- Bearup, G. 2004. „Afghan Schoolgirls Poisoned.“ *Guardian Weekly*, 6.–12. května, s. 4.
- Beneria, L. 2003. *Gender, Development, and Globalization: Economics as if All People Mattered*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Boserup, E. 1970. *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press.
- Briggs, C. L., Mantini Briggs, C. 2000. „Bad Mothers' and the Threat to Civil Society: Race, Cultural Reasoning and the Institutionalization of Social Inequality in a Venezuelan Infanticide Trial.“ *Law and Social Inquiry*, Vol. 25, No. 2: 299–354.
- Browne, D. L. 1991. „Christian Missionaries, Western Feminists, and the Kikuyu Clitoridectomy Controversy.“ Pp. 243–272 in Williams, B. (ed.). *The Politics of Culture*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Burris, B. 1973. „The Fourth World Manifesto.“ Pp. 322–57 in Koedt, A., Levine, E., Rapone, A. (eds.). *Radical Feminism*. New York: Quadrangle/New York Times Book.
- Bush, G. W. 2002. „The State of the Union: President Bush's State of the Union Address to Congress and the Nation.“ *New York Times*, 20. ledna, s. A22.
- Bush, L. 2002. „Mrs. Bush Discusses Status of Afghan Women at U.N.: Remarks by Mrs. Laura Bush.“ 8. březen. Dostupné na: <www.whitehouse.gov/news/releases/2002/03/200203082.html>.
- Calhoun, C. 1988. „Justice, Care, Gender Bias.“ *Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 9: 451–463.
- Carby, H. 1997. „White Women Listen!“ Pp. 110–28 in Hennessy, R., Ingraham, C. (eds.). *Materialist Feminism*. New York: Routledge.
- Ewig, C. 1999. „The Strengths and Limits of the NGO Women's Movement Model: Shaping Nicaragua's Democratic Institutions.“ *Latin American Research Review*, Vol. 34, No. 3: 75–102.
- Follesdal, A., Pogge, T. (eds.). 2005. *Real World Justice*. Berlin: Springer.
- Fraser, N. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York: Routledge.
- Fuss, D. 1989. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Grewal, I., Kaplan, C. 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grimmett, R. F. 2004. *Conventional Arms Transfers to Developing Nations, 1996–2003*. Washington, D.C.: Congressional Research Service.
- Heyzer, N. 1995. „A Women's Development Agenda for the 21st Century.“ Pp. 1–19 in Heyzer, N. (ed.). *A Commitment to the World's Women*. New York: United Nations.
- Huntington, S. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: nakladatelství Rybka.
- Chen, M. 1995. „A Matter of Survival: Women's Right to Employment in India and Bangladesh.“ Pp. 37–57 in Nussbaum, M., Glover, J. (eds.). *Women, Culture and Development*. Oxford: Clarendon Press.
- Imam, A., Medar Gould, S. 2003. „Please Stop the International Amina Lawal Protest Letter Campaigns.“ Otevřený dopis z 1. května 2003. Jaggar, A. M. 2004. „Western Feminism and Global Responsibility.“ Pp. 185–200 in Andrew, B. S., Keller, J., Schwartzman, L. H. (eds.). *Feminist Interventions in Ethics and Politics*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Jaggar, A. M. 2006. „Reasoning about Well Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities.“ *Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, No. 4: 301–322.
- Kabeer, N. 1994. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. New York: Verso.
- Kang, H. R. 2004. „Transnational Women's Collectivities as Agents of Global Justice Claims.“ Příspěvek přednesený na American Philosophical Association Pacific Division Meeting, Global Justice Mini conference v březnu 2004.
- Keck, M. E., Sikkink, K. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press.
- Martin, J. R. 1994. „Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps.“ *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 19, No. 3: 630–657.
- Mohanty, C. T. 1991. „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse.“ Pp. 51–80 in Mohanty, C. T., Russo, A., Torres, L. (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press; [česky vyšlo ve zkrácené verzi: Mohanty, Ch. T. 2007. „Očima Západu: Feministický výzkum a koloniální diskursy.“ Pp. 312–339 in Oates Indruchová, L. *Ženská literární tradice a hledání identit*. Praha: SLON].
- Morgan, R. (ed.). 1984. *Sisterhood Is Global*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.
- Moser, C. O. N. 1991. „Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Needs.“ Pp. 799–825 in Grant, R., Newland, K. (eds.). *Gender and International Relations*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Nanavaty, R. 2000. „Making the Poor Women Reach Markets: 'SEWA's Journey'.“ Ahmedabad, India: SEWA. Dostupné na: <www.sewasearch.org/Thanks-papers.asp?id=17>.
- Narayan, U. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- Narayan, U. 1998. „Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism.“ *Hypatia*, Vol. 13, No. 2: 86–106.
- Nierenberg, D. 2002. *What's Good for Women Is Good for the World*. World Summit Policy Briefs. Washington, D.C.: Worldwatch Institute.
- Nussbaum, M. C. 1992. „Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism.“ *Political Theory*, Vol. 20, No. 2: 202–246.

- Nussbaum, M. C. 1995. „Human Capabilities, Female Human Beings.“ Pp. 61–105 in Nussbaum, M., Glover, J. (eds.). *Women, Culture and Development*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. 1998. „Public Philosophy and International Feminism.“ *Ethics*, Vol. 108 (červenec): 762–796.
- Nussbaum, M. C. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. 2004. „On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin.“ *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, No. 2: 193–205.
- Nussbaum M. C., Sen, A. 1989. „Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions.“ Pp. 299–325 in Krausz, M. (ed.). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- O'Neill, O. 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Obiora, L. A. 1997. „Feminism, Globalization and Culture: After Beijing.“ *Journal of Global Legal Studies* 4: 355–406.
- Okin, S. M. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Okin, S. M. 1994. „Gender Inequality and Cultural Differences.“ *Political Theory*, Vol. 22, No. 1: 5–24.
- Okin, S. M. 1998. „Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.“ *Ethics*, Vol. 108 (červenec): 661–684.
- Okin, S. M. 1999. „Is Multiculturalism Bad for Women?“ Pp. 9–24 in Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, M. C. (eds.). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Okin, S. M. 2003. „Poverty, Well Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?“ *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 3: 280–316.
- Oldenburg, V. T. 2002. *Dowry Murder: The Imperial Origins of a Cultural Crime*. New York: Oxford University Press.
- Oxfam. 2002. „Stop the Dumping: How EU Agricultural Subsidies Are Damaging Livelihoods in the Developing World.“ Oxfam Briefing Paper, říjen 2002. Dostupné na: <www.oxfam.org/eng/pdfs/pp020111_Stop_the_Dumping.pdf>.
- Oxfam. 2003. „Dumping Without Borders: How US Agricultural Policies Are Destroying the Livelihoods of Mexican Corn Farmers.“ Oxfam Briefing Paper. Srpen 2003. Dostupné na: <www.oxfam.org/eng/policy_pape_corn_dumping.htm>.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peterson, V. Spike, Runyan, A. S. 1999. *Global Gender Issues*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Pogge, T. W. 2002. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Pollitt, K. 2002. „As Miss World Turns.“ *Nation*, 15. prosince. Dostupné na: <www.thenation.com/doc.mhtml%3Fi=20021223&s=pollitt>.
- Saleem, F. 2003. „Why Are We Poor?“ *News International* (Pákistán), 12. ledna.
- Sandler, L. 2003. „Women under Skete.“ *Nation*, 29. prosince 2003. Dostupné na: <www.thenation.com/doc.mhtml?i=20031229&s=sandler>.
- Sen, A. 1990. „More Than 100 Million Women Are Missing.“ *New York Review of Books*, Vol. 37, No. 20: 61–66.
- Sen, A. 1995. „Gender Inequality and Theories of Justice.“ Pp. 259–73 in Nussbaum, M., Glover, J. (eds.). *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, G., Grown, C. 1987. *Development, Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*. New York: Monthly Review Press.
- Shachar, A. 1999. „The Paradox of Multicultural Vulnerability: Individual Rights, Identity Groups, and the State.“ Pp. 87–129 in Joppke, C., Lukes, S. (eds.). *Multicultural Questions*. New York: Oxford University Press.
- Shachar, A. 2000a. „On Citizenship and Multicultural Vulnerability.“ *Political Theory*, Vol. 28: 64–89.
- Shachar, A. 2000b. „The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority.“ *Harvard Civil Rights–Civil Liberties Law Review*, Vol. 35, No. 2: 387–426.
- Silliman, J. 1999. „Expanding Civil Society, Shrinking Political Spaces: The Case of Women's Nongovernmental Organizations.“ Pp. 23–53 in Silliman, J., King, Y. (eds.). *Dangerous Intersections: Feminist Perspectives on Population, Environment, and Development*. Cambridge, Mass.: South End Press.
- Spelman, E. V. 1989. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.
- Spivak, G. C. 1988. „Can the Subaltern Speak?“ Pp. 271–313 in Nelson, C., Grossberg, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sturdevant, S. 2001. „Who Benefits? U.S. Military, Prostitution, and Base Conversion.“ Pp. 141–57 in Waller, M. R., Rycenga, J. (eds.). *Frontline Feminisms: Women, War, and Resistance*. New York: Routledge.
- UN Dept. of Public Information. 2000. „The Feminization of Poverty.“ New York. Dostupné na: <www.un.org/womenwatch/daw/followup/session/presskit/fs1.htm>.
- UNDP. 2000. *Human Development Report 2000: Human Rights and Human Development*. New York: Oxford University Press.
- UNIFEM. 2000. *Progress of the World's Women 2000*. New York: UNIFEM. Dostupné na: <www.unifem.org/attachments/products/153_chap1.pdf>.
- UNRISD. 2005. *Gender Equality: Striving for Justice in an Unequal World*. Geneva: UNRISD. Dostupné na: <[www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpPublications\)/1FF4AC64C1894EAAAC1256FA3005E7201?OpenDocument](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpPublications)/1FF4AC64C1894EAAAC1256FA3005E7201?OpenDocument)>.
- Tomlinson, J. 1991. *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Visvanathan, N. 1997. „Introduction to Part I.“ Pp. 17–24 in Visvanathan, N., Duggan, L., Nisonoff, L., Wiegiersma, N.

- (eds.). *The Women, Gender and Development leader*. London: Zed Books.
- Volpp, L. 2000. „Blaming Culture for Bad Behavior.“ *Yale Journal of Law and Humanities*, Vol. 12: 89–116.
- Volpp, L. 2001. „Feminism versus Multiculturalism.“ *Columbia Law Review*, Vol. 101, No. 5: 1181–1218.
- Williams, R. 1983. *Keywords*. London: Fontana.
- Wooldridge, F. 2003. „Letter to the Editor.“ *Colorado Daily*, 18. listopad, s. 10.
- Yuval Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

Poznámky

- 1** Text byl přeložen z anglického originálu Jaggar, A. 2005. „Saving Amina: Global Justice for Women and Intercultural Dialog.“ *Ethics and International Affairs*, Vol. 19, No. 3: 55–75; © 2005 by Wiley & Sons Ltd. Here appearing with permission of © Blackwell Publishing Ltd./Wiley & Sons Ltd. Přeložila © Marcela Linková, 2010.
- 2** Ráda bych poděkovala Abigail Gosselin za výzkumnou pomoc, Christianu Barrymu za cenné redaktorské návrhy, dvěma anonymním recenzentům a účastníkům a účastnicím konference „Global Justice and Intercultural Dialogue“, která se konala na Shanghai Normal University v Šanghaji ve dnech 8.–12. ledna 2004, zejména Thomasovi Poggemu, za užitečné komentáře. Pozměněná verze tohoto článku vyšla v Follesdal, Pogge 2005. Tento článek věnuji památce Susan Moller Okin, jejíž dílo a přátelství pro mě bylo inspirací. Susanina oddanost myšlence spravedlnosti pro všechny ženy byla nezlomná jak v jejím teoretickém díle, tak v jejím životě. Susan tento článek před svou smrtí četla a laskavě se vyjádřila k jeho nedostatkům.
- 3** Citát v názvu je převzat z článku, který byl v roce 2003 publikován v časopise *Essence*. Podle článku v *Essence* to ovšem nejsou západní feministky, které „zachránily Amínu“, ale Hauwy Ibrahim, její nigerijská právnička.
- 4** Poznámka k terminologii: V tomto článku „my“ odkazuje k morálním a politickým teoretikům a teoretikům, kteří sympatizují s politickým feminismem a pracují v severní Americe nebo Evropské unii. Na mysli mám zejména občany a občanky, ale také, do menší míry, osoby s trvalým pobytem. Když feministické výzkumnice mluví o geopolitických a geoekonomických lokacích zemí, používají různé termíny, přičemž všechny jsou v určitých ohledech problematické.
- 5** Filosofické rozpory mezi M. Nussbaum a S. Okin jsou zřetelnější až v poslední době (viz Okin 2003; Nussbaum 2004).
- 6** Koncept schopností Amartya Sen částečně navrhl pro řešení problému adaptivních preferencí; tento problém ilustruje na problému indických vdov, které se naučily přehlížet vlastní nouzi a špatné zdraví (viz Sen 1995: 259–73).
- 7** V obhajobě univerzálnosti schopností se rané práce M. Nussbaum odvolávají na aristotelskou metodu kritické kultivace eudoxie neboli hodnověrných názorů (Nussbaum 1998: 768). V pozdějším díle M. Nussbaum rozpracova-

la přístup „neplatónského substantivního dobra“, který jí umožňuje zacházet se schopnostmi jako s univerzálně platnými hodnotami, i když pro to neexistuje výslovný souhlas (viz Nussbaum 2000). Kritickou diskusí této metody naleznete v Jaggar 2006.

8 Na rozdíl od M. Nussbaum ale S. Okin argumentuje proti esencionalistkám tím, že sexismus může být analyticky oddělen od dalších kategorií útlaku, a pomocí empirických dat ukazuje, že pozornost upřená na gender je ve srovnání s teoriemi spravedlnosti a rozvojovými studií novější – a že je důležitá.

9 M. Nussbaum i S. Okin identifikují svoje témata jako filosofické problémy kultury, specificky kulturního relativismu a multikulturalismu. Pojem „kultura“ také nápadně vystupuje v názvech jejich děl o chudých ženách v chudých zemích. Jedna z knih M. Nussbaum je nazvána *Ženy, kultura a rozvoj* a článek S. Okin analyzující problémy chudých žen v chudých zemích má titul „Genderová nerovnost a kulturní rozdíly“.

10 Podle Marthy C. Nussbaum (1995: 62) dokládá studie M. Chen (1995) potřebnost jejího přístupu univerzálních schopností. S. Okin zase v článku „Is Multiculturalism Bad for Women?“ (1999: 15) hovoří o práci M. Chen jako o důkazu pro své tvrzení o kulturní nespravedlnosti vůči ženám.

11 Vyšší výskyt HIV mezi lidmi žijícími v rozvojových zemích má na zdraví žen mimořádný dopad, protože v těchto oblastech tvoří ženy vyšší procento dospělých žijících s HIV/AIDS než v zemích bohatých. V subsaharské Africe tvoří ženy 55 % všech nových případů HIV (viz Nierenberg 2002).

12 Trochu podobně argumentovali kritici nedávných rozvojových projektů plánovaných na Západě, že tyto projekty často posilují podřízenost žen (viz Boserup 1970; Kabeer 1994; Visvanathan 1997).

13 Již před patnácti lety M. Nussbaum a A. Sen zpochybnilly ostrou dichotomii mezi „interní“ a „externí“ sociální kritikou a poukázaly na existenci značných interkulturních vazeb (Nussbaum, Sen 1989).

14 Instituce, které řídí globální ekonomiku, jsou formálně demokratické, v praxi jsou ale silně ovlivňovány malou skupinou bohatých zemí. Jak ve Světové bance, tak v Mezinárodním měnovém fondu získávají země hlasy podle toho, kolik přispívají do dané instituce, a bohaté země mají tudíž mnohem větší hlasovací moc. Členy obou institucí je asi 150 zemí s tím, že Rada výkonných ředitelů má 24 členů. Pět z těchto ředitelů je jmenováno mocnými zeměmi: Spojenými státy americkými, Velkou Británií, Francií, Německem a Japonskem. Předseda Světové banky je volen Radou a tradičně je nominován zástupce Spojených států amerických, zatímco generální ředitel MMF tradičně pochází z EU. Světová obchodní organizace je také formálně demokratická v tom, že každá z členských zemí má jednoho zástupce, který se účastní jednání o obchodních pravidlech, v praxi je ale demokracie uvnitř Světové obchodní organizace mnoha způsoby omezena. Bohaté země mají mnohem větší vliv než chudé země, četná zasedání jsou omezena pou-

ze na nejmnocnější členské státy sdružené v G 7, přičemž ty méně mocné jsou z těchto jednání vyloučeny, i když rozhodnutí se týkají právě jich.

15 Indie a Pákistán patří mezi nejchudší státy světa, Indie je ale pátým největším dovozcem hlavních konvenčních zbraní a Pákistán je dvanáctý. Farrukh Saleem k tomu říká: „Když chudobou drcený Východ naplňuje touhu Západu po drogách, hovoří se o „kontrolu dodávek“. Západ [nicméně] zůstává největším dodavatelem zbraní na Východ.“ (Saleem 2003)

16 Kromě již zmíněných otázek jsou ženy také největšími oběťmi ničení životního prostředí v důsledku ozbrojených konfliktů a podpory sexistické a násilné kultury, ve které jsou muži oslavováni jako válečníci, zatímco ženy jsou buď ponižovány, nebo ukazovány jako národní zdroje. Z násilnění je tradičním válečným nástrojem a vojenská aktivita je běžně spojována s organizovanou a někdy nucenou prostitucí.

17 Kalpana Mehta poznamenává, že v Indii „se dá říct, že NNO vytvářejí paralelní vládu v zemi, s prioritami určenými v zahraničí a bez jakékoli vykazatelnosti vůči lidem.“ Citováno in Silliman 1999.

18 Západní feministky také mohou podporovat transnacionální feministické sítě, jako je Latinskoamerická a Karibská ženská zdravotní síť (Latin American and Caribbean Women's Health Network), Ženy žijící pod muslimským právem (Women Living Under Muslim Laws) a ABANTU pro rozvoj (ABANTU for Development) (viz Keck, Sikkink 1998: 165–198; Ewig 1999: 83).

19 M. Nussbaum je jednou z filosofek, které se k tomu vyjadřují explicitně (viz např. Nussbaum 2000). Skutečnost, že akademické psaní má dopad za hranicemi univerzity, je patrná na politicky motivovaných útocích na etnická a žen-

ská studia i na nedávnějších útocích na postkoloniální studia a studia Středního východu.

20 Nedávný dopis adresovaný *Colorado Daily* zněl: „Za prvé, potřebujeme pětileté moratorium na veškerou imigraci do země, abychom si „kolektivně odpočali“ od náporu cizích jazyků, dovážených nemocí, genitální mutilace žen, kterou praktikují středovýchodní a afričtí muslimští imigranti a která je barbarská.“ (Wooldridge 2003: 10)

21 Charles L. Briggs a Carla Mantini Briggs (2000: 299–302) popisují, jak venezuelští veřejní činitelé ve zdravotnictví obviňovali kulturní praktiky z vysoké chorobnosti a úmrtnosti v důsledku cholery, čímž se snažili odvrátit pozornost od obvinění z institucionální korupce, neefektivity, lhostejnosti a genocidy.

22 „Požadujeme právo na volbu a vedení boje týkající se rodinného útisku samy za sebe, v rámci svých komunit, aniž by bílé feministky vynášely jakékoli soudy o utiskující povaze dohodnutých sňatků.“ (viz Amos, Parmar 1984: 15)

© Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2010

Alison M. Jaggar, profesorka filosofie a ženských studií na Coloradské univerzitě v Boulderu, patří mezi významné osobnosti feministického myšlení. A. Jaggar se zabývá současnou sociální, morální a politickou filosofií, zejména z feministické perspektivy, a v současnosti pracuje na knize o globální genderové spravedlnosti. Do češtiny byl dosud přeložen jeden její článek o feministické etice péče (Filosofický časopis, č. 5, 1992). Korespondenci zasílejte na adresu: jaggar@colorado.edu.