

OD GLOBÁLNÍHO SESTERSTVÍ K TRANSNACIONÁLNÍMU FEMINISMU: VÝZVY ŽENSKÉMU HNUTÍ VE FORMĚ KULTURNÍCH ODLIŠNOSTÍ A NEROVNOSTÍ MEZI ŽENAMI / MARTA KOLÁŘOVÁ

From Global Sisterhood to Transnational Feminism: Challenges to the Women's Movement in the Form of Cultural Differences and Inequalities among Women

Abstract: Transnational feminism has become a significant global actor in recent decades, but it is not unanimous. Imperial tendencies of western feminists to influence women in other cultures have already appeared in the history of the feminist movement. Criticism of white Euro-American feminism, especially in the form of global sisterhood, has reached a peak in the past three decades, especially in international fora. Anti-colonial feminists have complained about the racist and orientalist practices of American feminists. Black and latino women, Eastern European post-communist women, and Islamic feminists have voiced protest against the universalisation of feminism and western forms of emancipation. This article presents these challenges to the feminist movement and the recent shift to the concept of transnational feminism that includes intersectional analysis and transversal politics. The author argues that in the 1990s post-socialist feminists were critical of the West in the same way that third-world feminists have been. Today this problem is beginning to twist as the post-socialist feminists became the part of the dominant subject and they need to take into account the criticisms of marginalised women from developing countries.

Keywords: transnational feminism, third world women, global sisterhood

Úvod

Transnacionální feminismus se v posledních dekáдах stal významným globálním aktérem a představuje určitou protiváhu neoliberální ideologii. V reakci na dopady ekonomické globalizace došlo také k velkému rozvoji zdola organizovaných ženských skupin, které se často propojují transnacionálně. Nicméně transnacionální feminismus rozhodně není jednotný a nevyhnul se vnitřním nerovnostem a dominanci určitých skupin. Západní feminismus byl zejména na globálním Jihu nebo různými minoritními skupinami žen chápán jako imperiální a vnucující vlastní normy jiným kulturám či etnickým skupinám. Antikoloniální feministky si stěžovaly na rasistické a orientalistické praktiky zejména amerických aktivistek. V posledních desetiletích se ozývaly hlasy především černošských a latinoamerických žen, postkomunistických žen ze střední a východní Evropy a dnes jsou to tzv. turbanové feministky, které protestují proti univerzalizaci feminizmu a západní formě emancipace a staví proti ní vlastní kulturně specifické projekty. To komplikuje druhovlnnou feministickou představu o možnosti globálního sesterství.

V tomto textu se budu zabývat těmito otázkami: Jak se utvářela trans/internacionalizace feminizmu? Jaké výzvy mu byly kladeny a jaké překážky komplikovaly transnacionální feministickou solidaritu? Jak ovlivnil transnacionální ženské hnutí aktivismus, který se označuje za feminismus žen třetího světa, a kritika bílého feminizmu z ne-západních kulturních okruhů? Jaké jsou dnes možné cesty transnacionalizace? Budu sledovat debatu o kulturních rozdílech a nerovnostech mezi ženami v mezinárodním feministickém/

ženském hnutí, zejména posun od staršího pojetí globálního sesterství k transnacionálnímu feminizmu. Podívám se na současné diskuse o často skloňovaných pojmech postfeminizmu, multikulturního a postkoloniálního feminizmu¹ a vrátím se trochu zpět v čase k tomu, jak byl tento diskurs utvářen od začátku 80. let 20. století, neboť jeho vývoj je nezbytný pro pochopení současné situace v transnacionálním feminizmu. Mým cílem je utřídit a prohloubit diskuse o praktických rozměrech intersektce (prolínání nerovností) ve feministickém hnutí a předložit paletu argumentů z různých kulturních okruhů proti imperiální formě feminizmu (západní, bílé, druhé vlny), do které spadá i raná kritika českého feminizmu v 90. letech 20. století. Vzhledem k tomu, že se jedná o velmi široké téma, prostor tohoto textu mi neposkytne možnost jít do větší hloubky u konkrétních kulturních okruhů. Mým cílem je ale srovnání a kontextualizace podobných kritik vůči západnímu feminizmu z různých hledisek. Výběr textů je selektivní, byl však řízen výše uvedenými výzkumnými otázkami.

V tomto textu budu tvrdit, že náš český, respektive post-socialistický feminismus na začátku 90. let zaujímal podobné pozice a směřoval kritiku vůči (bílému) americkému feminizmu v obdobném duchu jako feministky třetího světa (případně „barevné ženy“ v USA či postkoloniální feministky). Zároveň však nebyl tímto silným proudem světového feminizmu reflektován, naopak druhý svět byl v debatách, které se odehrávaly na poli transnacionálního feminizmu, poměrně často ignorován. A recipročně, český feminismus dlouho nebral v úvahu postkoloniální kritiku a globální roz-

měry genderových vztahů (viz Kodíčková 2002). V závěrečné části textu se pokusím nastínit současné formy transnacionalizace feministických snah, které se snaží překonat dřívější konflikty a třecí plochy, a to ve formě transnacionálních feministických sítí a tzv. transverzální politiky.

Transnacionalizace feminismu

K rozmachu globálního (transnacionálního) feminismu došlo zejména v posledních třiceti letech, hlavně díky konferencím OSN, aktivitám kolem sociálních fór a díky vzniku nadnárodních feministických neziskových organizací. Mýlné by ale bylo tvrdit, že transnacionální feminismus je dítětem současné fáze globalizace, neboť mezinárodní feministické propojování má za sebou již dvě století historie. Existují také organizace, které fungují dlouhodobě několik dekád až po současnost – příkladem za všechny je Mírová ženská liga (*International League for Peace and Freedom*) založená v roce 1915.

Na začátku je třeba vyjasnit pojmy, zejména rozdíly mezi internacionálním, transnacionálním a globálním.² V debatách o mezinárodním feministickém hnutí bývají tyto pojmy používány zástupně ve smyslu nadnárodního propojování a spolupráce feministických a ženských aktivit. Nicméně některé autorky specificky pracují s určitým pojmem, který vymezují vůči ostatním.

Zatímco pojem internacionální se používá k označení „internacional“, mezinárodní koordinaci národních organizací především v minulosti, pojmy globální a transnacionální najdeme spíše v současných debatách o feministickém hnutí. Odlišnost transnacionálního feminismu od internacionálního vidí V. M. Moghadam (2000) ve vědomém překračování národních hranic a nahrazení národních orientací nadnárodními. Zatímco feminismus druhé vlny byl národně orientovaný a propojoval národní ženské organizace, dnešní transnacionální feministické sítě, které V. M. Moghadam zkoumá, definují svou pozici ve větších kulturně-regionálních celcích (např. jako síť z muslimských kultur, ne z jednotlivých zemí).

Jiné autorky zase vedou debatu, zda je dnešní globální fáze feminismu něčím kvalitativně odlišným od předchozího aktivismu. Některé mohou chápat objevení feminismu jako globálního jevu ve spojení s koncem studené války a oživením kapitalismu pod vlajkou globalizace, demokracie a neoliberální ekonomiky (Hawkesworth 2006). Jiné namítají, že ženská hnutí nejsou nově transnacionální a dnešní tendence vidět větší propojování za současnou fází globalizace je mylná. V průběhu historie feminismu lze spíše zaznamenat vlny s větší a menší internacionalizací, přičemž internacionální struktura ženského hnutí umožňovala revitalizaci a utváření národních hnutí. Například na přelomu 19. a 20. století bylo silné mezinárodní hnutí za volební právo žen a mírové ženské hnutí a k útlumu feministických aktivit došlo v důsledku světových válek. Dnešní globalizační vlnu hnutí lze vidět jako návrat k dočasně potlačenému procesu (Ferree, Mueller 2004).

Zbývá se tedy podívat na odlišnosti pojmů globální a transnacionální. Termín globální ve spojení s feminismem

bývá často skloňován ve formě globálního sesterství (kritice obsahu tohoto pojetí se bude věnovat následující část textu). Globální sesterství prosazovaly bílé středostavovské feministky v 70. a 80. letech 20. století na základě úvahy o univerzálním patriarchátu a společné zkušenosti s útlakem žen po celém světě, což by mělo ženy vést k vytvoření jednotného hnutí proti patriarchátu (Mendoza 2002). Tento koncept feministické transnacionalizace je z níže uvedených důvodů již opuštěn. Některé autorky ještě v souvislosti s tímto aktivismem definují globální feminismus, který vychází ze západních feministických přístupů k rozvoji. Domnělá stejnost žen po celém světě u globálního sesterství je ovšem vystřídána předpokladem neodmyslitelné nerovnosti mezi ženami prvního a třetího světa. Tento přístup nevěří na rovnost a automatickou solidaritu žen celého světa a sdílenou zkušenost útlatu. Ženy prvního světa mají být zachránkyněmi svých vykořisťovaných sester v rozvojovém světě. Globální feministická solidarita byla v praxi organizovaným procesem genderového plánování, který řídí a financují ženy prvního světa a ženy ve třetím světě se od nich učí, jak se zbavit svého útlatu (Mendoza 2002). I N. Alarcón, C. Kaplan a M. Moallem (1999) považují globální feminismus za pojem blízký globálnímu sesterství, ale chápou ho spíše ve smyslu internacionálním, neboť je založen na politických a kulturních konceptech oddělených národů, které se nacházejí ve vzájemném vztahu, přičemž západní civilizační okruh stojí v centru. Ačkoli se zdá, že jde o mezinárodní hnutí, globální feminismus upevňuje myšlenku oddělených národů, a takový feminismus je podle nich třeba odmítnout. V kontrastu ke globálnímu sesterství a globálnímu feminismu jsou navrhovány v důsledku množství debat o vnitřních nerovnostech ve feministickém hnutí koncepty transnacionálního feminismu, transnacionálních feministických sítí či transverzální politiky (více dále).

Ještě podotýkám, že zde používám pojmy feminismus (feministické hnutí) někdy zástupně s ženským hnutím. V tomto textu mi primárně nejde o analytické rozlišování těchto termínů, ale vzhledem k tomu, že mnohá ženská hnutí se neoznačují sama za feministická (ačkoli bychom je tak zvnějšku mohli zařadit) nebo existuje řada feministických hnutí, v jejichž agendě nejsou jen ženská témata, ale i širší problémy, je potřeba krátce vyjasnit odlišnosti. M. Ferree a C. Mueller (2004) zabývající se globálním ženským hnutím a feminismem chápou ženská hnutí zejména jako definovaná svými členy a stoupenci (především ženami), ne nutně feministickým zájmem o genderovou rovnost. Podle nich „ženská hnutí patří mezi ta nejdéle trvající a neúspěšnější ze všech sociálních hnutí moderní doby“ (c.d.: 576).³

Ne všechna ženská hnutí jsou feministická, ale za feministická se označují i ta, která mají širší cíle nad rámec genderových vztahů. Některé feministky se angažují v dalších bojích (proti militarismu, ničení životního prostředí, globálnímu kapitalismu atd.), jiná výhradně za ženskou rovnost (často jde ovšem v globálním kontextu o privilegované skupiny žen, které se snaží získat přístup do politických

a ekonomických institucí, které ovládají muži). I mezinárodní feministické hnutí bylo dlouho začleněno v bojích proti nacionalismu, rasismu a kolonialismu (Ferree, Mueller 2004).

Na druhou stranu se mezinárodní feministické hnutí po celou dobu své historie vnitřně potýkalo s přenášením imperiálních tendencí a stejně jako v jiných oblastech na mezinárodním poli s dominancí Západu. Již v 19. století v době rozmachu mezinárodní ženské spolupráce se považovala rovnost mužů a žen za znak civilizovanosti a ostatní kultury byly vzhledem k Západu poměřovány jako nedostatečně vyspělé. Zejména feministky v křesťanských misích se snažily pozvednout „primitivní“ ženy z barbarských podmínek lokálních kultur tím, že přijmou hodnoty bílých, západních žen střední třídy. Při feministické intervenci do muslimských společností se zase projevil orientalismus a islám byl považován za degradující pro ženy. Západní ženy měly vést mezinárodní organizace a jejich utlačované sestry z mimoeuroamerické kultury je měly následovat. Kolonizační praxe podnítila vznik lokálních feminismů, antikoloniální feministky protestovaly proti imperiálním praktikám západních feministek, že se k nim chovají nadřazeně, a ne jako sestry v jednom boji. V důsledku toho existuje mnoho důvodů, proč se mnohé aktivní ženy, které by se z našeho pohledu daly označit jako feministky, k feminismu nehlásí. Nechtějí mít totiž nic společného s imperiálním feminismem, který podporovaly bílé západní liberální feministky ze střední třídy a který se nevyhýbal kolonialistickým a rasistickým praktikám. Dále napadají třídní a etnické vychýlení buržoazního feminismu, který chápe kapitalismus jako podmínku ženské emancipace. A také mohou za problém považovat židovsko-křesťanské ukotvení západního feminismu, který neuznává jiné náboženské a kulturní vlivy (Hawkesworth 2006).

Zpochybnění globálního sesterství

Ženy etnických menšin v USA

Kritika globálního sesterství prosazovaného bílými feministkami z euroamerické kultury vzešla od žen (a někdy i mužů) z různých kulturních okruhů (afrického a afroamerického, latinoamerického, islámského) již na konci 70. a na začátku 80. let 20. století. Tyto ženy se cítily být samy feministkami, ale zároveň byly aktivní buď v hnutích národně-osvobozeneckých nebo se angažovaly v protestech utlačovaných menšin v rámci západního světa.

Velmi typickým projevem byl v té době černý (korektně později nazývaný afroamerický) feminismus v USA,⁴ jenž má za sebou dlouhou historii a je neodmyslitelně svázán s hnutím za zrušení otroctví a později hnutím za občanská práva. Černé feministky zdůrazňovaly kombinaci nerovností, které v každodenním životě dopadají na černošky, a upozorňovaly jak na sexismus v komunitě Afroameričanů, tak i na opomíjení rasových (a třídních) otázek ve feminismu. Mnoho černých žen se i přes zkušenost se sexismem odmítalo připojit k feministickému hnutí kvůli tomu, že považo-

valy za obtížné družít se s bílými ženami, které se chovaly rasisticky (hooks 2007). Černé ženy se zdráhaly projevovat solidaritu s bílými ženami, neboť jsou ovlivněny historickým vývojem vztahu mezi těmito dvěma skupinami žen, který byl soužitím služby a paní, a bílé ženy dominovaly a utlačovaly černé. Tento antagonismus je i nadále posilován, když se bílé feministky snaží uplatňovat svou moc nad ženským hnutím. Podle bell hooks (2007) ale černé ženy musí odlišit feministickou snahu od bílých žen, jinak nebudou schopné řešit sexismus v černých komunitách. Některé si proto zvolily používat název černý feminismus nebo *womanism* (pochází od Alice Walker), který znamená černý feminismus nebo feminismus barevných žen, jenž se nese-paruje od etnického hnutí, nevidí jako hlavní a jedinou osu nerovností gender a nebojuje proti mužům vlastní skupiny. hooks tvrdí, že ženy by měly přestat uvažovat o feminismu jako o identitě, nýbrž ho chápat ve smyslu obhajování feministické politiky zaměřené na sociální změnu.

Podobně i Latinoameričanky ve Spojených státech amerických začaly v 70. letech minulého století upozorňovat na specifické postavení žen etnických menšin, kterým byla ve společnosti přisouzena pouze marginalizovaná pozice v zaměstnáních typu služka či dělnice. Významná autorka Gloria Anzaldúa, definující se jako *chicana* lesbická feministka, se účastnila *chicano*⁵ hnutí v USA a uvědomovala si problematickou pozici žen v něm, neboť je muži nebrali vážně. Později se z něj zrodila významná generace ženských spisovatelek. G. Anzaldúa zároveň participovala na feministickém hnutí, kde zase pociťovala nezáměr o problémy a exkluzi barevných žen. Na setkáních vnímala, že bílé feministky poukazovaly na společný útlak všech žen, že všechny ženy jsou stejné, a tudíž jako feministky nemají kulturu, ale zároveň nikdy nenechaly svou bílou kulturu doma a vnucovaly ji ostatním ženám. Proto G. Anzaldúa vždy zdůrazňovala rasové a třídní odlišnosti žen ve feministickém hnutí. Ve své práci (především Anzaldúa 1987), která je pozoruhodná překračováním hranic literárních žánrů (píše formou básní, vyprávění, historických exkurzů, antropologických popisů postavení *chicana* žen), se inspirovala starými předkolumbovskými mexickými mýty a zejména ženskými bohyněmi, které byly transformovány katolickou církví. Předkládá historii americko-mexické hranice a těžkého života na ní. V knize *Bordelands/La Frontera* vypráví svůj osobní příběh dívky z chudé manuálně pracující rodiny na jihu Texasu na pozadí mexické a indiánské mytologie. Jako svůj politický projekt navrhuje pojetí „vědomí nové míšenky (mestizy)“, která žije na hranicích (reálných i symbolických), ve stavu neustálého pohybu, překračuje genderové, rasové a sexuální dichotomie a vstřebává vlivy různých kultur (indiánské, mexické, anglo-americké), je flexibilní, tolerantní k protikladům a dvojznačností a vyznačuje se plurální identitou.⁶ Mestiza (míšenka) představuje dnes marginalizovanou pozici v mnoha směrech (zahrnuje i charakteristiku queer), ale do budoucna podle ní tito jedinci mají potenciál propojovat odlišné kategorie a skupiny (muže a ženy, bílé a barevné, heterosexuální a homosexuální atd.).

Ženy třetího světa

G. Anzaldúa stála společně s Cherrie Moraga u významného počínu – prvního sborníku textů teoretických, politických a uměleckých (básní) od žen barevných či žen třetího světa nazvaného *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981). Pojem barevné ženy nebo ženy třetího světa (kam byly zahrnuty i migrantky a ženy etnických menšin ve světě prvním) představuje souhrnnou identitu, která překračuje etnické rozdíly mezi jednotlivými marginalizovanými skupinami žen (černošky, Latinoameričanky, Asiatky atd.). Co je spojovalo dohromady? Bylo to především vymezování se vůči bílým feministkám (ačkoli se k feminizmu samy hlásily). Barevné ženy tvrdily, že v ženském hnutí panuje rasismus a bílé ženy jim nenaslouchají, nerozumí a ani se o to nesnaží, navíc mají stereotypní představy o barevných ženách (Asiatky vidí jako pasivní, sladké, poslušné, tradičně nepolitické ženy; Latinoameričanky jsou obětí svých macho mužů, černošky jsou chůvy nebo děvky), nemají znalosti o imigrantských a menšinových kulturách. Podle nich bílé feministky využívají svých privilegií na úkor barevných žen, jsou elitářské, nesenzitivní a vnímají barevné ženy jako Jiné, což znamená jako nižší (méně inteligentní, více smyslové). Pokud se bílé feministky nepotřebují zabývat odlišnostmi žen, ptají se, jak se smíří s faktem, že zatímco se účastní feministické konference, doma jim uklízí nebo se stará o děti barevná žena. Když už pozvou příslušnice jiných etnik na konference, tak jen pro specifické téma barevných žen či leseb, které se ovšem nemohou vyjadřovat v ostatních panelech týkajících se obecnějších problémů jako feministická teorie či moc. Barevné ženy však mají specifickou zkušenost několikanásobného útlaču, a to nejen sexistického, ale i rasového, který se kříží s třídním i sexuální (často se definovaly jako lesby). Ženy z etnických menšin také musejí čelit problému s loajalitou a obtížné volbě, ve kterém hnutí se více angažovat – v hnutí etnických minorit (které je maskulinní a často sexistické), nebo ve feministickém hnutí bílých?

Zatímco tato kniha byla spíše politickým manifestem, který se snažil propojit různé skupiny žen etnických menšin, dále následovaly spíše teoretické analýzy týkající se konceptu „ženy třetího světa“. Chandra Talpade Mohanty (1991) se snaží uvažovat o feministické praxi a teorii v interkulturním, mezinárodním rámci, chápe pojetí žen třetího světa jako sociální kategorii a rozebírá jejich rozepře nad feminismem. Mluví o kategorii „ženy třetího světa“, kam zahrnuje jak ženy žijící v rozvojových zemích mimo euroamerické kulturní centrum, tak i ženy minorit žijící zejména v USA a Evropě. Uvažuje o imaginární komunitě takových žen, které spojuje útlak rasový, genderový, třídní a imperiální. V základu této identity nestojí biologická nebo kulturní charakteristika, ale spíše politická snaha (to znamená, že není esencialistická). Stejně jako západní nebo bílé ženy netvoří jednotnou kategorii, ani ženy třetího světa nejsou jednotnou skupinou. I nadále je toto označení používáno jako zástupné za „barevné ženy“ (*women of color*). Tyto ženy často odmítají feminismus jako takový kvůli kulturnímu imperialismu, vnitřnímu rasismu, třídním nerovnostem

a homofobii a chovají podezření k západnímu feminizmu. Od bílých, západních feministek se ženy třetího světa liší v tom, že se nezaměřují pouze na gender jako základ stejných práv, ale na gender ve vztahu s rasou, třídou a jako na součást širšího osvobozovacího boje. Rasové a třídní charakteristiky utvářely odlišně ženskou zkušenost barevných žen, například pro ně neexistovalo rozdělení života na sféru soukromou a veřejnou (což tvořilo velmi typickou součást teoretizování o postavení bílých žen), neboť jejich soukromí bylo vždy veřejné, ať už v dobách otroctví nebo později díky státní intervenci. Soukromí pro ně znamenalo jen velmi malou oblast, kterou si dokázaly uchránit od vnějšího společenského vlivu. Podobně barevné ženy měly historicky odlišný vztah k dominující sociální skupině bílých mužů, nesetkávaly se s nimi v rodině na osobní rovině jako bílé ženy, ale sloužily jim jako otrokyně nebo později byl jejich vztah zprostředkovaný státními institucemi (například reprodukční práva regulovaly rasistické politiky). Pro barevné ženy není proto základem problematický vztah mužů a žen v domácnosti a rodině jako pro bílé ženy. O genderu nemůžeme uvažovat bez rasy, např. v americké společnosti se konstrukce bílé ženy (jako čistá, cudná) utvářela v kontrastu s obrazem černošky (promiskuitní, dostupná dělnice na plantážích). Ch. T. Mohanty tím navazuje na svou práci *Under Western Eyes* (1984, česky 2007), ve které kritizovala bílé feministky za to, že kolonizovaly zkušenost barevných žen. Analyzovala zde západní feministické texty, jak pracují s kategorií žen třetího světa – jako s homogenním objektem (Jiným), monolitní skupinou se stejnými zájmy, bez ohledu na třídní, etnickou či rasovou pozici. Podle ní je efektem takových dominantních reprezentací spojení feminismu s imperialismem. Dochází k vytváření kategorie průměrná žena třetího světa (nevzdělaná, chudá, tradiční, náboženská, neznalá svých práv, domácká, orientovaná na rodinu, zaostalá, oběť socioekonomických systémů, mužského násilí, kolonizačního procesu, muslimského systému rodiny, rozvojového procesu, islámského práva atd.), což vytváří kontrastní kategorii, sebe prezentaci západních žen jako vzdělaných, moderních, majících kontrolu nad svými těly a sexualitou, svobodných dělat vlastní rozhodnutí, sekulárních. (Jedná se o diskursivní prezentaci, ne nutně o materiální realitu. Pokud by tomu tak bylo, pak by ženská hnutí na Západě nebyla potřebná). Barevné ženy jsou zobrazeny jako tradiční, nedospělé, které musí být školeny v západním feminizmu. Ch. T. Mohanty říká, že „za sesterstvím je stále rasismus, kolonialismus a imperialismus!“ (1984: 348).

Debaty bílých a ne-bílých feministek na mezinárodním poli

Ani bílé feministky prvního světa nejsou monolitické, v rámci feminismu najdeme mnoho proudů, ale z pohledu žen třetího světa je bílý feminismus především bojem proti genderové diskriminaci, antisexistickou snahou. Ani v řadách bílých feministek však nechyběly radikálky, které tematizovaly antirasismus a antiimperialismus, podle C. Johnson-Odim (1991) tomu však bylo v revolučních 60. letech, později však hnutí ovládl liberální proud, kde tato té-

mata již nebyla důležitá. Na druhou stranu ani marxistický feminismus se podle C. Kaplan a I. Grewal (1999) nevyhnul eurocentrickému a hegemonnímu pohledu, neboť chápal všechny ženy jako jednu třídu a tím je jako skupinu homogenizoval.⁷ Tradiční marxistické feministické analýzy se podle těchto autorek orientovaly pouze na vztah mužů a žen, ne na vztahy mezi ženami podle os například rasových.

Místem, kde docházelo k diskursivním střetům mezi ženami západní civilizace a ženami třetího světa (ženami globálního Jihu), byly především mezinárodní konference pořádané v rámci OSN v 70. a 80. letech. Na tomto místě bych chtěla upozornit, že se jednalo především o konflikt takto dvou kulturně definovaných bloků, zatímco kategorie ženy druhého světa z tohoto pojetí vypadávala.

Bílé americké feministky se snažily zaměřovat jen na gender a držet „politiku“ (témata třetího světa, imperialismus, rozvoj, kolonialismus) mimo konference, nechtěly, aby ženská práva byla politizována (Johnson-Odim 1991). Na druhé straně ženy z Jihu kritizovaly vedle postavení žen také redistribuci globálních zdrojů. Rovnost mužů a žen předpokládala dekolonizaci a odzbrojení, ekonomickou spravedlnost, boj proti rasismu, apartheidu a zahraničním okupacím. Proti tomu se ohrazovaly zejména Američanky s argumentem, že tyto souvislosti maskují nerovnosti genderové. Na Západě převládalo zaměření na sexismus a nerovnosti mezi muži a ženami jako hlavní problém pro všechny ženy, na Jihu byl za primární problém považován imperialismus a rozvoj společně s otázkami zajištění potravy a práce, celkové strategie přežití, chudoba, militarismus či degradace životního prostředí. Nerovnost s muži, kteří jsou sami znevýhodnění nezaměstnaností a chudobou, nebyla vnímaná jako ten nejpálčivější problém. Politiky nadnárodních korporací a mezinárodní ekonomická politika ženy globálně nespojuje, nýbrž je rozděluje. Ve feministické agendě se musí objevit vykořisťování nadnárodními korporacemi, rasismus a kolonialismus. To ovšem západní feministky chápaly jen jako odvádění pozornosti od skutečných genderových problémů a považovaly zájmy západních žen za zájmy všech žen. Feministky Jihu tvrdily, že i přes neúspěchy rozvojových plánů za několik desetiletí se mnohé západní feministky domnívají, že osvobození žen se pojí s modernizací (což představuje ryze západní zkušenost) a že kapitalistické ekonomické spekulace podpoří politickou liberalizaci. Feministky třetího světa tvrdí, že modernizaci nelze chápat bez souvislosti s kolonizací a ekonomickým vykořisťováním, které způsobilo odlišný rozvoj Jihu a Severu. Podobně západní feministický recept na emancipaci skrze placenou práci mimo domov je vychýlen rasově a třídně. Chudé barevné ženy často pracovaly, ale neznamenalo to pro ně rovnost, spíše těžkou a špatně placenou práci (Hawkesworth 2006).

Západní feministky také podle C. Johnson-Odim (1991) odváděly pozornost od širších, „politických“ souvislostí a problémů s rozvojem a nerovnou globální distribucí ahistorickým tvrzením, že ženy třetího světa byly tradičně více utlačované domácím patriarchátem než ženy Západu. Proti tomu lze uvést antropologické argumenty o tom, že rovno-

stářské vztahy mezi muži a ženami nejsou importem Západu, ale naopak byly realitou v mnoha částech světa před kolonizací, což se nedá říci o západní kultuře.⁸

Debaty mezi ženami prvního a třetího světa se dotkly i konkrétních problémů násilí na ženách, například ženské obřízky v Africe. C. Johnson-Odim (1991) uvádí, že bílé ženy ji na konferencích plošně odsuzovaly, ale Afričanky proti tomu namítaly, že jde jen o jeden z problémů žen v Africe, na které je potřeba se zaměřit, stejně tak důležité jsou nedostatečná výživa, dětská úmrtnost či negramotnost, které už ovšem nejsou tolik viditelné. Obřízka je vytržena z kontextu a zachází se s ní jako senzací. Nebo na téma znásilnění nelze nahlížet jen jednostranně z pohledu bílých žen, pro které je univerzálním zlem. Pokud ovšem vezmeme v úvahu rasové rozdíly a fakt, že například černoši bývali často falešně obviňováni ze znásilnění bílých žen, pro barevné ženy dostává znásilnění ještě jiný rozměr. Kromě strachu ze znásilnění jich samých zejména bílými pány v minulosti je také spojeno s obavou o lynčování a uvěznění jejich mužů v důsledku nařčení ze sexuálního násilí.

Rámování těchto problémů souvisí podle B. Mendozy (2002) s tím, kdo na mezinárodním poli nastoluje agendu. Africké, asijské nebo latinoamerické ženy těžko mohou tematizovat anorexii západních žen v rámci lidských práv, stejně jako se ony zasazují proti obřízce. Nebo muslimky v šátku sotva mohou nastolit téma sexuální objektifikace žen na západě v podobném duchu, jako euroamerické ženy kritizují šátek jako útlak muslimských žen.⁹

K celkové atmosféře nedůvěry také přispívá způsob komunikace bílých feministek, na který byly například Afričanky citlivé. B. Adeleye-Fayemi (2005: 116) popisuje komentáře bílých, které Afričanky běžně slyšely na konferencích, ale které by Američankám nikdy neřekly: „Tvůj přízvuk je roztomilý“, „Vypadáš tak chytře“, „Tvůj kroj je krásný“. Tyto komentáře znamenají jemné procesy vytváření Jiného (*othering*), exotizaci a objektifikaci afrických žen založených na stereotypních uvažováních o etniku, rase a třídě. Afričanky také viděly jako problematické, že bohaté, vzdělané feministky Severu mluví o postfeministické době, ale podle B. Adeleye-Fayemi nelze hovořit o postfeminismu (zejména v zemích globálního Jihu), dokud nenastane postpatriarchát a konec útlaku žen.

Tyto různé argumenty proti jednostrannému vidění bílého feminismu skládají dohromady mozaiku, ze které vyplývá, že osvobození žen musí vzít v úvahu odlišné postavení různých skupin žen (podle třídy, kasty, náboženství, etnicity atd.). Ačkoli genderové podřízení najdeme všude po světě v různých formách, feminismus nemůže být založen na takovém pojetí, které popírá rozdíly mezi ženami. Postkoloniální feministická kritika se tak zaměřuje na imperialismus západního feminismu a staví se proti pojetí globálního sesterství nebo jednohlasého feminismu (Hawkesworth 2006). Pokud se západní feminismus nebude zabývat rasou, třídou a imperialismem, nemůže zlepšit utlačovanou pozici většiny žen ve světě (Johnson-Odim 1991).

Islámské ženy

V kulturním okruhu islámských zemí sice dochází k silnému porušování ženských práv (nejen podle západních feministek, ale i podle místních žen, například sítě *Women Living under Muslim Laws*), ani zde se ovšem západní feminismus nesetkává s otevřenou náručí. V jistém smyslu je tento proud feminismu i nadále považován za formu orientalismu. Evropské feministky si v minulosti utvářely svůj obraz emancipované modernosti v kontrastu k podřízenosti primitivních orientálních žen. Tradiční žena v šátku symbolizuje bariéru, tajemnost, absenci; sama je neviditelná, ale vidí svého pozorovatele – představuje tak metaforu vztahu Orientu a Západu, který si ho chce podmanit a proniknout do něj. Nyní opět představuje zahalená afghánská žena symbol špatného islámu v diskursu spojení boje proti terorismu. Šátek jako nejviditelnější znak utlačivého režimu neměl ale vždy tyto konotace. Byl také používán jako symbol ženské síly a moci v bojích za národní osvobození (Alžírsko, Írán). Obnovení šátku neznamena jen návrat k tradici, ale také ztělesnění ženské vůle jednat (Lewis 2002). Ženy v Íránu si oblékly šátek během revoluce jako vyjádření opozice vůči šáhovi, který zaváděl modernizaci a pozápádnění. I ženy, které ho obvykle nenosily (vzdělané, sekulární), se snažily vyjádřit solidaritu s ostatními. Po revoluci se ale šátek stal povinný pro všechny (Tohidi 1991).

I dnes používají vzdělané muslimky (Wichterich 2000 je označuje za turbanové feministky) tradiční zahalující oblečení jako výraz kulturní obrany před západní modernizací a udržení si vlastní kulturní a náboženské identity, zároveň tím protestují proti objektifikaci ženského těla. „Proti erotizaci ženského těla vystaveného na odív podle vzoru Západu staví mladé muslimky jako protiváhu veřejně na odív stavěný protest, zabarikádování erotiky. Je to ženino tělo, které je středem konfliktu mezi Východem a Západem, mezi modernizací a tradicionalismem“ (Wichterich 2000: 171).

V islámských zemích najdeme organizace zasazující se za ženská práva. Například v Íránu existuje časopis pro ženská studia a výzkum od roku 1993, výzkumné centrum a obor ženských studií na univerzitě, která ovšem vyjadřují odpor k feminizmu, protože je spojen se Západem a jeho kulturou, zatímco ženská studia jsou potřebná a je nutné vytvořit lokální, kulturně specifický výzkum a řešení ženské otázky v této kultuře (například reinterpretace islámských náboženských textů z ženské perspektivy) (Najmabadi 1998).

Lze se setkat i s tvrzením, že muslimové uznávají, že islám umožnil emancipaci žen a Korán zavedl pozitivní reformy pro ženy (právo na manželství, rozvod, dědictví, disponování majetkem) (Othman 2008: 295). Tento názor vyjadřuje i Češka, která přestoupila na islám, vzala si muslima, vychovává děti k islámu a chodí dobrovolně zahalená (Al Oukla 2005). Snaží se obhajovat islám, že je pro ženy důstojný, a tvrdí, že západní feministky, které chtějí muslimkám pomoci, se vměšují, aniž by chápaly jejich postavení a kulturu islámského světa: „Jako žena cítím, že mi islám poskytl důstojné místo na tomto světě a dává mi daleko více respektu, než jsem měla předtím“ (c.d.: 101). Zahalení po-

važuje za ochranu před zneužitím a srovnává je s vnucenou nahotou na veřejnosti v evropských zemích, kdy žena skutečně ztrácí důstojnost: „Svým zahalením proto dávám nájevo společnosti, jak chci, aby se ke mně chovala – s respektem a úctou. Chci, aby mě lidé neposuzovali podle fyzického zjevu, ale podle mých vědomostí a schopností“ (c.d.: 100).

Na druhou stranu se vnitřní kritika feminismu i z pozic utlačovaných žen dostává na tenký led a může být snadno obrácena proti ženským právům širšími politickými uskupeními, případně i vládami. Podle M. M. Ferree a C. Mueller (2004) je snaha definovat feminismus jako cizí a západní aktem politického odporu proti ženským nárokům, který se snaží popřít legitimitu lokálních ženských hnutí. A může tyto argumenty využívat ne k původně zamýšlenému zlepšení ženského postavení jen bez vlivů Západu, nýbrž k potlačování ženských práv. To může být konkrétně případ CEDAW (Mezinárodní úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen), která se v muslimských zemích setkala s nepřijetím z toho důvodu, že je považována za zásah zvnějšku. N. Othman (2008) se domnívá, že je třeba, aby ženská hnutí prosazovala myšlenku rovnosti žen v souladu s místními kulturními hodnotami a zvyklostmi.

Ženy východní Evropy

Abychom se nezaměřovaly jen na „exotické“ ženy jiných a nám vzdálených kultur, můžeme zaměřit svou pozornost i na region střední a východní Evropy, vyvíjející se politicky, sociálně a ekonomicky odlišně od západních společností především v druhé polovině 20. století. Komunistická ideologie a sovětský imperialismus ovlivnily postavení žen specifickým způsobem. Ačkoli se ženy druhého světa nezapojovaly do globálních feministických debat v 80. letech, vzhledem k odlišnému chápání feminismu a ženské emancipace, s pádem železné opony na začátku 90. let byly vystaveny vlivu západního (zejména amerického) feminismu, který v tomto regionu našel vhodnou niku pro své působení. Ženy ze střední a východní Evropy, které se chtěly angažovat za ženská práva, nezdědaly tuto formu feminismu za dominantní a neznalou místního kontextu.

Například už název článku Jiřiny Šiklové (1997) „McDonald's, Terminators, Coca-Cola Ads – and Feminism? Imports from the West“ napovídá, že feminismus byl chápán jako dovoz ze Západu, stejně jako nadnárodní korporace a mediální produkty. Odmítání feminismu českými ženami zdůvodňuje autorka odlišnou minulostí a politikou zkušeností s bývalým režimem. Emancipace postkomunistických žen tu nemohla vést cestou typickou pro osvobození na Západě – placeným zaměstnáním. Podle Šiklové mají české ženy také jiný vztah k mužům, nepovažují je za nepřátele jako v západním feminizmu, protože byli také jako ženy utlačováni režimem. Češky vyjadřovaly odpor zejména k militantnímu feminizmu, a ačkoli ženské organizace tematizovaly různé ženské otázky, k feminizmu se nehlásily. Podle Šiklové byly české ženy příliš dlouho nuceně organizované a k ideologické angažovanosti získaly odpor.

Západní feminismus byl také vnímán jako levicový, což bylo po pádu reálného socialismu problematické, neboť ve společnosti převládala nechuť vůči všemu levicovému (Heitlinger 1993; Funk 1993). Podle H. Havelkové (1998) zde byly jako problematické vnímány výroky amerických feministek jako například „ženy jsou utlačované muži“ nebo „ženy jsou třída“. Třídní slovník tu byl odmítán a averze k levicovému diskursu zabraňovala přijetí feminismu.

Další kritika amerických feministek směřovala k tomu, že generalizovaly region východní Evropy, ačkoli kultury a země jsou rozdílné (Drakulič 1992). Západní feministky přijely na Východ na krátkou dobu a už si připadaly v právu, že mohou o tomto regionu a jeho ženách vynášet soudy. Měly finanční zdroje, mohly vydávat knihy, psát články, navíc anglicky přístupné ve světě, ne lokálním jazykem. Prezentovaly zde rozvinutou feministickou teorii, o které ženy na východě ani nikdy neslyšely, navíc ji nevnímaly jako relevantní, neboť čelily reálným existenčním problémům. Po pádu levicového režimu se dostaly k moci pravicové vlády, které dosavadní výhody pro ženy rušily a zavedly nová pro-rodinná opatření. Ženy se v tomto kontextu bály angažovat a přidat se k feminismu. Bariéru pro spolupráci také představoval odlišný vzhled amerických feministek a postkomunistických žen, pro které hezky vypadat nebylo symbolem útlaku žen, ale komfortem, který si za minulého režimu nemohly dovolit, a nyní si ho chtěly v rámci možností dopřát (Drakulič 1992).

Postsocialistický feminismus bohužel málo vykazoval stopy zájmu o problematiku žen třetího světa, dialog se odvíjel zejména v rovině Východ – Západ. S postupem času se zejména český feminismus nechal ovlivnit západním feminismem a kritika vůči jeho imperiálním prvkům se oslabila až do ztracena. T. Kodíčková (2002), která analyzovala české akademické texty o genderu, říká, že české ženy nejevily zájem o postkoloniální feminismus také z toho důvodu, aby nebyly spojovány s něčím málo rozvinutým, když se samy chtěly vrátit zpět do „civilizovaného“ západního světa.

Reakce bílých (amerických) žen

Abych se nevěnovala pouze ostré kritice vůči bílému feminismu, zaměřím se nyní i na reakce bílého feminismu na výzvy od žen z jiných kulturních okruhů. Vybrala jsem jednu reakci obrannou a obviňující nazpět a druhou reakci chápající, vstřícnou (které ovšem nelze chápat jako zástupné pro danou kulturní oblast). Jak je vidět na některé kritice žen z různých kulturních okruhů, stereotypizace probíhá v obou směrech – i bílé západní feministky jsou vykreslovány jako jednolitá skupina, napadaná na základě zkušenosti s jednáním některých jejích zástupkyň.

Reakci obrannou lze ilustrovat na příkladu poslední uváděné debaty mezi ženami ze střední a východní Evropy a americkými ženami. Američanka L. Busheikin (1997) tvrdí, že západní feministky nejsou jen dominantní a ofenzivní, ale že musely také zaujmout obrannou pozici, musely se bránit nařčením, že neposlouchají lokální ženy. Navíc prostředí české společnosti bylo k feminismu tak nepřátel-

ské, že prohlásit se tu za feministku znamenalo zesměšnění i západních feministek. Ačkoli uznává, že západní ženy mají více moci (jsou na straně světových mocností, mluví světovým jazykem apod.), východ zároveň představuje hrozbu pro Západ. Ženy z východní Evropy drží v rukou moc Jiných, moc snížit validitu západních teoretických poznatků jen na základě odlišné zkušenosti.

Vstřícnější reakci jsem našla v debatě o barevných ženách v USA a je psána z pozice bílé ženy sympatizující s marginalizovanými ženami. A. Russo (1991) si z různých setkání odnesla zkušenost, že při setkání s barevnými bílé ženy pociťovaly vinu a v reakci na to projevovaly povýšenost. Pocity viny u bílých žen vedou k pasivitě nebo k obrannému chování, které oboje utužuje pozici jejich moci. Domnívá se, že bílé feministky by neměly popírat privilegia bílých, a z tohoto hlediska považuje za přínosnější mluvit o bílé nadřazenosti než o rasismu, protože to obrací zaměření z barevných na bílé. Bílé ženy se musí aktivizovat proti dominanci, ne jen mlčet ke stávajícímu stavu. Ženské hnutí musí tematizovat prolínání materiálních nerovností (gender, rasa, třída atd.). Některé feministky tuto situaci řešily tím, že opustily ženské hnutí, přešly k levici a jaly se obviňovat středostavovský feminismus, že tyto otázky nemůže vyřešit. Ona naopak tvrdí, že zvolily špatnou strategii, je třeba ženské hnutí zvětšovat, ne opouštět. Bílé feministky se také mají snažit vzdát částečně své kontroly a dominance nad aktivitami ženského hnutí a dát prostor i jiným ženám. Bílé ženy nemohou změnit svou identitu, ale mohou ovlivnit svou loajalitu – za koho bojují.

Transnacionální feminismus v době globalizace – překročení odlišností?

Spory mezi západními feministkami a ženami třetího světa gradovaly v průběhu 70. a na začátku 80. let, nicméně později vývoj transnacionálního feminismu dostal, i díky globalizačním procesům, jiný směr. Feministky Severu postupně uznaly důležitost ekonomických podmínek (zejména v souvislosti s neoliberálními politickými změnami a škrty v sociální oblasti dopadajícími zejména na ženy, které se odehrály i v zemích centra) a ženy Jihu vzaly v úvahu tematiku ženského těla.

Dá se přímo hovořit o novém konceptu transnacionálního feminismu, který charakterizuje posun od staršího pojetí globálního sesterství k začlenění intersekcionální analýzy. Podle B. Mendozy (2002) spočívá novost konceptu ve snaze o politickou solidaritu feministek ve světě, která překračuje třídní, rasové, sexuální a národní hranice. Transnacionální feminismus je výrazem zvětšující se tendence národních feministek politizovat ženská témata mimo hranice národních států, například na ženských konferencích OSN nebo na internetu. Transnacionální feminismus čerpá z teoretických diskusí o globalizaci a transnacionálním kapitalismu od 90. let a hlavně z feministických teorií prvního a třetího světa o rase, třídě a sexualitě a z feministických postkoloniálních studií o konstruovanosti ideje národa a jeho patriarchálního povahy. Vliv na něj měly také nové formy odporu,

politizace sociálních hnutí zdola proti transnacionálnímu kapitalismu a ekonomické globalizaci.

Podle V. M. Moghadam (2000) znamenala bod přeměny v mezinárodním ženském hnutí konference o ženách v Nairobi v roce 1985, na které došlo k ustavení několika transnacionálních feministických sítí (*transnational feminist networks – TFNs*), které propojují ženy přes národní hranice se společnou tematikou. Podle ní představují novou formu ženské kolektivní akce v době globalizace, umocněnou zejména využíváním nových komunikačních technologií. Především slovník, strategie a cíle dnešních feministických organizací mají stále více společného a nabírají často nadnárodní formu. V. M. Moghadam konkrétně představuje několik sítí: například síť *Development Alternatives with Women for a New Era (DAWN)* tvoří skupiny z rozvojových zemí představující alternativní přístup k rozvoji s ohledem na genderovou rovnost z perspektivy žen Jihu. Další síť zabývající se rozvojem a strukturálními úpravami a jejich dopady na genderové nerovnosti, ovšem ustavená z evropských skupin (*Network Women in Development Europe – WIDE*) uznala souvislosti a důležitost ekonomických otázek pro ženy a snaží se reagovat na potřeby žen rozvojových zemí a propojovat tematiku globálního Severu a Jihu. Síť ženských organizací z islámských zemí (*Women Living under Muslim Laws – WLUML*) reaguje na růst fundamentalismu a úpravy muslimského rodinného práva v 80. letech minulého století, které upevnilo druhořadou pozici žen (Írán, Alžírsko, Egypt), a zabývá se porušováním lidských práv žen. Mezi jednotlivými sítěmi dochází ke spolupráci a konkrétní lokální skupiny žen mohou patřit do více sítí. Toto prosíťování podle V. M. Moghadam vytváří globální ženské hnutí, které představuje v době globalizace významného globálního hráče spolu s dalšími transnacionálními sociálními hnutími. Podle ní je organizace v sítích neefektivnější formou kolektivní akce v době globalizace. Vyzdvihuje výhody transnacionálních feministických sítí: jejich cíle a diskursy jsou univerzalistické, ne partikularistické; mají nehierarchickou strukturu a snaží se vyhnout vztahům dominance a podřízení, místo toho zavádějí sdílení odpovědnosti (což ovšem nevylučuje, že v praxi mohou mít charismatické vůdkyně). I když některé sítě jsou do určité míry profesionalizované, nevykazují prvky byrokratizace a centralizovaného rozhodování. Ačkoli v nich participují spíše vzdělané ženy, tak podle ní mají spojení s ženami nižších tříd.

V době globalizace také vzniklo mnoho dalších sítí zaměřených na konkrétní problémy, často šlo o sdružení severních spotřebitelů a výrobců, zejména ženských dělnic v rozvojových zemích. Velmi typickým příkladem je transnacionální hnutí proti sweatshopům, které si globálně vytklo za cíl informovat o situaci pracujících v globálním průmyslu, vyrábějícím zboží určené pro spotřebu zejména na globálním Severu, a zlepšení pracovních podmínek v konkrétních továrnách. Velmi známé je hnutí amerických studentů proti sweatshopům (více Kolářová 2009), které začleňuje feministickou agendu, nebo například další sítě tvořené autonomními ženskými organizacemi z La-

tinské Ameriky (např. *Central American Network of Women in Solidarity with Maquila Workers*) financované severoamerickými a evropskými neziskovými organizacemi (Mendez 2002). Mezi další evropské sítě propojující a podporující lokální hnutí patří třeba *Women Working Worldwide* zabývající se dopady liberalizace obchodu na ženy dělnice či *Clean Clothes Campaign* orientovaná na dělnice v textilním průmyslu (Desai 2002).

Na příkladu těchto transnacionálních sítí lze vidět, že se snaží o konkrétní řešení situace buď v určitém regionu světa (islámské země, Latinská Amerika), nebo v rámci určité tematické oblasti (vykořisťování žen v globálním průmyslu, porušování ženských lidských práv apod.), než o usilování o abstraktní globální sesterství.

Dřívější tenze mezi feministkami Severu a Jihu upozornily na to, že transnacionální feministické hnutí není demokratické. C. Eschle (2001) má za to, že demokratické omezení k vytvoření globálního ženského hnutí v podobě globálního sesterství vedlo k rozšíření partikulárních přístupů založených na specifické lokaci a feministické hnutí lavírovalo mezi univerzalizmem a partikularismy. Pozoruje však sílící snahy rekonstruovat ženské hnutí na demokratičtější bázi. Demokratické inovace lze podle ní vidět v jiných konceptualizacích mocenských vztahů a zvážení dalších forem moci, které jsou specifické v určitých kontextech. Dekolonizaci feminismu započaly kritiky dominance bílých západních žen a v transnacionálním feministickém aktivismu má následovat snaha žen Severu učit se z perspektiv jiných. C. Eschle navrhuje řešení ve formě tzv. transversální politiky, konceptu, se kterým přišla Nira Yuval-Davis (1997). Navrhovala transversální politiku jako formu vytváření koalic, ve kterých se uznává specifická pozice jednotlivých politických aktérů. Každá pozice utváří situované vědění a mezi těmito pozicemi musí probíhat dialog, aby se dosáhlo společné perspektivy. Tato forma aktivismu znamená na jedné straně zůstat ukotven ve své vlastní pozici a zkušenostech a zároveň být empatický vůči partnerům v dialogu, které vytvářejí společnou perspektivu. Podle C. Eschle transversální politika překonává dichotomii univerzální/partikulární a globální/lokální a zároveň překračuje koncept transnacionálního, které už v názvu zahrnuje národní stát. Účastníci dialogu si přinášejí svou pozici a členství v určitých skupinách, ale snaží se vcítit do ostatních. Uznává se zaujatost a parciálnost všech perspektiv. Každý politický aktér je ukotven v genderové, rasové, národní a geopolitické pozici, ale zároveň se snaží o empatickou mobilitu a solidaritu s ostatními. Transverzální politika má být demokratická, neboť je založená na otevřeném, respektujícím a participačním dialogu. C. Eschle tuto formu organizování ukazuje na příkladu aktivistických skupin *Women in Black*, protestujících proti válkám a násilí na ženách v různých zemích, nebo již zmíněné *International Solidarity Network of Women Living Under Muslim Laws (WLUML)*.

Já bych mohla dodat příklad transversální politiky ve formě feministických aktivit v rámci Světového sociálního fóra, jež dává prostor různým globálním aktivistickým sítím

a mnoha lokálním sociálním hnutím. Jeho snahou je prosazovat alternativní možnosti utváření globálního světa a pozitivní projekty globalizace ve formě spolupráce a solidarity zdola organizovaných skupin. V rámci něho se prezentovala síť *World March of Women*, která se definuje feministicky, antikapitalisticky a antiimperálně a podporuje ženské skupiny organizované zdola. Na několika diskusích zazněly příspěvky od žen z mnoha odlišných kultur (Kurdka a Afričanka z Konga mluvily o násilí na ženách ve válečných konfliktech, ženy z Amazonie o environmentálních otázkách, Turkyně o globální dělbě práce, Jihoafričanka o postapartheidu a epidemii AIDS atd.). Jednotlivé příspěvky spojovala kritika neoliberalismu, vlajkové téma sociálního fóra. Na celé akci bylo velmi pozitivní to, že ženské aktivistky v čele s latinoamerickými feministkami, které mnoho akcí zaštiťovaly, se sebevědomě propojují do transnacionálních sítí, centrum zájmu se přeneslo na globální Jih a bílé feministky se tu staly spíše respektujícími posluchačkami. Jediné, co absentovalo, a co jsem nepozorovala jen já, ale i další účastnice, byly hlasy a participace žen ze zemí střední a východní Evropy.

Závěr

Pokusila jsem se postavit vedle sebe kritiku žen třetího světa a kritiku dříve zaznívající z východoevropského kulturního okruhu, abych ukázala, že byla v lecčems podobná, ačkoli postsocialistické reakce nebyly tak tvrdé jako od žen třetího světa, neboť lokální ženy se necítily být utlačovány Západem, ale komunistickým režimem, a chtěly se opět stát součástí „civilizovaného“ západního světa. Za společná témata ovšem mohou být považována: právo na kulturní sebevyjádření, požadavek respektu k odlišnému socioekonomickému vývoji (včetně postavení žen z hlediska politické participace, ekonomické role a role v rodině, dvojí směna), solidarita podřízených mužů a žen proti vnějšímu utlačovateli, odpor proti vměšování nadřazených skupin z odlišné kultury, prosazování svébytné formy emancipace žen, boj za práva žen, ale vlastní cestou skrze autonomní rozhodování, symboly podřízenosti a zpátečnictví žen vnímané na západě mohou mít i pozitivní význam pro ženy.

V souvislosti s tím jsem chtěla poukázat na proměnlivou pozici feministických subjektů v globalizovaném světě. Zaměřením na podobné prvky odporu vůči dominantní formě feminismu jsem chtěla zdůraznit, že i české feministky byly v pozici Jiných vůči americkým feministkám, a ačkoli se dnes stávají součástí západní kultury, mohly by mít pochopení pro kulturní odlišnosti a touhu po autonomii jiných ženských skupin. S postsocialistickými transformačními procesy, členstvím v Evropské unii a přestrukturováním rozvojové spolupráce (druhý svět už ne jako příjemce, ale jako dárce) související s intervencemi (částečně i feministickými) do zemí bývalého třetího světa, se dnes posunula pozice naší země z druhého světa do skupiny zemí globálního Severu. Z tohoto důvodu se proměnila globální pozice i místních feministických žen z Jiných (se zvláštní komunistickou zkušeností vůči ženám západních kapitalistických společností) spíše do pozic dominantních (bílých, stojících

na straně globální moci vůči ženám ze zemí globálního Jihu či ženám etnických menšin a migrantkám). I pro nás může kritika bílého západního feminismu představovat výzvu, zejména v souvislosti pozornosti a citlivosti k problémům jiných skupin žen (čím dál většího počtu migrantek na našem území a žen etnických menšin nebo při angažovanosti v rozvojové spolupráci). Zároveň čelíme výzvě angažovat se více v transnacionálních feministických sítích a prosazovat svou posttotalitní a lokální zkušenost na mezinárodním poli.

Podle B. Mendozy (2002) se feminismus na transnacionální úrovni dodnes nezbavil etnocentrismu a nebyl schopen položit základ politické solidarity, i když se hlásí k intersekcionalní analýze a transverzální politice. Takže budování transnacionální solidarity zůstává úkolem pro budoucnost.

Literatura

- Adeleye-Fayemi, B. 2005. „Creating and Sustaining Feminist Space in Africa: Local and Global Challenges in the Twenty-First Century.“ Pp. 100–121 in Ricciutelli, L., Miles, A., McFadden, M. H. (eds.). *Feminist Politics, Activism and Vision: Local and Global Challenges*. New York: Zed Books.
- Alarcón, N. 1999. „Chicana Feminism: In the Tracks of „The Native Woman.““ Pp. 63–71 in Kaplan, C., Alarcón, N., Moallem, M. (eds.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham: Duke University Press.
- Alarcón, N., Kaplan, C., Moallem, M. 1999. „Introduction: Between Woman and Nation.“ Pp. 1–16 in Kaplan, C., Alarcón, N., Moallem, M. (eds.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham: Duke University Press.
- Al Oukla, J. 2005. „Závoj si nesundám aneb postavení žen v islámu očima české muslimky.“ Pp. 89–101 in Frouzová, M. *Závoj a džíny: Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad.
- Anzaldúa, G. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bosničová, N. 2009. *Černý feminismus v USA*. Praha: *Americké centrum*, 3. 11. 2009 (přednáška).
- Busheikin, L. 1997. „Is Sisterhood Really Global? Western Feminism in Europe.“ Pp. 12–20 in Renne, T. (ed.). *Anna's Land. Sisterhood in Eastern Europe*. Oxford: Westview Press.
- Desai, M. 2002. „Transnational Solidarity: Women's Agency, Structural Adjustment, and Globalization.“ Pp. 15–33 in Naples, N., Desai, M. *Women's Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Global Politics*. London: Routledge.
- Drakulič, S. 1992. „A Letter from the United States: The Critical Theory Approach.“ Pp. 123–132 in *How We Survived Communism and Even Laughed*. New York: W. W. Norton.
- Eschle, C. 2001. *Global Democracy, Social Movements, and Feminism*. Boulder, Oxford: Westview Press.
- Etienne, M., Leacock, E. (eds.). 1980. „Introduction.“ Pp. 1–24 in *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.

- Ferree, M. Marx, McClurg Mueller, C. 2004. „Feminism and the Women's Movement: A Global Perspective.“ Pp. 576–607 in Snow, D., Soule, S., Kriesi, H. (eds.). *The Blackwell companion to social movements*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Funk, N. 1993. „Introduction: Women and Post-Communism.“ Pp. 1–14 in Funk, N., Mueller, M. (eds.). *Gender Politics and Post-Communism*. New York: Routledge.
- Havelková, H. 1998. „Women in and after a 'Classless' Society.“ Pp. 69–82 in Zmroczek, C., Mahony, P. (eds.). *Women and Social Class – International Feminist Perspectives*. London: Taylor and Francis/UCL.
- Hawkesworth, M. E. 2006. *Globalization and Feminist Activism*. New York: Rowman and Littlefield.
- Heitlinger, A. 1993. „The Impact of the Transition from Communism on the Status of Women in the Czech and Slovak Republics.“ Pp. 95–108 in Funk, N., Mueller, M. (eds.). *Gender Politics and Post-Communism*. New York: Routledge.
- hooks, b. 2007. „Black Women and Feminism.“ Pp. 35–40 in Arrighi, B. A. (ed.). *Understanding Inequality*. New York: Rowman and Littlefield.
- Johnson-Odim, C. 1991. „Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism.“ Pp. 314–327 in Mohanty, C. T., Russo, A., Torres, L. (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Kaplan, C., Grewal, I. 1999. „Transnational Feminist Cultural Studies: Beyond the Marxism/Poststructuralism/Feminism Divides.“ Pp. 349–363 in Kaplan, C., Alarcón, N., Moallem, M. (eds.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham: Duke University Press.
- Kodíčková, T. 2002. „Co je nám do třetího světa aneb zpráva o analýze českých akademických genderových textů.“ *Sociální studia*, č. 7: 69–87.
- Kolářová, M. 2009. *Protest proti globalizaci: gender a feministická kritika*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Knotková-Čapková, B. 2007. „Marginalizace, reprezentace a identita podrobených v kontextu současné indické společnosti.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, č. 1: 16–25.
- Knotková-Čapková, B. 2008. „Multikulturalismus a feminismus.“ Dostupné na: <<http://www.padesatprocent.cz>> (cit. říjen 2008).
- Lewis, R. 2002. „Feminism and Orientalism.“ *Feminist Theory*, Vol. 3, No. 2: 211–219.
- Mendez, J. B. 2002. „Creating Alternatives from a Gender Perspective: Transnational Organizing for Maquila Workers' Rights in Central America.“ Pp. 121–141 in Naples, N., Desai, M. (eds.). *Women's Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Global Politics*. London: Routledge.
- Mendoza, B. 2002. „Transnational Feminisms in Question.“ *Feminist Theory*, Vol. 3, No. 3: 295–314.
- Moghadam, V. M. 2000. „Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization.“ *International Sociology*, Vol. 15, No. 1: 57–85.
- Mohanty, C. T. 1984. „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.“ *Boundary 2*, 12 (3): 333–358 (česky „Očima západu: Feministický výzkum a koloniální diskursy.“ Pp. 312–356 in Oates-Indruchová, L. (ed.). *Ženská literární tradice a hledání identit*. Praha 2007).
- Mohanty, C. T. 1991. „Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism.“ Pp. 1–50 in Mohanty, C. T., Russo, A., Torres, L. (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Najmabadi, A. 1998. „Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth.“ Pp. 59–84 in Yazbeck Haddad, Y., Esposito J. L. (eds.). *Islam, Gender, and Social Change*. New York: Oxford University Press.
- 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.
- Othman, N. 2008. „Základní argumenty lidských práv v nezápadní kultuře: Šaría a občanská práva žen v moderním islámském státě.“ Pp. 281–318 in Hrubec, M. (ed.). *Interkulturní dialog o lidských právech: západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofia.
- Phillips, A. 2007. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Revoluce, E. 2008. „Postav se za své sestry... Black Feminism.“ Publikováno 17. 1. 2008. Dostupné na: <www.feminismus.cz>. (sekce Feminismy)
- Russo, A. 1991. „We Cannot Live without Our Lives: White Women, Antiracism, and Feminism.“ Pp. 297–313 in Mohanty, C. T., Russo, A., Torres, L. (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Spivak, G. C. 1994. „Can the Subaltern Speak?“ Pp. 66–111 in Williams, P., Chrisman, L. (eds.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Šiklová, J. 1997. „McDonald's, Terminators, Coca Cola Ads – and Feminism? Imports from the West.“ Pp. 76–81 in Renne, T. (ed.). *Anna's Land. Sisterhood in Eastern Europe*. Oxford: Westview Press.
- Tohidi, N. 1991. „Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Politics in Iran.“ Pp. 251–265 in Mohanty, C. T., Russo, A., Torres, L. (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Wichterich, C. 2000. *Globalizovaná žena*. Praha: proFem.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: SAGE.
- Winter, B. 2006. „Religion, Culture and Women's Human Rights: Some General Political and Theoretical Considerations.“ *Women's Studies International Forum*, 29: 381–393.

Poznámky

1 Nepouštím se tu ovšem do rozboru přímo postkoloniálního či multikulturního feminismu, na ně odkazují spíše okrajově. V češtině byly tyto směry již představeny B. Knotkovou (2007, 2008).

2 V textu také používám zástupně opozitní kategorie globální Sever – globální Jih, západní svět – nezápadní svět, rozvinuté – rozvojové země, první svět – třetí svět, centrum – periferie. Jsem si vědoma, že tyto termíny vycházejí z různých teoretických tradic, ale v tomto textu je důležité, že kritice je podroben feminismus západního euroamerického civilizačního okruhu, který je považován za centrum světa, do kterého spadají rozvinuté státy a který je po pádu železné opony označován souhrnně jako globální Sever.

3 V tomto textu nechávám stranou otázku mužské participace a podpory feministického hnutí (diskutuji o tom jinde – Kolářová 2009), neboť se držím terminologie ve zde předkládaných textech, které skutečně mluví ve většině případů o ženách (ve smyslu stoupenců hnutí – ať jde o „ženy třetího světa“, „ženy etnických menšin“ atd.). Tím ovšem nechci vylučovat mužskou aktivitu v hnutích, která se zaměřují na genderovou rovnost.

4 Nebudu zde zabíhat do velkých podrobností, neboť historie černého feminismu byla již v českém prostředí představena, např. E. Revoluce (2008) či N. Bosničová (2009). Zaměřím se zde jen na autorku bell hooks, kterou české autorky poněkud obcházejí, v USA je však považována za jednu z hlavních postav tohoto feministického proudu.

5 Za Chicano(s)/Chicana(s) se označují Mexičané žijící v USA, je to ovšem politická, konstruovaná identita. Pojem chicana vyjadřuje pozici žen nízkého postavení – pracovník v maquiladorách v příhraničním průmyslu, na polích, služek. Koncept chicana zdůrazňuje prolínání rasy, třídy, genderu a spojení se skutečnými podřízenými (*subaltern*) ženami v USA/Mexiku (Alarcón 1999).

Srovnej s konceptem „podřízených (*subaltern*) žen“ podle G. C. Spivak (1994), která navazuje na Gramsciho koncept podřízených skupin na konkrétním příkladu Indie, kde jsou tito *podřízení* definováni široce jako ne-elity (britské či lokální), jsou však vnitřně dále diferencováni. Konkrétně se zabývá podřízenými ženami a případem sebevražd vdov upálených na pohřební hranici svého manžela (*satí*) a jak tento rituál interpretovali kolonizátorští Britové, kteří se ho snažili vymýtit s cílem ochránit ženy před lokálními muži, a tradicionalističtí hinduisté, kteří zdůrazňovali schopnosti žen prokázat, že jsou dobrými manželkami a touto obětí se mohou vyvázat z koloběhu zrození a smrti. Ovšem hlas samotných žen, jejich důvody a motivy v těchto interpretacích naprosto absentují. G. C. Spivak uzavírá, že podřízení/é mluvit nemohou, je jim upřen hlas, mluví se o nich bez nich. Žena a její tělo je objektem sporu lokálních mužských elit a kolonizátorů, bílých mužů. Pozice žen ve třetím světě je podle ní ve stínu, jednak z důvodu genderových nerovností a také kvůli pozici v mezinárodní dělbě práce.

G. C. Spivak je významnou teoretičkou postkoloniálního feminismu, v českém prostředí její práce představila B. Knotková-Čapková (2007, 2008), pro hlubší informace odkazují na ni.

6 Srovnej s jinými koncepty hraničních identit – například Homi Bhabha mluví o hybridní, „mezilehlé“, neustále proměnlivé identitě, či Rosi Braidotti uvažuje o nomadické

identitě překračující nejen hranice kulturní, ale i mimolidské, kybernetické (více Knotková-Čapková 2007, 2008).

7 Na to upozorňuje i Ch. T. Mohanty (1984), že ačkoli pojímání žen jako třídy může částečně objasnit boj žen na Západě, tak se nehodí pro situaci žen ve třetím světě kvůli odlišným třídním a etnickým kontextům.

8 Například antropoložky M. Etienne a E. Leacock (1980) v knize *Women and Colonization* zastávají stanovisko, že v předkolumbovské době bychom našli mnoho kultur, které žily v rovnostářských skupinách s určitou mírou ženské autonomie a respektu. Status žen byl často podkopán koloniálními politikami, ve kterých hrála hlavní roli katolická církev se svými evropskými normami rodinného a sexuálního chování, s patriarchální rodinou jako modelem a kontrolou mužů nad ženami a dětmi. Pozici žen dále zhoršily procesy globalizace produkce v koloniích, kdy se lidé stali závislými na práci v zemědělství a v průmyslu na vývozu a na základě modelu muže živitele ženy přišly o svou dosavadní ekonomickou autonomii.

9 Otázky prolínání genderu a etnicity se manifestují i v jiných oblastech, především multikulturalismu. V transnacionálním feminismu se řeší etnické (a další) rozdíly žen, v diskursu multikulturalismu je hlavní etnická menšina a do toho vstupuje feminismus s kritikou. Multikulturalismus prosazuje speciální skupinová práva etnických menšin pro udržení jejich kultury v západních liberálních společnostech. Ale feministky poukazují na to, že to může být problematické pro dodržování lidských práv žen z těchto skupin, protože etnické minority mohou mít zájem v rámci své tradice udržovat ženy v podřízených pozicích a trvat na praktikách (které podle západních feministek) poškozují ženy (jako ženská obřízka, polygamie atd.). Tato společenství mají patriarchální ráz, dominují zde muži a ženy mají pramalé rozhodovací možnosti. Debatu začala Susan Moller Okin (1999) s argumentem, že skupinová práva etnických menšin jsou podle ní potenciálně a v mnoha případech reálně antifeministická. Proti S. M. Okin vyvstala kritika, že její interpretace ženských práv je kulturně specifická a tak, co je dobré pro západní ženy, nemusí být dobré pro Jiné ženy. Kultura a náboženství mohou představovat prostor pro odpor žen proti dalším formám útlaču (rasovému, ekonomickému), a tak naopak ženy posilují (Winter 2006). A. Phillips (2007) v této debatě problematizuje pojem samotné kultury, který je homogenizací a zvěčňováním. Multikulturalismus přehání vnitřní jednotu kultur a tak vypadají lidé z jiných kultur příliš exoticky a vzdáleněji, než ve skutečnosti jsou. V češtině na debaty multikulturního feminismu poukazuje B. Knotková-Čapková (2007, 2008).

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

PhDr. Marta Kolářová, Ph.D., pracuje v Sociologickém ústavu AV ČR a v Centru globálních studií AV ČR a UK, zabývá se nerovnostmi v prolínání genderu, třídy a etnicity, genderovými aspekty globalizace a sociálních hnutí a globálním feminismem. Kontakt: marta.kolarova@soc.cas.cz.