

## OBSAH

1. ÚVOD .....	2
2. HISTORIE ANGAŽOVANOSTI ŽENSKÉHO Hnutí V KENI.....	8
3. ŽENA V EKONOMICKÉM SVĚTĚ .....	18
4. DCERA.....	38
5. MANŽELKA .....	60
6. MATKA.....	88
7. NÁSILÍ PROTI ŽENÁM.....	101
8. MAGIE DÁVÁ MOC.....	109
9. KEŇSKÁ ŽENA JAKO POLITIČKA .....	115
10. ODRAZ KEŇSKÉ ŽENY V UMĚNÍ .....	129
11. ZÁVĚR .....	143
BIBLIOGRAFIE .....	152
SUMMARY .....	163
ABSTRAKT .....	165

# 1. ÚVOD

Jak se žije Keňankám? V mnoha afrických zemích, Keňu nevyjímaje, představuje život žen velký paradox. Keňanky si užívají vymožeností moderní společnosti, ale zároveň je jejich život řízen zvykovým právem. I když většina Keňanů již nežije v tradiční společnosti, na ženy je pohlíženo stále prizmatem minulosti: v souvislosti se ženami se stále mluví o jejich tradičním postavení a tradičních ženských rolích. Jenže dnešní moderní demokratická společnost má na své členy a členky jiné požadavky, než měla společnost v minulosti – žádá si sebevědomé, informované a svá práva prosazující občanky.

Ženy tvoří většinu populace v Keni (52%) a hrají aktivní roli v rozvoji celé společnosti, přesto Keňa stále zůstává hluboce patriarchální společností, v níž společenský status ženy je velmi nízký. Žena v Keni je vystavena nerovnoprávnostem a nerovnostem, které postihují většinu aspektů jejího života. Tuto situaci podporuje stávající právní a politický systém, stejně jako společensko-kulturní faktory.

Základní filozofickou myšlenkou, kterou se řídila i stále řídí africká společnost, je zachování kontinuity života, udržení rodové linie, v níž hrají mrtví předkové stejně významnou roli jako děti. Zdálo by se, že žena coby dárkyně života, bez níž by naplnění tohoto konceptu nebylo možné, požívá v africké společnosti výsadní práva a privilegia. Žena v roli dcery, manželky i matky je navzdory tomuto základnímu konceptu nejen v silně podřízeném postavení, v němž nemá rozhodovací pravomoci ani v základních věcech, ale navíc je vystavena škodlivým praktikám, které jsou v přímém rozporu s tímto základním filozofickým konceptem africké společnosti.

Tyto praktiky ztratily svůj ekonomický, rituální či ceremoniální význam, jsou nicméně stále prováděny i přes to, že kontinuitu života spíše narušují. Odpovědi na to, proč jsou tyto škodlivé praktiky i nadále prováděny, budou detailněji probírány v dalších kapitolách. Na tomto místě chci zdůraznit, že v současné době, kdy pandemie viru HIV/AIDS v Keni dosáhla svého historického maxima, je používání všech těchto praktik ohrožením života keňských žen a působí proti samotnému principu fungování africké společnosti. Mezi tyto škodlivé a ohrožující praktiky patří hlavně: ženská obřízka, dědění vdov a jejich rituální očišťování, nechráněný sex, znásilnění partnerem a domácí násilí.

Zatímco v Evropě se o lidských právech hovoří například v souvislosti s respektováním osobních údajů, keňské ženy nemají základní práva – právo kontrolovat vlastní tělo či právo vybrat si svobodně partnera. Jsou v situaci, kdy se nemohou a nesmějí chránit před infikováním virem HIV/AIDS. Pro snížení diskriminace žen v Keni je nutno nejen změnit zvykové praktiky ale přidat k těmto změnám ještě několik zásadnějších kroků, a to především v oblasti legislativy.

Stávající právní systém, který definuje právo na vlastnictví, dědictví a přístup k půdě, je vysoce diskriminační vůči ženám, prohlubuje jejich společenskou nerovnost a ekonomicky je znevýhodňuje.

Zatímco keňský právní systém uznává jak polygamní, tak monogamní svazky, ženy v monogamních svazcích požívají minimální ochranu svých práv vztahujících se k majetku během trvání manželství i po jeho ukončení. Ženy v polygamních svazcích jsou diskriminovány, nemají rovné postavení ani právní ochranu, odpovídající úroveň bydlení či jakékoliv jiné

útočiště. Zákon o polygamii, přijatý keňským parlamentem v březnu 2014, umožnil muži vzít si další ženu bez souhlasu té předchozí. Polygamie, která v minulosti byla považována za ušlechtilou praxi, je zdrojem skrytých problémů v dnešních afrických rodinách, a přispívá k jejich nestabilitě.

Vzhledem k tomu, že v otázkách dědictví převládá diskriminační zvyklostní právo, keňské vdovy jsou ve velmi nevýhodném postavení. Mnoho vdov je po smrti partnera jednoduše vystěhováno příbuznými manžela, kteří prohlašují, že vdova nemá žádné nároky na majetek zemřelého manžela. Další vdovy jsou přinuceny vstoupit do manželství s příbuzným zemřelého manžela, jiné jsou „zdeděny“ jako součást nemovitosti zemřelého manžela, nebo vyhnány z jejich domu a zapovězeny komunitou, pokud odmítnou domov opustit.

Patriarchální tradice brání ženě, aby vlastnila nebo dědila majetek, a tak získala alespoň určitou míru ekonomické nezávislosti na muži. Zatímco národní zákony výslovně nezakazují ženám něco vlastnit, kulturní a tradiční praktiky vylučují hlavní způsob, jak Keňanky mohou přijít k majetku – a to prostřednictvím dědictví. Rodiče zřídka odkáží svůj majetek dcerám a na ty, kdo tak učiní, se ostatní dívají podezřívavě. Ženám, které se pokusí koupit si půdu, firmu či nemovitost, banky nepůjčí peníze, dokud se jejich manžel nebo další mužský příbuzný nestane ručitelem půjčky. Je to ukázkový příklad, jak tradiční zvyklosti prosakují i do finančních struktur, a tím znemožňují ženám se postavit na vlastní nohy, a následně mít pod kontrolou svůj osobní a sexuální život.

I když ženy tvoří polovinu keňské populace, která dohromady čítá kolem 30 milionů, jejich ve vládě, ve firmách a dalších mocenských pozicích je velmi nízké. Naděje na radikální změnu systému iniciovanou vládou je mizivá. Navíc v keňském parlamentu mají ženy mizivé zastoupení. Lobování za práva žen je nesnadným úkolem; většina zákonodárců se nedomnívá, že by ženy měly mít větší podíl na moci, dle nich by ženy měly být neustále paternalisticky „ochraňovány“. Ani mezinárodní tlak nemá v keňské společnosti dostatečnou váhu. Keňa ratifikovala klíčové mezinárodní úmluvy ochraňující práva žen i dětí, ale soustavně je porušuje.

Zdálo by se, že status quo je udržován proto, že to je pro keňskou společnost z toho či onoho důvodu výhodné. Jak ale bude dále doloženo v této práci, tyto praktiky působí kontraproduktivně. Keňská vláda sama připouští, že podřadné postavení žen, diskriminující právní systém i omezování vlastnických práv žen působí proti zájmům samotné země a je jednou z hlavních příčin převládající chudoby v zemi.

## METODOLOGIE

### Cíle

Cílem této práce je prozkoumat roli keňské ženy ve stávající společnosti a podívat se na ni z mnoha úhlů – zaměřit se na její role jako dcery, matky, manželky, ale i na její roli podnikatelky, šamanky i političky. Podrobnější pozornost bude věnována méně obvyklým sociálním jevům, jako jsou ženské sňatky, polygamní svazky ve městech a čarodějně praktiky sloužící jako alternativní cesta k získání statusu, moci i prostředků. V rámci práce budou rovněž prozkoumány historické či tradiční souvislosti, které vedly ke stávajícímu uspořádání, a v některých případech budou navržena doporučení.

### Výběr studijní oblasti

Práce je zaměřena na několik vybraných keňských etnických skupin – Kikuju, Kamba, Luo, Luhya, Samburu a také na etnickou skupinu Masajů.

## **Sběr dat**

### Rozhovory

Hlavní metodou sběru dat byly polo-strukturované rozhovory s představitelkami těchto vybraných etnických skupin. Interview bylo založeno na dotazníku obsahujícím 37 otázek. Prostřednictvím těchto otázek byla získávány informace o základních tématech, která tvořila předmět výzkumu. Na tyto polo-strukturované rozhovory (společné pro všechny dotazované) navazoval neformální dialog s dotazovanými ženami, což umožnilo objevení i rozvinutí dalších témat. Jako kulturní mediátory jsem využila studenty nairobské univerzity. Jejich znalosti místních jazyků sloužily nejen k překladu otázek, ale i k prolomení bariér – rasových předsudků i nedůvěry. Při sběru dat jsem měla možnost využít i své základní znalosti svahilštiny. Tato omezená znalost mi sice neumožnila rozvíjet složité myšlenkové konstrukce se svahilsky mluvícím obyvatelstvem, ale stala se dalším mostem, který mi pomohl vybudovat důvěru lidí, s nimiž jsem vedla rozhovory. Průběh rozhovorů usnadňovala skutečnost, že každé dotazované byl před započítím interview taktně předán „dárek do domácnosti“ – tj. mouka, cukr, rýže, čaj, u pasteveckých kmenů pak české skleněné perličky. Problém stylizace. V průběhu sběru dat jsem zjistila, že některé ženy mají tendenci líčit věci pozitivně, „jak by měly být“, a ne jak jsou. Abych si ověřila validitu získaných dat, zkonfrontovala jsem své poznatky získané v rámci interview s názory a zkušenostmi představitelk ženských organizací, především z organizace FIDA – K, ale i z dalších.<sup>1</sup>

Bylo provedeno celkem 35 rozhovorů s keňskými ženami v průběhu let 2000 – 2005.

Rozhovory nebylo snadné provést: bylo třeba brát v potaz i zvyklosti různých kmenů. Zatímco ženy z kmene Kamba neměly absolutně žádný problém s popisem čarodějných praktik se sexuální podtextem, které často připomínaly pornografický záznam, Masajky se při otázce „Musí žena vstupovat do manželství jako panna?“ začaly hlasitě smát, což je u Afričanů reakce na nejistotu či stud.

Vedle polo strukturovaného a neformálního rozhovoru bylo také použito metody přímého pozorování a to zvláště u jevů, které nelze explicitně vyjádřit, ale kde přímá zkušenost a zaměření se na detail pomohly uvést do souvislostí ústní i písemné poznatky. Metody přímého pozorování bylo využito při zkoumání kambských čarodějných rituálů, dále při obřizce prováděné v rámci etnické skupiny Samburu, pohřebních rituálech etnické skupiny Luo a při popisu života v masajské vesnici. V letech 2000 – 2005 bylo provedeno 8 přímých pozorování.

### Literatura, Prameny, Internetové zdroje

Jako další zdroje informací byly využity:

- primární zdroje - literatura (publikace mající vztah k tématu či studie nevládních organizací). Podstatná část literatury byla získána prostřednictvím knihoven Nairobské univerzity, a to konkrétně Institutu pro rozvojová studia a Institutu pro africká studia,<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Například Agnes Pareyio, Jane Kiragu, Ruth Kyatha

<sup>2</sup>Pravidelně jsem chodila do studoven Nairobské univerzity, a to konkrétně do Institutu pro rozvojová studia a Institutu pro africká studia. Materiály dostupné k tomuto tématu však pocházely z 50. – 80. let, většinou se jednalo o úzce zaměřené etnografické či antropologické studie, které jen technicky popisovaly některé praktiky typu obřizka či dědění vdov, ale nesnažily se o zachycení příčin i následků těchto praktik. Příkláněly se k africkému konceptu, že „když jsou věci dané, jsou dané“. Navíc tyto studie, i když obsahují řadu cenných údajů, kvůli nimž

- sekundární zdroje vztahující se ke genderové problematice byly získány z knihovny Institutu Gender Studies v Praze; V rámci pramenů jsem čerpala z novinových článků, prohlášení vládních i nevládních organizací. Byly využity také internetové zdroje.

### Strategie pro řešení problémů

Údaje získané z rozhovorů s keňskými ženami byly v některých případech zkonfrontovány s názory a zkušenostmi ženských aktivistek. Dotazované nebyly schopny kritického pohledu na některé aspekty svého života a života komunity a tak zaujímaly stanovisko opírající se o tradice: dělá se to tak, protože se to tak dělalo vždycky. Příčiny přetrvávání tradičních postojů budou probrány podrobně v kapitole o historii, popisující t problém, proč některé vládnoucí struktury i některé jevy stále v africké společnosti přetrvávají. Značně obtížné bylo z rozhovorů získat zevšeobecnění na základě srovnání, protože odpovědi postrádaly schopnost abstrahovat univerzální vlastnosti. – například na otázku: „Co si představujete pod pojmem africká žena?“ byla získána odpověď – „je to černá žena.“ Z tohoto důvodu si odpovědi žen vyžádaly rovněž konfrontaci se sekundárními zdroji.

Dalším problémem byl časový odstup od doby získání výpovědí - 10 let. Zatímco situace popsána v rozhovorech s běžnými ženami se moc nezměnila, informace získané z rozhovorů s představitelkami nevládních organizací bylo nutno zkonfrontovat s novými údaji, především v oblasti legislativy.

Již v rámci výzkumu se objevilo dilema – do jaké míry mohou Evropané posuzovat, co je dobré a co špatné pro Afričany? Když si vezmeme opačnou situaci, co bychom řekli na to, kdyby nám masajská žena radila například v otázce kosmetických operací s tím, že se jim musí zamezit, protože jen podporují genderové stereotypy?

Tyto otázky přicházejí badateli na mysl zvláště při návštěvě pasteveckých oblastí, kde už sice lidé mají rádia i mobily, ale stále žijí způsobem života, který od 18. století příliš nezměnil. První pokusy „zcivilizovat“ tyto komunity podnikli misionáři, poté kolonialisté, a nakonec nezávislá keňská vláda. Výzkumný tým keňské vlády zavítal v roce 1983 do oblasti, kterou obývají Samburové, a měl pocit, že se ocitnul rovnýma nohama v 18. století.<sup>3</sup> Vládní tým narazil na velmi svébytnou a konzervativní kulturu, která odmítá změnu a přijetí „výdobytků“ civilizace jako např. zdravotní péče. Tento tým se ptá sám sebe: Je rozvoj skutečně změnou k lepšímu? A kdo vlastně posuzuje, co je lepší, a co je lepší pro koho? Děláme dobře, když této oblasti obývané samburským etnikem násilně vnutíme rozvoj?

Samburové žijí ve vlastním ekonomickém světě a například na dobytek, který má polo-náboženský význam, se dívají iracionálně. Je pro ně základní element jejich identity a má hodnotu, která nemůže být vyjádřena ekonomickými měřítky. Vládní tým dospěl k závěru, že Samburové budou těmi posledními, kdo bude naslouchat vládě a vymění tradiční zvyklostní právo za nové zákony. Tým připustil, že koloniální vláda se pokusila Sambury připravit o jejich

---

západní výzkumníci trávili roky v rurálních oblastech, nikdo ani moc nečetl. Studium materiálů z těchto knihoven představovalo oříšek sám o sobě, protože knihovny neměly ani scanner, natož kopírku, a po většinu doby ani elektrinu. Nařízení, že studie se navíc nesmí půjčovat domů, naznačovalo, že se jedná o často půjčované a vyhledávané prameny, jenže jsem zjistila, že po většinu doby jsem byla po 20 letech první čtenářkou těchto nedotčených „pokladů“. Toto ukazuje, že studie ztratily relevanci, protože se držely idylického „rurálního, pastorálního obrázku“ a nenabídky konfrontaci s moderními změnami v keňské společnosti (ekonomické potíže, chudoba, stěhování populace do měst, šíření viru HIV/AIDS).

<sup>3</sup> Podobně je tomu také u dalších pasteveckých kmenů v Keni, jako jsou Masajové a etnické skupiny Rendile, Pokot apod.

nejlepší pastviny v oblasti plošiny Leroki tím, že jim vyčlenila pastevecké jednotky, které se neslučovaly s jejich původními, dále jim uložila povinnost karantény dobytka, a navíc se snažila narušit jejich starobylý válečnický systém, když se pokoušela odvelet mladíky na nucené práce na farmy. Nová keňská vláda se snažila tyto křivdy napravit, ale dlouho nevěděla, co dělat. Po nějakou dobu po získání nezávislosti se do záležitostí tohoto etnika vůbec nevměšovala, teprve když oblast postihl hladomor, zorganizovala s pomocí církevních organizací potravinovou pomoc.<sup>4</sup>

S otázkou evropského vměšování a hodnocení je třeba nakládat s velkou obezřetností. Tím, že je africká kultura „jiná“, neznamená, že by byla horší, zpátečnická či nemorální. Je „jiná“ a i fakt, že často není založena na logických výkladech, neznamená, že by byla „méněcenná“ či dokonce „primitivní“. Proto jsem se snažila při dotazování postupovat s otevřenou myslí, bez zatížení předsudky. V práci samotné dávám prostor především Afričanům. Západní a africké pohledy na tutéž věc byly někdy natolik rozdílné, že jsem se je nesnažila uměle spojit. Ponechala jsem „africkou verzi“ v hlavním textu a evropský úhel pohledu ocitovala v poznámkách. Také při formulaci doporučení jsem se snažila respektovat africkou tradici jako realitu, z níž je třeba vycházet, ale na druhou stranu jsem se snažila nabídnout jiná méně obvyklá doporučení.

Přínos práce vidím v tom, že se snaží vytvořit most mezi „tradičním“ a „novým“. Ne všechno staré je automaticky špatné, a současně ne všechno nové lze bez výhrady přijmout. K hlubšímu poznání keňské společnosti mi pomohl dlouhodobý pobyt v Keni (2000 – 2005) elementární znalost svahilštiny a intenzivní kontakty s představitelkami ženských organizací. To vše mi pomohlo proniknout pod povrch fungování keňské společnosti. Přístup k tematice osciloval mezi přístupem sociologickým a etnografickým, a vznikla práce, která usiluje o pohled na ženskou problematiku z netradičních úhlů. Nakonec se i studium stovek a stovek „zaprášených stránek“ v uživatelsky nepřítelném prostředí nairobských studoven ukázalo jako přínosné. Těmto studiím chyběl rozměr současnosti a mnoha současným studiím zase chybí širší kontext, který se snažím zapracovat do této práce. Jejím přínosem je sloučení tradičních a historických východisek se současnou právní i ekonomickou situací, a také jejich konfrontace s informacemi z terénu.

V případě obecně-teoretických problémů se opírám o rozbor východoafrického myšlení formulovaný Johnem Mbitim. Teze formulované Mbitim promyslím ve vztahu k realitě, kterou sama poznávám a následně formuluji i svůj kritický pohled na některé Mbitiho teze. Seznámila jsem se rovněž s dalšími standartními díly, které jsem konfrontovala s údaji získanými během rozhovorů se svými informátorkami, a na základě těchto údajů jsem dospěla ke kritické revizi některých názorů obsažených v těchto dílech. Mezi stěžejní díla, z nichž jsem čerpala, patří například práce Ahlbergové, Bergerové, Cattelové, Hollise, Kayango-Male a Onyango, stejně jako práce Kamau, Kyatha, Obbo, Parkina a Spencera či Ruela, a v neposlední řadě i Wagnera. Využila jsem i díla z feministické literatury (Friedanová, Beauvoirová, Hauserová, Wichterlich a Hoskenová).

Věnovala jsem se navíc dvěma tématům, o nichž existuje jen velmi málo písemných materiálů, jako jsou kambské čarodějné rituály coby prostředek získání moci alternativním způsobem, a ženské sňatky. Důkladné informace o konfliktu mezi tradicí a modernitou jsem získala od etnické skupiny Samburu a za přínos této práce může být považován i popis polygamních svazků ve městě.

---

<sup>4</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s.5 - s. 8.

Tato dizertační práce by nevznikla bez profesora Luboše Kropáčka, kterému bych chtěla poděkovat nejenom za jeho trpělivost, ale především za jeho citlivé a korektní vedení mého doktorského studia. Velmi si vážím jeho hlubokých znalostí a smekám před jeho moudrostí, a velice si cením toho, že jsem měla příležitost, aby byl mým školitelem. V Keni mi intenzivně pomáhal George Opiyo, kterému děkuji za pomoc při organizování rozhovorů s místními ženami. George rovněž zajišťoval překladatele, a také neúnavně zapisoval a přepisoval provedená interview. Martha Karua mi i přes svou zaneprázdněnost věnovala několik podvečerů, a během dlouhých rozhovorů mi nejenže poskytla cenné informace, ale stala se i mou mentorkou a zdrojem inspirace.

V České republice děkuji své rodině za celkovou podporu během dlouhých let mého doktorského studia. Za cenné připomínky k dizertační práci děkuji svým rodičům, Martě a Petrovi Smékalovým, a také Haně Malinové. Závěrečná fáze před prezentací doktorské práce by se neobešla bez podpory Lucie Piechové. Na tomto místě bych ráda vyjádřila svou vděčnost i přátelům v Namibii, kteří mi umožnili, abych se posledních několik měsíců mohla soustředit především na dopsání této dizertační práce, a na tom má zásluhu Vera Kuhn, Waltraut Fritzsche, Gundula Perry, Stephan Schmitz, Tony Edmunds, Trymore Matungamire a Tabeth Mhapindize.

Všechny tyto zkušenosti, od vysedávání v zaprášených knihovnách až po získávání informací pod žhnoucím africkým sluncem, však vedly k jedinému – a to k ohromné úctě vůči africkým ženám, které s neobvyklou odvahou, velkorysostí a noblesou dokázaly čelit diskriminujícím podmínkám a ponižujícím praktikám, vyšly z nich nezlomené, s důstojností, která je stále určující hodnotou v africké společnosti. Chtěla bych proto jim i jejich odvaze tuto práci věnovat.

## 2. HISTORIE ANGAŽOVANOSTI ŽENSKÉHO Hnutí V KENI

V Keni chybí ženská lobby, která by pomohla podpořit požadavky keňských žen, včetně jejich zapojení do politiky a rozhodovacích procesů. To je příkládáno téměř neexistujícímu ženskému hnutí v Keni. Nízká aktivita žen v nevládních organizacích je zase přičítána tomu, že se od předkoloniálních dob přes kolonizaci až po nezávislost jejich postavení postupně zhoršovalo. Ženy neměly na zapojení do těchto organizací ani čas, ani kapacitu.

### Předkoloniální období

Domácí keňská literatura popisující postavení ženy v období keňské historie má tendenci sklouzávat k tomuto zhodnocení – před kolonizací byly ženy jakž takž v právu, během kolonizace se jejich postavení radikálně zhoršilo a nyní jen velice pomalu získávají to, co jim náleží. V době před nástupem kolonialismu panovala přísná dělba práce a striktní rozdělení rolí, což bylo dětem vštěpováno již od útlého věku:

V době před kolonizací Afriky bylo rozdělení práce v rodině méně zatíženo konflikty, než je tomu v současné době. Ženské a mužské role, role starých a mladých lidí, byly většinou akceptovány bez jakýchkoliv otázek, protože většina z těchto rolí byla vnímána jako „přirozená“, podporována tradičními mýty. Ženy měly především na starosti domácí práce, zemědělské práce a péči o děti. V západní Africe byly ženy zapojeny také do obchodování, což zkrátilo čas strávený v jiných rolích. Muži se starali hlavně o ochranu domova, lov a chov dobytka. V mnoha etnických skupinách muži nedělali těžší fyzickou práci, jako např. klučení polí. Mezi různými etnickými skupinami existuje hodně rozdílů ohledně stavby domova, tkání látek, košíkářství a hrnčířství. Podstatné ale je, že v rámci jedné etnické skupiny byly tyto práce přiděleny jen jednomu pohlaví. Neštěstí by postihlo toho, kdo by se snažil dělat práci jiného pohlaví. Děti začaly pomáhat již od útlého věku. Nebyly přetěžovány, ale bylo od nich požadováno, aby také přiložily ruku k dílu a dokončily úkoly svěřené jim podle jejich věku i pohlaví. Do jejich deseti let dostávaly úkoly nezávisle na svém pohlaví. Děti se učily vytrvalosti, spolupráci a také schopnosti dokončit svěřený úkol. Ve věku sedmi let již byly děti schopny postarat se o mladšího sourozence, tak, aby matka mohla pracovat na poli.<sup>5</sup>

Keňští badatelé pracující pro mezinárodní organizace už jsou ve svých hodnoceních kritičtější. Role mužů i žen se podle nich doplňují, určovány tradičním právem. Vliv žen byl výraznější než v období kolonialismu<sup>6</sup>, ale keňská tradiční kultura byla patrilineární a patriarchální. Muži byli hlavní dominantní silou.<sup>7</sup>

### Rozhodovací struktury

Pro posouzení pravomocí žen v rozhodovacím procesu je třeba se podívat na rozhodovací struktury. V rodině rozhodoval muž, který pak rodinu reprezentoval na dalších úrovních – tj. v rámci vesnice a v rámci provincie, s tím, že rozhodovací pravomoc měli jen stařešinové. U nich Ruel uvádí, že to bylo díky jejich blízkému vztahu s nadpřirozenými i náboženskými silami, a také díky tomu, že znali léčbu a bylinnou magii lépe než kdokoliv jiný. Ženy se podle Ruela rozhodovacího procesu nezúčastňovaly, protože se nepočítaly mezi „lidi“. Kuriové příkládali velký význam veřejnému mínění, a proto mezi sebou hovořili o *iritongo*, neboli zemi či lidech, je to termín, který označuje obyvatelstvo jako takové, které může být zdrojem názoru, ale toto obyvatelstvo neobsahovalo ženskou část:

<sup>5</sup>KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 28 - 29

<sup>6</sup> V souvislosti s rozhodovací mocí afrických žen v předkoloniálním období bývají s oblibou uváděna království, v nichž ženy hrály ústřední roli, buď přímo jako panovnice, nebo jako vlivné matky či manželky panovníků. Jedná se například o starobylá království jako Uganda, Bunyoro-Kitara, Mali, Timbuktu, Ashanti, Mwene Mutapa a Zulu.

<sup>7</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 14



Všichni muži se mohou zúčastnit provinčního shromáždění, na kterém se přijímají rozhodnutí, zvláště seniorní hlavy rodin. Mladí válečníci se na těchto shromážděních obvykle drží stranou od stařešinů. Takové provinční shromáždění je svým způsobem demokratické rozhodování: každý, kdo měl něco na srdci, mohl promluvit. Měřeno současnými měřítky, shromáždění bylo nepřetržitým proudem kárajících a nabádajících projevů, přerušovaných projevy souhlasu či nesouhlasu.<sup>8</sup>

Rovněž u Samburů ovládají politické a právní instituce stařešinové, kteří mají výhradní rozhodovací pravomoci. Rozhodují prakticky o všech záležitostech etnické skupiny – urovnávání sporů, provádění obětních rituálů, vybírají manžela pro dívku, která je právě na vdávání, snaží se uklidnit skupinu rebelujících *moranů* anebo překazit provádění vládního opatření v jejich oblasti. Představují politickou i právní instituci v jednom. Jak se člověk stane stařešinou? Nejprve musí projít přechodovým rituálem a stát se *moranem* – válečníkem. Poté musí počkat 10 let, až se další věková skupina mladíků stane *morany*, a teprve pak se mohou stát stařešiny.<sup>9</sup>

Stařešinové byli uznávanými vůdci velkých příbuzenských skupin (je třeba je odlišovat od náčelníků, kterými rozumíme muže, stojící v čele jednotlivých oblastí v územní organizaci). Jejich autoritu respektoval každý člen skupiny a byli představiteli této skupiny navenek. Ve většině případů nastupoval nejstarší syn na otcovo místo, nebylo to však podmínkou. Stařešinou rodiny se stal nejčastěji ten, o kom se předpokládalo, že se na to místo nejlépe hodí. Stařešina velkorodiny rozděloval pozemky, obětoval duchům předků, rozhodoval o tom, kdy se má zabít domácí zvíře a jak se má rozdělit maso. Sjednával také sňatky jak synů, tak dcer.

Kromě žijících stařešinů byli v čele velkých příbuzenských skupin také již zemřelí lidé. Rod nezahrnoval pouze žijící členy, ale také ty, kdo žili v minulosti a jsou dnes již mrtvými předky. Rod se tak skládal ze dvou skupin, z těch, kdo žili na světě a ze stále se zvětšující skupiny těch, kdo bydlí v podsvětí.

Pro posouzení role, jakou hrají stařešinové v rozhodovacím procesu, je třeba se podívat do představ tradičních afrických společností, které poprvé systematicky popsal belgický kněz Placide Tempels.<sup>10</sup> Ve svém díle „Bantuská filosofie“ uvádí přehled hierarchie bytostí, které jsou řazeny podle životodárné síly, již disponují. Na vrcholu pyramidy je Bůh, Duch a Stvořitel. Je to on, kdo má sílu, moc sám v sobě. On určuje existenci a schopnost přežít dalším silám. Za ním následují první otcové, archaičtí patriarchové, zakladatelé různých klanů. Po nich přicházejí zemřelí z dané etnické skupiny, hierarchicky seřazení podle prvorozenectví. Tito vytvářejí pouto a skrz stařešiny rodu předávají životodárnou sílu současné žijící generaci. Na samém konci pyramidy stojí nelidské síly, zvířata, rostliny a minerály, které jsou taky hierarchicky seřazené podle životodárné síly, postavení a prvorozenectví.<sup>11</sup> Tempels se snažil rovněž zachytit epistemologii tradičních afrických společností a schopnost kriticky hodnotit

<sup>8</sup> RUEL, Malcolm. *The Social Organization of the Kuria*, s. 43, 48 a s. 122

<sup>9</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s. 44 a s. 46

<sup>10</sup> Placide Tempels, který je považován za zakladatele etnofilozofie, byl belgickým katolickým knězem, který mnoho let působil jako misionář mezi Baluby, což je bantuský kmen žijící na území dnešní Demokratické republiky Kongo. Etnofilozofové se zabývají představami tradičních afrických společností. Tyto představy se týkají vzájemných vztahů mezi lidmi, dále mezi neživými objekty, a také mezi lidmi i objekty. Vykládají principy, které řídí chování člověka v tradiční africké společnosti. Etnofilozofové věří, že se jim podařilo shromáždit kolektivní, anonymní představy etnických skupin, pokud ne celého subsaharského kontinentu. Tímto se odlišují od mudrců, kteří uchovávají moudrost jen své malé komunity. Tempels během svého působení mezi Baluby zaznamenal, že představa života i smrti univerzálně ovlivňuje lidské chování, a to jak mezi evropskými křesťany, tak mezi Bantui. Dokonce *evolués*, neboli pokřtění Bantuové, se vždycky navraceli k víře svých předků, kteří jim zanechali praktické návody na řešení tak významných problémů jako jsou život a smrt, spása a zničení. Tato řešení, která jsou založena na magických interpretacích životních situací, představují koncepty, které byly zakonzervovány po staletí a kterými se řídily početné skupiny lidí.

<sup>11</sup> TEMPELS, PLACIDE. *Bantu philosophy*, s. 61 - 63

získané poznatky. Základem je vševědoucí Bůh, který dává člověku „moc vědět“. Bůh pak předává tuto moudrost stařešinům, žijícím nebo zemřelým, kteří pak vědí. „Jsou to oni, kdo začali věci“. Znalost i moudrost pak mají metafyzický podklad: vznikly díky silám a závisí na jejich hierarchii, soudržnosti a jejich vzájemném působení.

Představy o světě jsou tedy naprosto závislé na moudrosti stařešinů, z ontologického hlediska jsou to oni, kdo mají v hierarchii nejbližší k prapůvodnímu poznání, protože jsou nejstarší, a mají tudíž největší kontakt s předky, a ti zase komunikují s Bohem. Tempels se sám snažil dopídit odpovědi na jisté rozpory v tomto systému, když pokládal různým skupinám otázky geologického nebo geografického charakteru. Když byli starší lidé zatlačeni do kouta, vždy měli po ruce univerzální odpověď: „Mladí lidé nevědí nic, jen staří vědí. Kdyby tady nebyli stařešinové a mladí lidé by byli ponecháni sami sobě napospas, vesnice by zanikla. Mladí lidé by nevěděli, jak žít, nevěděli by nic o zvycích, právu, neměli by potřebnou moudrost a řídili by se do katastrofy“.

Všeobecná moudrost je pak bez výjimky každým akceptována, není vystavena kritice, představuje absolutní pravdu. Bantuové akceptují bez jakýchkoliv pochybností moudrost, která je jim předkládána, protože tuto moudrost jim vštípili jejich rodiče a také předci, kteří je neustále instruují i ze záhrobí, a to prostřednictvím písní, bájí, mytologických tradic a iniciačních ceremonií. Bantuové podle Tempelse na tom neshledávají nic špatného a považují tento světonázor za daný. Proč by tato filozofie měla být špatná? Předci přece také podle ní žili a byli schopni předat životodárnou sílu i následujícím generacím. A tak stařešinové kompletně přijali tuto moudrost a adaptovali ji na praktické aspekty života tak, aby pro každou eventualitu byl připraven návod.<sup>12</sup>

Tempels navazuje na ontologii tematikou tradičního zvykového práva, které mnohdy může nést prvky absurdity nebo nelogičnosti, přesto je bezvýhradně přijímáno, neboť je inspirováno, podněcováno a ospravedlněno filozofií živoucích sil. Odtud pramení odůvodněnost a vliv tradičního zvykového práva.<sup>13</sup>

Stařešinové si podrželi výkonnou moc na místní, regionální a provinční úrovni až do příchodu kolonialistů a v případě luoské etnické skupiny ještě dlouho poté, v podstatě až do nezávislosti:

Když běloch převzal vládu, po nějakou dobu ponechal stařešinům jejich moc. I důležité vládní záležitosti byly ponechány stařešinům, ti vedli takové organizace jako „Kavirondo Tax Welfare Association“, která byla založena v roce 1921 nebo „Native Tribunal“, který začal v roce 1931 a „Local Native Council“, která existovala v letech 1924 – 1925. Paradoxně v roce 1963, tedy v roce nezávislosti, se role stařešinů snížila, protože mladí lidé, kteří uměli anglicky, byli snadněji adaptovatelní do vládních struktur nezávislé vlády.<sup>14</sup>

Stařešinové jsou vykonavateli a soudci v jednom v otázce zvykového práva. Vzhledem k tomu, že v Keni existuje tzv. „právní dualita“ – tj. zvykové a statutární právo existuje vedle sebe, stařešinové mají stále výrazné pravomoci. V kapitolách věnovaných roli ženy jako dcery, manželky i matky pak bude rozebráno, jak tyto pravomoci používají k prosazení vlastních zájmů na úkor zájmů komunity jako takové.

Zatímco muži vytvořili struktury za účelem převzetí výkonné i soudní moci, ženská uskupení v době před kolonizací se věnovala praktickým otázkám života, bez možnosti ovlivňovat běh záležitostí. Ženské spolky, které byly založeny na tradičních sesterských organizacích a jejichž současné fungování popisujeme v kapitole věnované ekonomice, měly dvojí roli: jednak materiální, protože si vypomáhaly při zemědělských pracích a také v období, kdy byla žena vystavena velkému tlaku – tj. při iniciačních ceremoniích, narození dítěte a při

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 73 – 76

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 122

<sup>14</sup> MALO, SHADRACK. *Luo Customs and Practices*, s.16

nemoci. Hrály také ústřední roli v kontrole a regulaci sexuálních vztahů i v reprodukci. Ahlbergová v případě kikujského etnika uvádí dva typy těchto skupin – prvním byla tzv. *Ngwatio*, což byla skupina složená z příbuzných, přátel a lidí ze stejné věkové skupiny, kteří si vzájemně vypomáhali při náročných úkolech, jako byly zemědělské práce nebo pokrývání střech slámou. Dalším institutem kolektivní podpory byla skupina *Matega*, která zase byla vázána na mateřské role žen. Ženy si pomáhaly během svateb, iniciačních ceremoniích a při narození dítěte tím, že si vyměňovaly dary. Za ženu, která se zrovna zotavovala z porodu, vykonávaly domácí a zemědělské práce.<sup>15</sup>

## Koloniální období

Keňa se stala britskou korunní kolonií v roce 1920.<sup>16</sup> Komplex nových kulturních hodnot a nový ekonomicko-politický systém rozvrátil u mnoha etnických skupin tradiční uspořádání.<sup>17</sup> Rasová diskriminace byla velmi spjatá s morální degradací, neboť respekt dětí k rodičům klesl poté, co koloniální systém začal systematicky porušovat jejich důstojnost.

Koloniální vláda okamžitě přistoupila k zavedení nucené práce a peněžní ekonomiky. Nucené práce zasáhly do rodinného zemědělství, když jednotliví členové rodiny byli pravidelně odváděni z rodinných farem.

Názory na to, jak kolonizace ovlivnila podřízenost žen v Africe, lze podle Ahlbergové rozdělit na tři tábory – první tvrdí, že kolonizace přinesla společenský a ekonomický pokrok, z něhož těžilo mnoho skupin, včetně žen. Postoj, který vychází z poznatků misionářů a prvních antropologů, měl kolonizaci obhájit. Další jsou toho názoru, že modernizační proces vedl k dalšímu zchudnutí venkovské populace a měl vliv i na podřízenost žen, nicméně si myslí, že tato podřízenost existovala již ve společnostech před kolonizací. Třetí skupina se domnívá, že kolonialismus vedl ke ztrátě kontroly a autonomie, kterou v předkoloniálních společnostech požívaly ženy.<sup>18</sup>

Cílem kolonizátorů bylo zabránit Afričanům, aby se stali soběstační. Afričané přišli o půdu a byli nuceni vyhledat placená zaměstnání, aby se užívali.<sup>19</sup> Muži byli staženi z vesnic, aby vykonávali nucené práce, a jejich místo zaujaly ženy i děti. Později, kdy i ženy a děti byly povolány na nucené práce, řada venkovských usedlostí po většinu roku osiřela. Následná migrace mužů do měst měla podobný dopad, a tak otcovskou roli převzaly ženy. Když se muž na čas vrátil, jeho celková autorita ohledně rozdělení práce byla podlomena, protože žena mezitím vedla domácnost sama. Navenek se zdálo, že ženy ve venkovských oblastech byly natlačeny do závislosti na mužích a jejich příjmu. Opak byl ale pravdou. Nízké příjmy mužů,

---

<sup>15</sup> AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*, s. 5

<sup>16</sup> Historie Keni sahá milióny let do minulosti. Ve velké příkopové propadlině u jezera Turkana byly objeveny některé z nejstarších zkamenělin lidských bytostí *Homo habilis* a *Homo erectus* staré 2,6 miliónů let. Od nejstarších dob mořeplavectví lákalo obchodníky keňské pobřeží. V 8. století vznikly na pobřeží první arabské obchodní osady. Koncem 15. století vstoupili na území Portugalci. Ve druhé polovině 17. století se země dostala pod vliv ománského imáma. V polovině 18. století se většina pobřeží dostala pod nadvládu ostrova Zanzibar. Zanzibarský sultán pronajal v roce 1895 půdu Britům a jejich vliv se rychle rozšířil i do vnitrozemí. Poté byla prohlášena britským Východoafrickým protektorátem a do roku 1904 byla spravována společně s Ugandou.

Přistěhovalo se sem mnoho Evropanů a osídlilo vysočinu. Evropané se zmocnili území Kikujů a Luů, aby zde mohli pěstovat kávu a čaj. Britové využívali levné africké pracovní síly ke stavbě železnice a hlídání plantáží.

V roce 1920 byla prohlášena britskou korunní kolonií. Nespokojenost Keňanů přerostla v letech 1952 až 1959 v teroristickou vzpouru tajné nacionalistické společnosti Mau-Mau. Tisíce Afričanů zemřely. V roce 1962 jí byla poskytnuta vnitřní samospráva a v prosinci 1964 se stala nezávislou republikou – viz <http://cs.wikipedia.org/wiki/Ke%C5%88a>

<sup>17</sup> Koloniální mocnosti rovněž vytvořily konflikty mezi etnickými skupinami, který přetrvává dodnes.

<sup>18</sup> AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*, s. 5

<sup>19</sup> KANOGO, TABITHA. *Squatters & the Roots of Mau Mau*, s. 9

potlačené odborové aktivity a vysoká míra zdanění ve městech znamenaly, že to byli naopak muži, kdo finančně závisel na ženách. Podle Kayongo-Male a Onyango se tento argument používá k vysvětlení toho, že levná ženská práce vlastně umožnila rozvoj kapitalismu v koloniálních zemích.<sup>20</sup>

Děti byly také povolány na vykořisťující práci. Pracovaly na plantážích, v dolech, na farmě anebo pomáhaly v domácnostech koloniálních úředníků. A tak zatímco na mezinárodní scéně byla dětská práce zakázána již počátkem roku 1900, v Africe děti dál pracovaly. V době odboje, kdy jejich otcové byli uvězněni, zachraňovaly keňské děti čajovou sklizeň.

Africké ženy měly v době kolonialismu přístup do měst často jen jako pomocnice v domácnosti nebo pečovatelky. V době kolonialismu bylo v některých zemích ženám dokonce zakázáno cestovat bez písemného povolení manžela. Z kulturního pohledu byly ženy odrazovány od toho, aby opustily rodinu, protože ženy byly považovány za strážkyně farmy nebo usedlosti. Muži, kteří pracovali ve městech, se vraceli na vesnice, odkud si vybírali manželky, protože ženy žijící ve městě byly považovány za ženy volných mravů a neplodné, jako důsledek potratů, které byly produktem jejich životního stylu.<sup>21</sup>

Ženy v tomto procesu jediné ztratily, protože půdní dekrety byly rozděleny mezi jednotlivce a těmi jednotlivci byli muži.<sup>22</sup> Později podrobněji rozebereme negativní vliv kolonialismu na postavení ženy z pohledu přístupu žen k půdě, stejně jako z pohledu zavedení tržních plodin. Zde však zmiňujeme další z negativních aspektů kolonialismu, kterým je rozdělení společenského života na veřejnou a osobní sféru – tento koncept pochází z viktoriánského období. Ženám byla vyhrazena osobní sféra, tedy domácí hájemství, péče o děti, nasycení ostatních členů rodiny apod. Tato sféra byla výhradně nepolitická. Pak byla sféra politická, vyhrazená pouze mužům, kteří se po práci vraceli do domácnosti, aby nabrali síly na svou veřejnou činnost. Viktoriánský model ale svým způsobem opakoval některé motivy z fungování tradičních afrických společností, kde opět rozhodování náleželo mužům, a ženy se uchýlily do soukromé, tudíž neformální a apolitické sféry. Proto je pro mnoho ženských političek nyní tak obtížné prokázat, že i „osobní“ může být politické a veřejné, což se projevuje například při debatách o rozvodových zákonech, kdy se političky marně snaží prosadit ideu, že i domácí práce musí být kvantifikována.<sup>23</sup>

## Kolonizace a ceremonie

Kolonizace měla také vliv na některé klíčové tradiční ceremonie. Některé z těchto tradičních ceremonií byly skryty během utlačujících fází koloniálního období, aby opět vyšly na povrch po nezávislosti. Některé části africké kultury zůstaly relativně nedotčené, ale většinou podstoupily změnu.

Kikujové ale zajistili, aby si s sebou na nová území vzali politické a kulturní instituce, jako radu starších (*ciama*), obřízku (*cirua*) a svatební ceremonie ze své domoviny v Centrální provincii.<sup>24</sup> Přestože se snažili si tímto způsobem uchovat kulturní identitu, velkou roli sehráli misionáři, kteří dorazili do Keni ve 20. a 30. letech minulého století a kteří zakázali svým „ovečkám“ praktikovat obřízku. Toto ovšem bylo kontraproduktivní, protože v reakci na to se ženská obřízka stala jedním z nástrojů proti-koloniálního odporu zvláště mezi Kikuji, kteří protestovali proti zákazu, který se pro ně stal kulturně-imperialistickým útokem ze strany Evropanů.

Zákaz obřízky spolu se ztrátou půdy, vysokým zdaněním, nucenou prací a nízkými platy vytvořily podhoubí pro vznik anti-koloniálního hnutí *Kikuyu Central Association*, která si vzala

<sup>20</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 42

<sup>21</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 25 – 26, s. 37

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 2 a s. 26

<sup>23</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 12

<sup>24</sup> KANOGO, TABITHA. *Squatters & the Roots of Mau Mau*, s. 74

zachování ženské obřízky jako středobod svého programu, aby mobilizovala proti koloniální nadvládě.<sup>25</sup> Další příbuzné etnické skupiny jako Meru, Kissi, Kuria a Kalenjinové, které rovněž postihl zákaz britských kolonizátorů provádět obřízku, reagovali tím, že pomáhali posílit Mau-Mau hnutí proti britskému koloniálnímu zřízení v 50. letech.<sup>26</sup>

Vzrůstající tlak na obyvatelstvo v přesídleneckých územích, stejně jako necitlivost koloniální vlády k tradičním rodinným potřebám vedly k revoltě, která začala v přesídlenecké kolonii Olenguruone, kde například vláda odmítla vzít v potaz velikost rodiny, a přidělovala pozemky pro normální rodiny také polygammním rodinám. V Olenguruone už bylo jasné, že skrytý odpor vedený užší skupinou Kikujů musí přerůst v mnohem rozšířenější hnutí. Proto například přísaha, která označovala příslušnost k tajné společnosti a která byla záležitostí velmi úzké skupiny mužů, se rozšířila i na další skupiny. V Olenguruone, kde lze nalézt zárodky ozbrojeného odporu Mau Mau, přísahali muži, ženy a děti, aby spolu vytvořili jednotu v boji proti koloniální vládě.<sup>27</sup>

### Ženy v boji za nezávislost

Nezávislý keňský stát vznikl jako výsledek národně-osvobozeneckého boje, kde ženy sehrály hrdinskou roli. Mnoho z těchto žen vedlo boj proti koloniální nadvládě, protestovaly proti koloniálnímu útlaku, ochraňovaly i ošetřovaly bojovníky během boje za jejich svobodu, pomáhaly organizovat tajné přísahy, obstarávaly zbraně, předávaly informace i zásoby a dokonce vedly ozbrojené jednotky proti kolonialismu.<sup>28</sup> Nakonec se také účinně zapojily do politického vyjednávání, které vedlo k nezávislému státu. Kromě tisíců žen, které podporovaly hnutí Mau Mau, se již dříve jako vůdkyně prosadily například Mekatilili wa Menza nebo Wangu wa Makeri.<sup>29</sup>

V té době vznikla také první celonárodně organizovaná ženská skupina *Maendeleo ya Wanawake* (MYWO), což ve svahilštině znamená „Rozvoj žen“. Postupně začala zakládat pobočky po celé zemi a je činná k dnešnímu dni.<sup>30</sup> Organizace, která vznikla oficiálně v roce 1952, působila již ve 40. letech a představovala první přímý kontakt koloniální vlády s ženami.<sup>31</sup>

I přes širokou základnu však tato organizace silně připomíná bývalý Československý svaz žen, protože byla příliš svázána s režimy – včetně toho koloniálního. Představitelkami dalších organizací – například FIDA-K si sice cení celonárodního zastoupení této organizace,

---

<sup>25</sup> AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*, s. 77

<sup>26</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 6

<sup>27</sup> KANOGO, TABITHA. *Squatters & the Roots of Mau Mau*, s. 108 – 109

<sup>28</sup> AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*, s. 82

<sup>29</sup> Mekatilili wa Menza byla vůdkyní z keňského etnika Giriama, která v letech 1912 – 1914 se postavila do čela odboje proti britským kolonialistům, a nabádala ostatní, aby se vzepli povinnosti pracovat pro koloniální vládu. V době kolonialismu se zase proslavila Wangu wa Makeri, která byla ustanovena náčelnicí tzv. „Weithaga Location“ v Centrální provincii. Byla náčelnicí přesídlenecké územní jednotky během koloniálního období. Kromě nich k významným postavám keňské minulosti patří Mang'ana Ogonje Nyar Ugu (první náčelnice v době nezávislosti ze západní Keni), Moraa Moka Niti (bojovnice za nezávislost z etnické skupiny Kisii), polní maršálka Muthoni (bojovnice za svobodu v Centrální provincii), Eikalaine O-M'barugu (zástupkyně náčelníka před nezávislostí ve Východní Provincii), Jemima Gecaga (první žena, která byla nominována do Legislativní rady – Legco-), Priscilla Ingasiani Abwao (první žena, která se zase za Legco zúčastnila vyjednávacích rozhovorů s koloniální vládou v Lancaster House) a další.

<sup>30</sup> Dále v textu zmiňuji například její zapojení v boji proti obřízce. MYWO se do kampaně vehementně vrhla v roce 1975 po vyhlášení „Ženské dekády“ (Women's Decade).

<sup>31</sup> AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*, s. 87

nicméně tvrdí, že organizace MYWO v žádném případě nerozporovala patriarchální zřízení. Spíše hledala cesty a způsoby, jakým zlepšit kvalitu života žen i jejich domácností. Například během koloniálních let její představitelky zaučovaly africké ženy, jak vyšívat či péct. Postupem let se ale měnila z humanitárně zaměřené organizace na ženské politické křídlo vládnoucí strany KANU, a tento její status se konsolidoval během 24-leté Moiovy vlády.<sup>32</sup> V době své největší slávy se MYWO mohla pochlubit až třemi miliony členek. Organizace začala postupně přejímat praktiky vládnoucí strany a například po dobu deseti let nezorganizovala žádné vnitřní volby.

Vedení KANU se rozhodlo organizaci využít k získání podpory během voleb v roce 2007, a tak v roce 2006 dosadilo do vedení ženy, které byly velmi loajální ke KANU, ale zase nepatřily k nejoblíbenějším. Když se srovná velmi malý počet žen, které se od dob nezávislosti dostaly do parlamentu, a neuvěřitelně široká členská základna MYWO, tak lze učinit závěr, že tato organizace neudělala nic pro podporu ženských politických ambic, ale naopak pomohla zvolit do křesel mnoho mužů. Přístup vedoucích představitelky MYWO pak dokonce ještě posílil veřejné mínění v tom, že ženy jsou nezpůsobilými vůdkyněmi.<sup>33</sup>

## Období nezávislosti

Revoluční odboj a hnutí za nezávislost nakonec osvobodily africký kontinent, ale spustily rychlé a téměř nekontrolovatelné změny. Revoluční vlády se snažily rychle vymýtit následky kolonialismu prostřednictvím rychle přijatých opatření, jako je zrovnoprávnění role ženy ve společnosti, snížení ženina pracovního zatížení v domácích pracích a současně rozdělení zdrojů všem rodinám, tak, aby získaly stejnou životní šanci.

Afričtí sociologové však uvádějí, že tyto problémy se bohužel ukázaly jako nepřekonatelné a většinou byly až těmi posledními, které byly zahrnuty do národních rozvojových plánů. V současné době neexistuje žádný africký stát s jasně formulovanou rodinnou politikou.<sup>34</sup>

Současně je rodinný život v Africe ovlivněn dalšími specifickými problémy. Mnoho rodin žije v úplné chudobě ve slamech a žíví je pouze příjem z neformálního sektoru. Pastervecké skupiny mají svou osobitou podobu rodinného života a jsou pravidelně konfrontovány s otázkami jako hladomor, velká míra úmrtnosti dobytka a pokusy o jejich usídlení.

Mnoho změn, které započaly za kolonialismu, ovlivňovalo rodinné role i po získání nezávislosti, a to dokonce v mnohem větším měřítku. Zavedení povinné školní docházky snížilo počet hodin, během kterých byly děti k dispozici pro domácí práce. Dívky jsou často zatíženy povinnostmi po škole, jednak proto, že většina prací, které je nutno vykonat doma, náleží ženám, jednak proto, že jejich prospěch není tak vysoce ceněný jako prospěch chlapců. A tak zatímco chlapci dělají úkoly, u dívek rodiče považují domácí práce za větší prioritu.

Ve venkovských oblastech jsou ženy stále odpovědné za domácí práce, péči o děti a zemědělské práce. Muži mají kontrolu nad úrodou, i když si to žena a děti v době prázdnin nejvíce odpracují. Ženy proto nesouhlasí s tím, aby pracovaly na něčem, z čeho nevidí žádný hmatatelný příjem, a to vyvolává konflikty, když manžel se rozhodne použít peníze způsobem, který není pro rodinu přijatelný.

Kyatha například uvádí, že žena byla trojnásobně potrestána: „Nejprve na ni byl naložen dvojnásobek práce – práce v domácnosti a také kultivace tržních plodin. Za druhé jí nikdo za tyto nekonečné hodiny práce nezaplátí. A za třetí se všichni na ni kvůli této neplacené práci dívají svrchu.“<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Jane Kiragu, FIDA- K, Nairobi, 16.5. 2005

<sup>33</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 17

<sup>34</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 3

<sup>35</sup> KYATHA, RUTH. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s. 25

Co se týče zapojení žen do politického života, rychle se zapomnělo na ženy, které nezištně podporovaly hnutí Mau Mau, zásobovaly bojovníky a přenášely zprávy. Jejich snaha nebyla nikdy oceněna. První keňský prezident Jomo Kenyatta sice provedl reformu politických institucí z rasového pohledu, ale již ne z pohledu genderu. Naopak jen posílil pozici jednoho kmene a upevnil pozici mužů. Proto v prvním parlamentu (1963 – 1969), který měl 158 křesel, nebyla jediná žena, o političce ve vládě ani nemluvě.

Z pohledu vládních struktur je nutno ještě zmínit tzv. „Ženskou kancelář“ (Women's Bureau), která byla založena pod Ministerstvem kultury a sociálních služeb. Ahlbergová tvrdí, že tato kancelář byla úlitbou zahraničním donorům alespoň nějakým způsobem zapojit ženy do vládnoucích struktur. Ženská kancelář se však do historie zapsala především vytvořením omezujících administrativních podmínek pro existenci ženských svépomocných spolků, aby mohla následně jejich činnost vydávat za vlastní.<sup>36</sup>

Kenyattovy protizenské názory rychle a pružně převzali jiní. I tak respektovaný vůdce jako Martin Shikuku, jinak zastánce „posvátnosti polygamie“, tvrdil, že ženy jsou jako děti a mohou být reprezentovány pouze muži. Ruku v ruce s vírou, že ženy nejsou schopny rozhodovat, se také šířilo povědomí, že žádný ne-Kikuju taky nemá potřebné vůdcovské schopnosti. Moc se proto začala soustřeďovat do rukou kikujských politiků, kteří tvrdili, že vůdcovství náleží do „domu Mumbi“, respektive „synům Mumbi“.<sup>37</sup> Jak Kenyattův (1964 – 1978), tak Kibakiho režim (2002 - 2013) utvrzoval velmi cynický postoj jak k ženám, tak i k dalším etnikům. Že tato cesta nikam nevede, potvrdily krvavé události kolem voleb v roce 2007. Zvláště Kibakiho působení je velkým zklamáním v otázce ženských práv, protože právě během jeho vlády probíhaly intenzivní debaty o nové ústavě. Návrh nové ústavy byl dokumentem vzniklým na základě celonárodní konzultace, kdy právnícký tým objížděl celou zemi a snažil se do ústavy zakomponovat připomínky všech skupin, které se cítily diskriminovány. Vláda nakonec ale nebyla schopna novou ústavu prosadit během referenda v roce 2005, což vedlo k jejímu pádu (Kibaki si podržel prezidentský post, ale paradoxně po pádu vlády se počet ministryň snížil ze tří na dvě).

Mezitím bezprostředně po nezávislosti byla v roce 1964 založena další organizace, která měla celonárodní zastoupení, a to *National Council for Women in Kenya* (NCWK). Jejím hlavním cílem bylo stát se organizací, která zastřešuje všechny ženské organizace existující na místní, národní nebo mezinárodní úrovni. NCWK hrála klíčovou roli při koordinaci ženských nevládních organizací během příprav na Pekingskou konferenci v roce 1985. Cíle NCWK, které lze dohledat v jejích webových stránkách, jsou mnohem političtější – organizace slibuje, že se bude zasazovat o prosazení kvót v politice a padesátiprocentní podíl žen na rozhodování v politických institucích.<sup>38</sup> Za 50 let od vzniku organizace se však zase toho moc nezměnilo.

## Černý feminismus

Zatímco keňské ženy věnovaly své síly především na to, aby se vyrovnaly s tíživými ekonomickými podmínkami po pádu kolonialismu, ve světě se v 60. a 70. letech se široce začal prezentovat feminismus a feministické teorie<sup>39</sup> a od 80. let na ně navázaly teorie tzv. „černého

<sup>36</sup> AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*, s. 99

<sup>37</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 12

<sup>38</sup> NATIONAL COUNCIL OF WOMEN OF KENYA. Dostupné z: <http://www.newk.or.ke/>

<sup>39</sup> Tento feminismus byl zaměřen na problémy, se kterými se potýká západní, bílá, žena ze střední třídy, ale zároveň se snažil odpovídat na problémy všech žen. Od té chvíle se musela řada feministických teorií vypořádat s problémem „ženství“, který pokrývá mnoho individualit se stejným zájmem. Aktivistky pocházely z různých prostředí a feministické teorie se začaly zaměřovat na souvislost mezi rodem a sexualitou s dalšími společenskými atributy jako jsou rasa nebo třída. Mnoho dnešních feministek tvrdí, že feminismus je pevně zakořeněné hnutí, které se snaží bořit hranice sestávající ze sociálních tříd, rasy, kultury a náboženství; odpovídá kultuře a reflektuje

feminismu“. Pokud feminismus ještě stále definuje svou náplň, pak o „černém feminizmu“ to platí dvojnásob. Tento druh feminismu je poněkud schematicky vykládán jako boj proti několika útlakům současně: „Černý feminismus kombinuje boj proti sexismu s bojem proti rasismu.“<sup>40</sup> Konference, na kterých se o tom debatovalo, probíhaly na americké půdě a jejich cílem bylo přizvat africké kolegyně s poukazem na společné problémy – jsme jiné barvy pleti, a jsme znevýhodněné – s cílem dát celému hnutí širší rozměr. Bohužel z odkazů v literatuře a z intenzity internetových diskusí to nevypadá, že by se africké ženy k tomuto hnutí černých amerických žen vehementně hlásily.

V 90. letech minulého století se objevil další „z feminizmů“, který se zase pokoušel definovat „feminismus žen třetího světa.“ Jedna z jejích představitelk, Chandra Talpade Mohanty, otevřeně přiznává, že zatímco historie západního feminizmu (rozuměj bílého, vztahujícího se ke střední třídě) byla v posledních desetiletích do detailu prozkoumána, historie zapojení žen třetího světa do feministického hnutí jednoduše nemá žádné záznamy. „Je zde velký objem informací o ženách v rozvojových zemích, ale tyto informace automaticky nezahrnují feministické otázky. Poslední trend výzkumu se týká zapojení žen do národně-osvobozeneckých hnutí, nebo na roli či status žen v určitých kulturách,“ uvádí Mohanty, která současně naznačuje, že v hledání společných platforem by se mělo pokračovat:

Mnoho amerických akademiků důkladně popsalo politickou definici barevné ženy (což je termín, který je často neodmyslitelně spjat s ženami třetího světa). Toto je ale termín, který je spíše charakteristikou politickou než biologickou nebo dokonce sociologickou. Je to opoziční postoj ženy třetího světa k sexistickým, rasistickým a imperialistickým strukturám, které představují naši společnou věc. A proto sdílený kontext boje proti specifickým vykořisťovatelským strukturám a systémům určuje naše potenciální politické spojenectví.<sup>41</sup>

V rámci debaty se samozřejmě objevila potřeba „definovat“ ženu z třetího světa, která podle Mohanty žije svým omezeným životem určeným jejím pohlavím (tj. bez sexuální svobody), a její příslušností k třetímu světu (tím je rozuměj neznalá světa, chudá, nevzdělaná, ukotvená v tradicích, připoutaná k domácnosti, orientovaná na rodinu a je také obětí bezpráví). Toto je v rozporu s předkládanou sebe-reprezentací západní ženy jako vzdělané, moderní, mající kontrolu nad svým tělem i svou sexualitou a mající svobodu dělat vlastní rozhodnutí.

Mnoho feministek nesouhlasí, aby ženy třetího světa byly charakterizovány jako homogenní „bezmocná“ skupina, která se stala obětí určitého socio-ekonomického systému. Nesmí být brány jako obětí mužského násilí, kolonialismu, ekonomické krize, prostě jako objekt. Zkoumání by se nemělo jen omezit na to, jak je určité instituce či systémy ovlivňují či neovlivňují. „Zevšeobecnění jako – všechny africké ženy jsou politicky nebo ekonomicky závislé“ pak nepřispívají k plodné debatě. Podle Mohanty musí být ženy zkoumány v rámci komplexních vztahů mezi institucemi, třídou, kulturou a náboženstvím.<sup>42</sup>

## **FIDA – K : profesionálně a neohroženě za práva žen**

V období nezávislosti vzniklo v Keni mnoho dalších ženských organizací, které jsou buď regionální, nebo se zaměřují na specifická témata. Přínosné je zmínit ještě jednu – a vlastně nejdůležitější organizaci, která se aktivně, neohroženě a cíleně zapojila do boje za ženská práva.

---

problémy žen té které společnosti: například ženská obřízka v Súdánu či dvojitý metr pro posuzování pracovního ohodnocení pohlaví na západě; debaty na témata znásilnění, incestu a mateřství jsou srozumitelné a důležité pro každého (nehledě na geografii nebo náboženství).

<sup>40</sup> BREWER, ROSE.M. Theorizing race, class and gender. The new scholarship of black feminist intellectuals and black women's labor, s. 14

<sup>41</sup> MOHANTY, CHANDRA. TALPADY, Cartographies of Struggle, s. 3 a s.7

<sup>42</sup> MOHANTY, CHANDRA. TALPADY, Feminist Scholarship and Colonial Discourses, s. 56 – 63



FIDA – Kenya, v dalším textu uváděna jako FIDA-K, je nevládní ženskou organizací, která byla založena v roce 1985 jako jeden z impulsů po 3. ženské konferenci OSN konané v Nairobi. FIDA-K je pobočkou mezinárodní organizace *Federation International De Abogadas ' - The International Federation of Women Lawyers – FIDA*, která byla založena v roce 1944 v Mexiku skupinou právniček, jež si předsevzaly bránit práva žen v globálním měřítku. FIDA-K se snaží bojovat proti všem formám diskriminace žen prostřednictvím právní pomoci chudobným ženám a lobbingem za politickou i právní reformu, která je spravedlivější vůči ženám. Sleduje také, jak Keňa dodržuje mezinárodní úmluvy, monitoruje, jak jsou dodržována práva žen, obhájí diskriminované ženy a má i své vlastní výchovné programy. Na brilantní analýzy této organizace, ať již v otázce vlastnictví, dědictví, obřízky či násilí proti ženám, budu průběžně v práci odkazovat, a tak není třeba již činnost této organizace více přibližovat. Z osobního pozorování ale mohu říci, že na rozdíl od ostatních ženských organizací se FIDA-K vyvyšuje profesionalitou a současně neohrožeností. Keňské právničky jdou do přímých střetů s politiky, soudní mašinérií, policejními komisaři nebo náčelníky, aby prosadily práva žen. Jsou vzdělané, inteligentní, průrazné a mají po ruce smysluplné argumenty. I přes tristní stav keňské legislativy lze říci, že bez FIDA-K by Keňa v otázce ženských práv nebyla tam, kde je.

### 3. ŽENA V EKONOMICKÉM SVĚTĚ

Ženy hrají v ekonomickém rozvoji svých zemí velkou roli, jejich vliv je patrný především v zemědělském sektoru a také v malém podnikání. Ve většině zemí Třetího světa jsou ženy zapojeny do 80% maloobchodních transakcí v rámci neformálního sektoru.<sup>43</sup>

Migrace mužů do měst za prací způsobila, že ženy jsou nyní odpovědné za řízení všech zemědělských aktivit na venkově. I když jejich pracovní poměr není formalizován (většina z nich jsou příležitostné dělnice bez pracovní smlouvy, bez zaměstnaneckých výhod a s nízkými nebo nejistými příjmy), jedno je jisté – od rána do večera se nezastaví. Musí překonávat dlouhé vzdálenosti, aby přinesly vodu nebo palivové dříví. Musí se starat o děti a zastat práci v usedlosti, včetně dobytka. V 70% domácnosti leží práce výhradně na bedrech žen. Muži tyto povinnosti rovnoměrně nesdílí.<sup>44</sup>

Keňa je zemí s nižším příjmem kolem 360 USD na hlavu. Přes 80% žen žije ve venkovských oblastech, kde se zabývají produkcí potravin a ekonomických plodin, chovem dobytka a dalšími zemědělskými aktivitami.<sup>45</sup> Většina chudých lidí v Keni - 80 %- žije ve venkovských oblastech. Ze statistiky vyplývá, že průměrná keňská žena žije na venkově, věnuje se zemědělství a strádá chudobou.

Genderové nerovnosti se objevují ve formě nerovnoměrného přístupu k platovým příležitostem, ženy také pracují déle a zauímají horší pozice. Keňská žena vydělává jen polovinu toho co muž. Vlastnictví půdy ženami je omezeno, pouze 1% půdy je vlastněno ženami. Africká žena nemůže nic vlastnit bez vědomí manžela. Také k tomu, aby získala půjčku, musí mít manželův souhlas, a na druhou stranu ženatí muži nejsou podobným požadavkům vystaveni.<sup>46</sup>

Současně se potýká s neadekvátním kapitálem, snaží se podnikat v oblastech, které nejsou udržitelné, nebo které už duplikují již existující podnikatelskou aktivitu. Má velmi slabé technické a řídicí schopnosti, málo marketingových příležitostí, strádá nedostatkem bezpečnosti na pracovišti, nedostává se jí základní infrastruktury, nemá přístup ke zdrojům, jako jsou půda a hotovost, čelí nepřátelskému obchodnímu prostředí, má omezené vzdělání, musí se vyrovnat s neúměrnými nároky na čas s ohledem na svou roli matky. Také neumí správně identifikovat a realizovat podnikatelský záměr, správně jej naplánovat, a chybí jí informace o možné podpoře jejího podnikatelského záměru.<sup>47</sup>

Pokud se pokusí koupit si půdu, byznys nebo nemovitosti, setkává se s tím, že jí banky nepůjčí peníze, dokud se její manžel nebo další mužský příbuzný nestane ručitelem půjčky. Toto je ukázkový příklad, jak tradiční zvyklosti prosakují i do finančních struktur, a tím znemožňují ženám se postavit na vlastní nohy, a následně mít pod kontrolou svůj osobní a sexuální život.

Podle FIDA – K se ženě pak nabízí nejsnadnější, ale také nejnebezpečnější povolání – prostituce. Žena proto většinou svolí k nechráněnému sexu, protože jí zbývá malý prostor pro vyjednání bezpečných sexuálních praktik, což zvyšuje riziko, že bude nakažena virem HIV/AIDS. Má však omezené finanční prostředky, nemá kam jít a má strach z toho, že přijde o děti, protože se o ně nebude schopna postarat.

<sup>43</sup> IDS Working Paper č. 523, s. 25

<sup>44</sup> FIDA-KENYA: *Beyond the door*. The challenge Ahead. Fida Kenya Annual Report, 2001, s. 5

<sup>45</sup> Keňská populace se odhaduje kolem 30 mil. obyvatel obývajících plochu cca 582 646 km<sup>2</sup>. Přes 80% půdy se nachází v suchých, nebo polosuchých oblastech s velmi malým zemědělským potenciálem. Kolem 80% populace pak žije na zbylých 20% území, které má střední nebo vyšší zemědělský potenciál. Základním odvětvím keňské ekonomiky je zemědělství, které zaměstnává cca 80% obyvatelstva – viz ZAHGRBELSKY a NUCCI.

<sup>46</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 83

<sup>47</sup> IDS Working Paper č. 523, s. 6-7

Členství v rozšířených rodinách už hraje menší roli v přístupu ke zdrojům i k mocenské pozici, ten spíše závisí na osobním úspěchu i výši platu.<sup>48</sup> Jenže koncept rozšířené rodiny je tak hluboce zakořeněn, že není možné se jej tak lehce zbavit. Zaměstnání je v Africe problémem, a protože většina Afričanů nemá potřebné vzdělání, stěhuje se do měst za práci, která buď neexistuje, nebo pro kterou nemají patřičné vzdělání. Takže lidé žijící ve městech strádají chudobou a žijí se svými příbuznými, a buď si hledají práci, nebo si zvyšují kvalifikaci. Takže při uzavření manželství člověk vejde ve svazek manželský s celou flotilou příbuzných.

Ta stejná rozšířená rodina ale funguje jako sociální síť, protože systém vyplácení penzí buď neexistuje, nebo je zkorumpovaný.

V následujících kapitolách nejprve podrobně probereme právní rámec, který je pro postavení ženy v ekonomickém světě tím nejdůležitějším. Poté se krátce zmíníme o obtížích, kterým čelí žena z pastorální komunity, dále žena z venkovské oblasti, a nakonec žena ve městě. U ženy z venkovské oblasti se zaměříme na fenomén tradičních ženských spolků. Ať se jedná o ženu z venkovské oblasti nebo z města, dosahují na ni vlivy globalizace, které rovněž probereme samostatně.

### **Přístup dívek ke vzdělání**

Přístup dívek i chlapců ke vzdělání se v současné době vyrovnává, ale v některých regionech stále převládá názor, že vzdělání dívek je nevídaným faktorem, který ohrožuje mužskou nadvládu. UNICEF tvrdí, že další překážkou pro rozvoj vzdělání dívek je náplň výuky, která dívky izoluje, nepřipravuje je dobře placená povolání a nakonec je vytlačuje ze systému pracovních příležitostí. Keňa tak stále zápasí s tím, jak uvést do praxe mechanismy zajišťující rovnoměrný přístup ke vzdělání chlapců i dívek. Přitom nízká vzdělanost žen a dívek je hlavní překážkou ekonomického rozvoje. Dokud nebudou přijata opatření zaručující dívkám lepší přístup ke vzdělání, pak široce propagované cíle jako industrializace či rovnoprávnost žen zůstanou nenaplněny. V roce 2002 vláda vyhlásila bezplatnou základní školní docházku, ale vzápětí se objevily průvodní jevy jako nízký počet přijatých dívek, špatná školní docházka a neuspokojivé výsledky. Řešení těchto průvodních jevů stále zůstává výzvou pro keňskou vládu.<sup>49</sup>

Nerovnosti ohledně přístupu ke vzdělání se datují již od koloniálních dob. Již jsme zmínili, že v minulosti měly ženy omezený přístup do hlavního města, a tudíž i menší příležitost získat slušnou práci. Tato omezení současně znamenala, že ženy měly menší přístup ke vzdělání než muži. Jenže tento přístup měl ještě jiné důsledky. Tím, že koloniální vláda omezila ženám přístup ke vzdělání, tím ještě ostřeji vymezila genderové rozdíly v africké společnosti. Obvykle nebyly dívky posílány do škol. Těm několika z nich, kterým se to poštěstilo, se dostalo vzdělání, které je nedokázalo připravit na rovnocenné získání pracovních příležitostí, ani jim nedalo odpovídající ekonomické příležitosti, důstojnost nebo sebeúctu. Vzdělání, které zaručovalo zaměstnání v prestižních a lépe placených pozicích bylo vyhrazeno pouze mužům. Když už omezený počet žen dostal možnost kvalitního vzdělání, toto vzdělání bylo směřováno k tomu, aby ženy získaly vzdělání jako zdravotní sestry, ošetřovatelky, učitelky nebo sekretářky. Žena nemohla získat pozici, v níž by byla v nadřazeném postavení vůči muži.<sup>50</sup>

Ženy byly takto omezovány úmyslně. Pro koloniální vládu byla velmi důležitá jejich reprodukční role, a také jejich podíl na udržování domácností, protože tímto způsobem

<sup>48</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 39

<sup>49</sup> CHEGE, FATUMA., SIFUNA, DANIEL. *Girls' and Women's Education in Kenya. Gender Perspectives and Trends*, s. XIII - XIV

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 24

poskytovaly zázemí mužům coby pracovní síle pro koloniální vládu. Současně, jakkoliv to zní drasticky, přiváděly na svět novou a novou pracovní sílu. Existovala jediná výjimka a tou byla sezonní práce žen na plantážích.

Je ovšem velmi těžké jasně vymezit, do jaké míry se v koloniálním období snížilo postavení ženy. V následujících kapitolách zmíníme, že její role v tradiční společnosti nebyla pevně definována, představovala komplex jemných, až neviditelných vazeb, které se navzájem propojovaly a prolínaly. Proto je obtížné srovnat toto postavení se zjednodušeným přístupem nadřízenost - podřízenost, s nímž přišli kolonialisté.

Až do konce první světové války byly vzdělávací příležitosti jak pro chlapce, tak i pro dívky velice omezené. Pokud tyto příležitosti byly, tak byly vyhrazeny jen těm rodinám, které si mohly dovolit platit školné, a to mohlo jen málo rodin. A pokud si rodina přece jen mohla dovolit platit školné, pak raději upřednostnila chlapce.

V masajské komunitě existovaly neformální školy, kde dívky byly zaučovány svými matkami i babičkami jak být dobrými manželkami, a jak udržet manželství bez konfliktů.<sup>51</sup> Některé ženy dodnes nesou následky toho, že pro rozvoj společnosti byl spíše důležitější počet dětí, než to, jaké se jim dostalo vzdělání. Jane Keronga z masajské komunity porodila 13 dětí, což nebylo v jejím plánu, ale byla přinucena manželem. Nevěděla nic o plánovaném rodičovství, a tak přiváděla na svět jedno dítě za druhým. Vzala si staršího muže, který brzy po porodu posledního dítěte zemřel, a Jane nemá prostředky ani na školy, ani na jídlo pro děti.<sup>52</sup> Emily Moinket má také mnoho dětí, ale jejich vzdělání ji netrápí, tvrdí, že to je „hloupá myšlenka“, protože v současné době je stejně těžké najít práci, ať má člověk vzdělání nebo ne, a tak namísto do vzdělání je lepší investovat peníze do krav.<sup>53</sup>

První větší příležitost ke vzdělání nabídli misionáři, kteří se však na ženu dívali z pohledu jejích tradičních rolí, a tomu přizpůsobovali i náplň vzdělání. Kromě toho stařešinové, kteří ochutnali výhody formálního vzdělání, se ztotožnili s koloniální politikou nasměrovanou proti ženskému vzdělání, s cílem omezení ženské nezávislosti. Stařešinové se obávali se, že by prostřednictvím vzdělání podpořili mobilitu žen a tímto omezili hegemonii mužů. Prvními, kdo začali postupně dívkám vzdělání zprostředkovávat, byli misionáři. Nabídli jim základní vzdělání výměnou za přestoupení ke křesťanství. Některé z misijních škol proto sloužily jako kombinace sirotčinců a uprchlických center, které vešly ve známost jako „Domovy pro domorodé dívky.“<sup>54</sup> Misionáři zaučovali dívky, aby se staly dobrými a osvícenými manželkami, a proto je vybízeli, aby začaly pracovat jako poklízečky v evropských domácnostech, a aby se tak zapojily do peněžní ekonomiky.

Po druhé světové válce se vzdělávací příležitosti pro ženy zvýšily. Odhaduje se, že během prvních dvou desetiletí koloniálního období dívky tvořily kolem 25% všech žáků na základních školách a 5-10% na středních školách. Univerzitní vzdělání bylo pro dívky nedosažitelné. Od doby nezávislosti se počet studujících dívek razantně zvýšil, až téměř dosáhl stejného zastoupení jako v případě chlapců. Jenže čísla se lišila podle regionů. V těch regionech, které se rychle přizpůsobily komercializaci keňské ekonomiky, bylo zastoupení dívek v základních školách vyrovnané, zatímco v regionech, které zůstaly stranou ekonomického rozvoje, byl počet studujících dívek minimální.<sup>55</sup>

Co se týče středních škol, v první dekádě po nezávislosti existovalo dvojnásobně více chlapeckých středních škol, než těch dívčích. Postupně se také vyrovnávaly počty dívek

---

<sup>51</sup> Rozhovor Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>52</sup> Rozhovor Jane Keronga, Kisaju, Kajiado District, 22.1. 2005

<sup>53</sup> Emily Moinket, Kisaju, Kajiado District, 22.1. 2005

<sup>54</sup> CHEGE, FATUMA., SIFUNA, DANIEL. *Girls' and Women's Education in Kenya. Gender Perspectives and Trend*, s. 26

<sup>55</sup> CHEGE, FATUMA., SIFUNA, DANIEL. *Girls' and Women's Education in Kenya. Gender Perspectives and Trend*, s. 28 a s. 50

studujících na středních školách, a jejich počet rostl mnohem rychleji než počet chlapců. V roce 1996 už dívky tvořily téměř 50% všech studujících. Kvantita nabízených míst ovšem neodpovídala kvalitě. Vláda přinutila většinu dívek, aby studovaly ve vládou nepodporovaných školách, jednalo se o tzv. *harambee* školy, které byly placeny z dobrovolných příspěvků a nabízely vzdělání nižší kvality, což zase následně ovlivnilo šance dívek pokračovat v univerzitním vzdělání. Proto jsou dívky v Keni ve srovnání s ostatními zeměmi jen velmi málo zastoupeny na vysokých školách. Jejich počty kolísají, ale všeobecně jsou velmi nízké. Zatímco v 70. letech se propast zúžila, v 80. letech se rozdíl prohloubily – jen 30% studujících bylo ženského pohlaví. Nízké zastoupení žen se zvláště projevuje v technologických oborech.

Pokud by se mělo rozhodovat o tom, kam by měly směřovat zdroje zahraničních donorů nebo keňské vlády, UNICEF se nepřiklání k podpoře základního, středoškolského či univerzitního vzdělání, ale navrhuje pro začátek podpořit tzv. „vocational training“ neboli učňovské vzdělání. Díky jeho praktickému založení se může mladá dívka téměř okamžitě postavit na vlastní nohy a uniknout z ekonomické závislosti na rodičích či na manželovi.<sup>56</sup>

### Právní rámec<sup>57</sup>

Ženy zažívají diskriminaci v případě nakládání s majetkem v podstatě po celý život, ať již před sňatkem nebo po něm, a především v případě úmrtí partnera. Ovšem tato diskriminace nevychází jen z keňského tradičního práva, ale také z pozdějších vládních zákonů, které ženě nejen žádná práva nezaručily, ale v mnoha případech učinily diskriminaci ještě horší. Keňské ženy tak podle příslušných ustanovení nemají právo vlastnit půdu, a z toho vyplývá další diskriminace, že nemají ani právo na bydlení. I kdyby vláda škrtem pera zrušila tradiční zvyklosti, pak ani stávající legislativa ženám nezaručí právo na půdu.<sup>58</sup>

Hlavní právní dokument, keňská ústava, například podporuje nerovnost mezi pohlavími tím, že uznává svrchovanost zvykového práva nad statutárním právem. Na jednu stranu keňská ústava zamezuje diskriminaci na základě pohlaví, ale na druhou stranu uznává zvykové právo v případech jako je adopce, sňatek, rozvoj, pohřeb, rozdělení majetku po úmrtí. Keňský právní systém je tedy směsicí statutárního a zvykového práva, který znevýhodňuje především ženy a dívky. Zvykové právo se uplatňuje v civilních sporech, kdy nejméně jedna strana spadá pod jeho vliv nebo je jím zasažena. Zvykové právo se neuplatňuje v případech, kdy je v rozporu s

---

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 67 – 68, s. 137

<sup>57</sup> Podklady k této kapitole byly čerpány z mnoha zdrojů, které budou zmíněny souhrnně: Keňská ústava z r. 2010, články v médiích, materiály organizace FIDA-K

<sup>58</sup> Právní systém, který definuje ekonomické postavení ženy, zahrnuje zákony jako:

1. Ústava
2. Dědický zákon – dobrý, ale nerealizuje se
3. Zákon o registraci půdy (Registered Land Act) – uděluje manželovi absolutní právo na vlastnictví společného jmění manželů
4. Zákon o majetku vdaných žen (Married Women's Property Act) – zastaralý zákon z roku 1882, který Keňa používá v případě rozdělení majetku při rozvodu
5. Zákon o sexuálních přestupcích (Sexual Offenses Act)
  - dovoluje, aby se partner, který znásilní manželku, vyhnul trestu
  - kriminalizuje přenos HIV
6. chybí Zákon o manželství (Marriage Bill)
7. chybí Zákon o společném jmění manželů (Matrimonial Property Bill), jehož návrh byl formulován již v roce 2007
8. Zákon o prevenci a kontrole šíření viru HIV/AIDS (HIV and AIDS Prevention and Control Act) - diskriminuje ženu v otázce zaměstnání

všeobecným pojetím spravedlnosti, morálky nebo v rozporu s jakýmkoliv psaným zákonem. V praxi se ovšem k této výjimce nepřistupuje, tudíž ve většině případů lze aplikovat zvykové právo.

Toto právo ale stejně poškozují práva žen, jež jsou dokonce definována mezinárodními právními závazky, které Keňa ratifikovala, jako například ICESCR (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights). Mezi hlavní závazky patří odpovídající životní úroveň, včetně odpovídajícího bydlení, stejně jako právo na vlastnictví nemovitosti, právo na odpovídající zdravotní péči, právo na práci i na ochranu rodiny.

Ženy jsou diskriminovány v otázce jejich práv na vlastnictví a dědictví, včetně práv během manželství a po jeho rozluce. Zvykové právo ve velké míře upírá ženě právo na majetek, na kterém pracovala, pomohla jej rozvinout a dokonce jej v mnoha případech pomohla i zakoupit. Kromě toho v Keni stále chybí zákony na rozdělení společného majetku manželů v případě rozvodu. Ženy často musí opustit manželství, byť z důvodů týrání nebo polygamie, jen s rancem oblečení na zádech.

Také vdovy jsou buď vystěhovány ze svých domovů, nebo jsou přinuceny k „sexuální očištění“, nebo jsou zděděny jako nemovitost příbuzným svého zesnulého manžela, a pokud na žádnou z těchto diskriminačních praktik nepřistoupí, ztrácejí právo na domov a jsou z něj vyštvané.

Existuje sice Dědický zákon, který ženě zaručuje podíl v rámci společného jmění manželů, ale keňská vláda není schopna zajistit plnění tohoto zákona, zvláště v rurálních oblastech. Vládní úředníci a tradiční vůdci ve venkovských oblastech tento Dědický zákon ignorují a aplikují místně příslušné zvykové právo, které upírá ženám právo na dědictví. Ženy současně nejsou informovány o svých právech na vlastnictví a dědictví a keňská vláda nezajišťuje jejich přístup k finanční a právní pomoci, aby jim umožnila prosadit jejich nároky na vlastnictví a dědictví u soudu. Po rozvodu není dědictví rovnoměrně rozděleno, zákony plně neuznávají domácí práci jako příspěvek pro rozvoj a rozšíření společného jmění manželů.

FIDA – K poukazuje na to, že v rámci keňského právního řádu mají muži absolutní a výhradní právo na registraci půdy. V rámci tradičního práva, které je součástí keňského právního řádu, muž má navíc absolutní kontrolu nad půdou a nad právy s ní spojenými, a tato práva nelze soudně napadnout. Keňa má zhruba 75 zákonů vztahujících se k půdě, jež dohromady tvoří spletenec zavádějících a anachronických právních ustanovení, která ovšem v samotném efektu neuznávají ženská práva na půdu. Instituce, které se zabývají otázkami půdy (jedná se o tzv. *County Councils*), nemají odpovídající zastoupení žen, a tak jejich závěrečná rozhodnutí jsou většinou zaměřená proti ženám, a v samotném závěru muži mohou prodat společné jmění manželů bez souhlasu manželky.

Podle keňské legislativy je to muž, který dědí jako první, a má možnost okamžitě zaregistrovat pozemky a zajistit si tak všechna práva vztahující se k těmto pozemkům. Tímto žena, která pracovala na pozemku společně se svým manželem, bratrem, nebo otcem, přichází o veškerá práva na pozemek, který obdělává a na kterém žije. Současně je nutno upozornit, že ženy tvoří 89% zemědělské pracovní síly, 70% síly v případě sklizně, a i přesto vlastní jen 1% půdních dekretů a pouze 5-6% půdních dekretů na společné vlastnictví. Muži tak nejsou právně vázáni ke společné registraci půdy a většinou k tomu mají spoustu osobních důvodů, které ospravedlňují tradicemi. V praxi děje, že jakmile je už půda jednou zaregistrována, muži jeví jen velmi málo ochoty ji přeregistrovat jako soukromé vlastnictví. Žena tak nemá právo mluvit do toho, jak je nakládáno s půdou a jak je nakládáno s výtěžkem za sklizeň. Velice často jsou to ženy, které dají manželům peníze na nákup půdy, on ji koupí, registruje ji pod svým jménem, a pak ji případně prodá, peníze si nechá a ženě to ani neřekne.

Ovšem i soukromé firmy se drží tohoto vzorce a odmítají poskytovat ženám půjčky, protože odmítají půdu registrovanou na manžela použít jako záruku, i když žena na ní pracuje.

Žena tak nemá možnost se vymanit z ekonomické závislosti na manželovi, který má pak závěrečné slovo týkající se jejích financí.

V některých případech je to ještě horší, ženy nejenom že nemají přístup k nehmotnému majetku, ale samy jsou považovány za nehmotný majetek. Ženy mají již z tradice „právo“ obhospodařovat půdu, ale u mnoha komunit platí, že nejprve se musí „dovolit“ u muže.<sup>59</sup>

### **Vlastnické podíly žen v pastorálních komunitách**

Ženám z pastorálních komunit není dovoleno dědit z historického hlediska – nic nevlastní, a jen se o majetek starají a rozmnožují jej.

Lidé z pastorálních komunit zdůrazňují, že jejich společnost je založena na rovnostářství (ovšem jen mezi muži) jako protíváha individualismu a osobního obohacení. Individualisti jsou vystaveni čarodějným praktikám, mohou být otráveni a podobně. Rovnoměrné rozprostření bohatství je naplnění společenské povinnosti, která pomáhá čelit nepříznivým podmínkám. Proto vysoké věno nebo vysoké poplatky při pohřbu pomáhají přelévat bohatství z jedné rodiny do druhé a udržovat rovnostářský model.<sup>60</sup>

Přechod k ekonomice, kde členové rodiny získávají příjem na základě placené práce zvnějšku a už nejsou závislí jen na výdobytcích získaných z rodinných "družstev", oslabil pravomoci starších mužů nad ženami a také kontrolu rodičů nad dětmi.

Pastorální společnost vypadá navenek idylicky. Dobytek je hlavním a často jediným majetkem, neboť půda, na které pasou, je považována za komunální. Za bohatství je mezi Sambury považován počet kusů dobytka, což znamená velké stádo. Bohatstvím se také rozumí velká rodina, protože muž si díky stádu může dovolit více manželek a vydržovat více dětí. Žena přichází od rodičů, kteří za ni zaplatili věno jejímu manželovi, víceméně s prázdnou. Se stádem, které její rodiče zaplatili, se brzy setká – ale jako „nájemkyně“ či „pečovatelka“:

Žena si z domova ve vaku nese své ošacení, pár ozdob a možná nějaké kuchyňské náčiní. „Hlava rodiny“ vyčlení větší část svého stáda své nové manželce a ponechá si pouze malou, základní část stáda. Jeho každá další žena dostane zase své stádo. Celkově ale jsou tyto přidělené kusy dobytka součástí „velkého stáda“. Pro nakládání s dobytkem platí několik pravidel – nikdo, kromě muže samotného, nemůže prodat dobytek z „velkého stáda“. Muž ale zase nemůže vzít ženě ani jeden kus dobytka, který jí přidělil, a přidat tento kus ke stádu jiné ženy nebo ke svému základnímu stádu. Jakékoliv přírůstky do stáda jsou součástí stáda. Ženě je dovoleno, aby své stádo věnovala kterémukoliv ze svých synů.<sup>61</sup>

Prakticky to tedy znamená, že žena dostane na starost velké stádo, o které má pečovat a které má rozmnožovat, aby posloužilo jako věno při svatbě jejích synů. O vlastnictví ani nemůže být řeč, její úsilí směřuje k tomu, aby zůstal zachován existující patriarchální model vlastnictví.

Muž se tím, že přerozdělí stádo, zbaví práce, starostí i odpovědnosti, ale úplně se mu neuleví:

Poté, co muž takto přerozdělí velkou část svého dobytka, je, co se týče rodinného majetku, poněkud v nevýhodě, protože nemůže čelit požadavkům mužských příbuzných své manželky na více dobytka. Tradičně se totiž věno neplatí naráz, ale splácí se postupně, a tak i jeho synové jsou někdy nuceni splácet dobytek svým strýcům z matčiny strany. Muž se proto celý život snaží, aby co nejvíce zvětšil své

---

<sup>59</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights*, s. 12 - 13

<sup>60</sup> Narrapu, Nachami, 5.5. 2003

<sup>61</sup> Letibenet Lenanyokie, Nachami, 5.5. 2003

základní stádo, aby si mohl vzít druhou, třetí ženu, nebo dokonce více žen, a to prostřednictvím koupě, výměny, darů nebo přes loupeživé nájezdy. Také muž sám začne budovat toto základní stádo od dobytka, který dostal od své matky, a tak koloběh neustále pokračuje.

Také žena se svým každodenním úsilím podílí na zvětšování tohoto základního stáda, i když z něj nic nemá:

Když muž zemře, stádo zdědí nejstarší syn jeho první ženy, i když i ostatní synové mohou očekávat dar v podobě několika kusů dobytka. Matce tedy ke konci života nezůstane nic, ale očekává se, že věnuje veškerý zbylý dobytek nejmladšímu synovi, který tento dobytek předčasně zdědí a na oplátku si vezme starou matku k sobě. Tento postup zamezuje řevnivosti mezi nevlastními bratry, protože každá matka má svoje vlastní stádo. Ale zase existuje spor mezi vlastními bratry, a tady nastupují úmorná vyjednávání založená na principu, že starší bratr má vždycky navrch.

Kdo de-facto dědí, jsou „usedlosti“ složené z manželky a jejích dětí, ale ke konci vždycky dobytek připadne mužské části populace. Žena tak začíná s nulou a končí s nulou.

V současné době se půda v pastorálních oblastech řídí tzv. „Land Group Representative Act“, který stanoví, že půda je vlastněna skupinou zástupců dané komunity – což je vlastně kompromis mezi „osobním“ a „komunálním“ vlastnictvím. Tento zákon ale nebyl řádně implementován a vyústil ve spekulace s půdou a v to, že řada obyvatel přišla o půdu. O ženách se v této souvislosti ani nemluví.

Pro masajské ženy představovala ekonomika prostou výměnu v uzavřeném koloběhu, která se podle Esther Olego postupně otevírá: „Vyměňovali jsme krávy za perličky a další ozdoby. Obchodovali jsme jen uvnitř našeho klanu, nic jiného jsme nepotřebovali, protože jsme byli živi jen z mléka nebo masa z našich krav. V současné době prodávám mléko do místního obchodu, někdo prodává maso do řeznictví a někdo dokonce pěstuje a prodává zeleninu.“ Každý přežívá, jak se dá, protože většina Masajů není zaměstnána ve formálním sektoru kvůli nedostatečnému vzdělání. Někteří se přizívují tím, že turistům předvádějí tradiční tance.<sup>62</sup>

## Ženy na venkově

Největší procento žen žije na venkově, kde se věnují zemědělství, aby uživily své děti a potažmo i své manžele. Toto soběstačné hospodaření, kde jsou potraviny pěstovány jen pro konzumaci členů rodiny, představuje neplacenou práci. Pěstování ekonomických plodin jako čaj, káva nebo cukrová třtina se děje na úkor rozlohy určené pro pěstování potravin. Kvůli nedostatku půdy i tlaku na půdu se ekonomické plodiny vysazují tam, kde se dříve pěstovaly potraviny. Toto vedlo ke zhoršení zdravotního stavu a k horšímu stravování rodiny. Podvýživa existuje vedle slušného příjmu. I když žena a děti pracují na polích, kde se pěstují ekonomické plodiny, o výtěžku za sklizeň rozhoduje muž.

Muži ovládli pěstování ekonomických plodin, na které se vztahuje vládní podpora. I když opět veškerou práci vykonávají ženy, hotovost shrábne muž a sám rozhoduje, jak s ní naloží – většinou tak, že si koupí další manželku.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>63</sup> Na to, že status ženy není stejný jako její ekonomický přínos, poukazuje i Hauserová:

„V některých společnostech mají ženy stejný podíl na ekonomické produkci jako muži, nebo i větší, někde jsou to ony, kdo pěstuje potravu. Přesto je všechno *ženské* považováno za podřadné. V řadě rozvojových zemí ženy živi celou rodinu prací na poli, zásobují domácnost dřívím a vodou, zcela zajišťují péči o děti – a přitom zůstávají negramotné, bez sociálního zajištění, bez lékařské péče. Jejich muži pracují u západních firem nebo ve výrobcích, jejichž produkty se vyvázejí, a za vydělané peníze si kupují prestižní předměty, třeba jízdní kolo nebo rádio. Mají



V současné době i v oblasti půdního vlastnictví panuje tzv. „dualita“ – tj. zvykové a statutární právo, která vznikla v období kolonialismu.<sup>64</sup> Muži vlastní půdu, a to ženy připravuje o ekonomické příležitosti. Půjčky jsou poskytovány jen těm, kdo za ně může ručit. Ženy čelí překážkám, nemohou se stát velko-pěstitelkami nebo nemohou otevřít byznys, protože jim chybí přístup ke kapitálu i půdě. Ačkoliv muži jsou majiteli půdy, ženy jsou páteří celého zemědělského systému.

Poté, co se přistoupilo k registraci půdy a byly vydány půdní dekrety, ženy je obdržely jen ve výjimečných případech. Skrz registraci půdních dekretů mají ženy ještě menší práva, než měly v porovnání s tradicí. Ve většině patrilineárních společností žena nedělala půdu nebo majetek, jsou jí jen dána užívací práva na půdu, kterou obhospodařuje. Ženská práva v etnické skupině Luo například zahrnovala přístup ke komunálním pastvinám, na zemědělskou půdu, k vodním zdrojům a taky na pahorkatinu, kde ženy mohly sbírat dřevo<sup>65</sup>.

Zpráva italské ambasády v Nairobi uvádí, že přístup žen k vlastnickým právům k půdě je jedním z nejkontroverznějších témat v současné moderní Keni. Ženy mají podle zprávy omezenou možnost vlastnit, získat a kontrolovat půdu v Keni, což je výsledkem historického, politického, právního a společenského rozvoje ve společnosti, která se nedostatečně věnovala nerovnoprávnostem vyplývajícím z pohlaví. Zpráva rovněž uvádí že:

Privatizace půdy britskou koloniální správou ještě více znevýhodnila ženy, protože muži si podrželi vlastnická práva, a ženy přišly dokonce i o užívací práva, které měly v tradičních společnostech. Následně se pak v Keni zemědělství přeorientovalo ze soběstačného farmaření na pěstování ekonomických plodin, a to vedlo muže k tomu, aby převzali půdu, na které ženy předtím hospodařily. V současné době je kolem 80% zemědělské práce vykonáváno ženami, a jen 5% z nich má vlastnická práva na půdu. Ženin přístup k půdě je vyjednáván skrz její vztah k muži. Zatímco keňská ústava jen velmi vágně formuluje přístup žen k půdě, většina půdních transakcí se řídí tzv. zvykovým právem, a ve většině etnických skupin toto právo stanovuje, že žena nemůže nic vlastnit. Navíc majetek, který byl získán před manželstvím nebo během jeho trvání, patří manželovi, který s ním může libovolně nakládat bez ženina vědomí. Na jednu stranu je pravda, že byl přijat zákon stanovující vlastnické podíly vdaných žen (Married Women's Property Act), který jim dává rovnocenné právo vlastnit majetek v rámci manželství, ale mnoho žen nemá povědomí o tomto zákonu, a navíc žije ve svazcích, které nebyly uzákoněny jako manželství.<sup>66</sup>

---

vyšší životní úroveň než ženy. V současnosti se v naší kultuře silně pociťuje, že člověk ztratil kontakt s výsledky své práce, s jejím smyslem...nesmyslným kolotočem konzumní společnosti, vyděláváním a utrácením peněz. Lidé si ani neuvědomují, že právě tyto jevy souvisí s potlačením ženských prvků ve společnosti a ženských aspektů v mužích, kteří byli patriarchátem zformováni do dominantní, agresivní, soutěživé podoby.“ Viz HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné.* s. 51

<sup>64</sup> Před obdobím kolonialismu nebylo možné, aby jednotlivec vlastnil půdu. Vlastnictví půdy náleželo celé komunitě a jednotlivec mohl půdu užívat díky své příslušnosti k určité komunitě, takže se v této souvislosti hovořilo o komunální půdě nebo o půdě s otevřeným přístupem. Pokud se před kolonialismem jednalo o „převod“ půdy, jednalo se vlastně jen o převod užívacích práv k půdě. Koloniální vláda pak rozdělila půdu na tři typy – vyčlenila tu nejurodnější „White Highlands“, a pronajala ji osadníkům na 999 let. Neúrodnou půdu ve vysušených oblastech pak vyčlenila na tzv. „Africké rezervace“, kde se aplikovalo tradiční právo. Třetí typ půdy byl pak na pobřeží, kde byla možnost získat půdu do soukromého vlastnictví, jakmile se o ni jedinec přihlásil do 6 měsíců od vyhlášení příslušného zákona – a protože většina domorodých obyvatel o tomto ustanovení nevěděla, tak se nikdo nepřihlásil. Těsně před ukončením kolonialismu, kdy kontrola té nejurodnější půdy ve „White Highlands“ úzkou vrstvou farmářů se stala pro britskou koloniální správu neudržitelnou, přišla s principem „willing buyer – willing seller“ – neboli svolný kupující – svolný prodávající. Jen velmi málo Afričanů mělo v té době prostředky v hotovosti, a tak jich miliony zůstaly bez půdy. Po nezávislosti, v následujících desetiletích, se z půdy, která nebyla takto zakoupena, stala státní půda, která spadala pod neomezenou moc prezidenta s ní libovolně nakládat, což otevřelo prostor pro korupci. Celkově lze říci, že půdní reforma v Keni neměla úspěch, kolem 60% půdy v Keni není registrováno a stále se řídí zvykovým právem.

<sup>65</sup> Abigael Adhiambo, Homa Bay, 7.6.2003

<sup>66</sup> ZAHGRBELSKY, LAURA. NUCCI DOMENICO., *Overview of land issues in Kenya*, s. 23 - 25

## Svépomocné skupiny na venkově

Život žen na vesnici doznal razantních změn po zavedení hospodaření s tržními plodinami, které je neúměrně zatížilo. Zatímco muži odešli do měst, na ženy samotné zbyla veškerá těžká zemědělská práce, z níž pak následně neviděly žádný výtěžek. Znamenalo to pracovat od rána do večera. Monotónní dny naplněné těžkou prací byly přerušovány jen událostmi jako trhy, narození a úmrtí v komunitě, návštěva nemocných příbuzných, až se vytvořila velmi nezřetelná linie mezi prací a volným časem. To je to, co ženy nazývaly „únavou z venkovského života“, a snažily se proto za každou cenu získat nezávislý příjem. Když muži eventuálně v období svého volna nebo nezaměstnanosti zavítali na venkov, obcházelí motyku velkým obloukem, protože „rýpat se v zemi bylo ženskou prací.“<sup>67</sup> Dovolili, aby je ženy ve městech navštěvovaly tak dvakrát až čtyřikrát do roka, ale jinak se je snažili jakýmkoliv způsobem připoutat k venkovské usedlosti.

Proto ženské svépomocné skupiny, které se staly významnou charakteristikou afrického venkova, měly i výraznou roli sociální, psychologickou i morální, protože se staly paralelami pro podporu, kterou by před vylidněním venkova nabízelo rozvětvené příbuzenství. Ženské svépomocné skupiny, které mají v Keni dlouhou tradici, jsou založeny na tradičních sesterských organizacích, které existovaly ještě před kolonizací. Beth Maina Ahlbergová, která v této oblasti provedla rozsáhlý výzkum u kikujských skupin, uvádí, že pro kikujské ženy byla povinnost se po narození prvního dítěte k těmto skupinám připojit. Tyto skupiny měly dvojí roli: jednak materiální, protože si vypomáhaly při zemědělských pracích a také v době, kdy jednotlivá žena byla vystavena velkému tlaku – tj. při iniciačních ceremoniích, narození dítěte a při nemoci. Hrály také ústřední roli při kontrole a regulaci sexuálních vztahů i v reprodukci. Zatímco jejich první role stále přetrvává, druhá se vytratila a převzala ji rodina a profesionální instituce.<sup>68</sup> Skupiny byly založeny na principu sloučení zdrojů, které umožnily věnovat se ekonomické aktivitě, která byla mimo možnosti jednotlivé ženy. Kvůli chudobě jejich členek ale nebylo možno se spoléhat na pravidelný peněžní příspěvek, a tak svépomocné skupiny potřebovaly pro svůj rozjezd finanční injekci, která byla v prvních letech po nezávislosti poskytována především vládou.

Jiní badatelé ovšem tvrdí, že úlohu ženských svépomocných skupin není třeba přeceňovat a považovat je za „důkaz“ ženského vlivu v afrických společnostech, nebo jako doklad silného feministického povědomí – jednalo se pouze o sesterství bez solidarity. Ženy pracují společně, ale kvůli osobním cílům, a jen zřídka jednají společně z důvodu, že jsou ženy.<sup>69</sup>

Prvními projekty byla výstavba domů opatřených plechovou střechou, a tohoto úkolu se ujaly ženské skupiny, protože slámová střecha byla v minulosti jejich odpovědností. Ahlbergová, která dále podrobněji analyzuje vývoj těchto skupin, však tvrdí, že se tyto svépomocné spolky zvrhly v organizace, které jsou ovládány současnou politickou garniturou. Vládní úředníci zasahují do typu projektů a určují, které projekty budou podpořeny vládou. Navíc stanovují pro jejich existenci velmi přísná administrativní pravidla, která jim umožňují mít nad těmito skupinami kontrolu. Svépomocná skupina proto musí být řádně zaregistrována u vlády, musí ustanovit výbor v určeném složení, například se sekretářkou, která umí číst i psát. Musí mít statut (v psané podobě), bankovní účet a členy, kteří nejsou z jedné příbuzenské skupiny.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> OBBO, CHRISTINE, *African Women. Their Struggle for Economic Independence*, s. 83

<sup>68</sup> AHLBERG, MAINA BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order*, s. xi

<sup>69</sup> HAFKIN, NANCY., BAY, EDNA., Introduction. In: HAFKIN, NANCY., BAY, EDNA (eds). *Women in Africa. Studies in Social and Economic Change*, s. 12

<sup>70</sup> AHLBERG, MAINA BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order*, s. 10 a s. 52

Podle Ahlbergové se ale tyto skupiny ocitají v bludném kruhu a často jsou obětmi nedostatku vzdělání a dalších potřebných dovedností:

Komercializace keňské ekonomiky si vyžádala, aby se ženské svépomocné skupiny zaměřily na podnikání za účelem zisku, což vedlo ke komercializaci těchto skupin. Jenže tyto podnikatelské aktivity vyžadují určité dovednosti, které ženy nemají, a tak se skupiny staly závislými na dalších organizacích, včetně vlády. Ale způsob fungování vlády i její zaměření jsou často v rozporu se zájmy žen, což vedlo k tomu, že se vláda necitlivě postavila ke skutečným potřebám žen. Ženské skupiny tak byly přinuceny investovat svůj čas i materiál do aktivit, které měly jen málo nadějí na podnikatelský úspěch.<sup>71</sup>

Z vlastní zkušenosti však mohu říci, že řada „mikro-projektů“ je ve vzrůstající míře financována západními dárci, kteří mají tento typ projektů v oblibě, protože přinášejí měřitelné výstupy. Navíc vedou k rozjezdu ekonomických aktivit, které pokračují i poté, co bylo ukončeno externí financování. U příležitosti těchto „mikro-projektů“ je často citován princip: „Nedáme vám ryby, ale přispějeme vám na prut a naučíme vás rybařit.“ Projekty, s nimiž se západní dárci setkává, lze rozdělit do čtyř oblastí: živočišná výroba (chov prasat, drůbeže, koz, dobytka, králíků a včel), dále rostlinná produkce, střední podnikání a výroba suvenýrů.

Ahlbergová rovněž zaznamenala, že ženy byly členkami několika skupin současně, a to kvůli výhodám, které z toho pramenily. Žena tak měla několik možností, jak v době krize přijít k prostředkům.<sup>72</sup> V tomto smyslu svépomocné skupiny vytvářejí pod ženou bezpečnou síť, díky níž se nemůže propadnout na dno a nahrazují tak ekonomické výhody, které v minulosti poskytovala rozšířená příbuzenská skupina.

Také jsem byla oslovena žádostí o podporu svépomocné skupiny „*Jukumu kwa Maendeleo Self Help Group*“, která mne zastihla v rozpoložení typickém pro Evropana žijícího nějakou dobu v Africe. Ten má na jedné straně informace o korupci, nepotismu, plýtvání zdroji i neefektivitě státní správy, která v něm vzbuzuje vztek, na druhou stranu se na každém kroku setkává s hlubokou chudobou.<sup>73</sup>

Skupina, jejíž jméno lze ze svahilštiny přeložit jako „Tvrdou prací dosáhneme rozvoje,“ se měla stát organizací, která by po počátečním kapitálu poskytovala půjčky drobným podnikatelkám pocházejícím z chudých a znevýhodněných skupin v okrese Kajiado. Cílem svépomocné skupiny je podpořit rozvedené ženy (v projektu citované jako „uprchlice“), které byly vystaveny neustálému domácímu násilí, a tak musely opustit manžela, a nyní je ekonomické zajištění domácnosti i dětí jen na jejich bedrech. Nemajíc základní vzdělání a formální pracovní příležitosti, většina z těchto žen se rozhodla vydělávat si prostitucí, a mnoho z nich bylo vystaveno infekci virem HIV/AIDS. Nemají žádné prostředky na to, aby poslaly do škol své děti, které se mezitím zapojily do místních zlodějských gangů vytvořených za účelem přežití. Jim samotným chybí základní kapitál na rozjezd malého podnikání, které bude zahrnovat především: pěstování a prodej zeleniny, výrobu nábytku, šití oděvů, prodej smíšeného zboží, tkaní, řezbářství, výrobu ozdob, provoz malých řeznictví a mlékáren, provoz holičských salónů, nabídku ubytování, prodej ryb, opravnu kol a výrobu turistických předmětů.

---

<sup>71</sup> AHLBERG, MAINA BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order*, s. 51

<sup>72</sup> AHLBERG, MAINA BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order*, s. 101

<sup>73</sup> Od bělocha, který se pohybuje na venkově či ve městě, se pořád něco očekává – hotovost, zajištění zaměstnání, potravinový příspěvek apod. Staví jej to před velké morální dilema. Na jedné straně ví, že kdyby se zkorumpovaná novodobá vláda více snažila, bylo by dostatek pracovních příležitostí pro všechny. Ví, že jeho osobní zdroje, které jej řadí v Evropě řekněme ke střední třídě, jsou minimální s tím, co mezitím z ekonomiky prostřednictvím nepotismu i korupce vysály klany napojené na nejvyšší mocenské skupiny. Přesto se k realitě nemůže postavit zády, je prostě součástí daného místa v dané době. Osobně jsem se rozhodla, že nebudu přispívat anonymním žebrákům na ulici – řada z nich je falešná, a navíc člověk neví, jak s penězi naloží. Rozhodla jsem se podpořit okruh lidí kolem sebe – svou pomocnici, hlídače, lidi na pracovišti, a dohlížela, zda má podpora jde například na školné dětí. Přesto se to pořád zdálo málo.

Finančně to bylo naplánováno následovně: každá z žen, která se rozhodne se připojit, zaplatí jako vstupní poplatek 500 šilinků<sup>74</sup>, a každý měsíc bude přispívat částkou 50 šilinků. Půjčky v hodnotě 6000 – 10 000 šilinků budou poskytovány jen skupině žen čítající 5 – 10 lidí. Půjčky začnou být spláceny po dvou týdnech a musí být splaceny nejméně do půl roku. Poslední ustanovení, které se nakonec ukázalo být ještě důležitější než předchozí bylo, že skupina může zrušit členství té člence, o níž se domnívá, že její chování poruší reputaci, důstojnost a činnost skupiny.<sup>75</sup>

Vzala jsem si pár dní na rozmyšlenou, a nakonec se rozhodla do spolku investovat dva své diplomatické platy, s tím, že jsem si nebyla jista, jestli se mi někdy vrátí nebo ne, ale za tu zkušenost to rozhodně stálo. Okres Kajiado není zase od Nairobi tak daleko, a tak jsem díky tomu mohla nahlédnout do „střev“ keňské společnosti a ekonomických problémů jednotlivých domácností. Výčet všech zajímavostí, s nimiž jsem se setkala, by byl tématem na samostatnou práci. Díky kontaktu s projektem ženské svépomocné skupiny jsem například pochopila, že boj žen o ekonomickou nezávislost je souhrnem každodenních konfliktů či půtek, které odrážejí realitu, s níž se musí vyrovnat. Je to zákopová válka, která se vede v tichosti a nenápadně, ve stylu „dva kroky vpřed, jeden krok vzad.“ Pokusím se stručně shrnout několik vlastních pozorování:

Na zahajovací schůzi se dostavilo 37 členek a v místnosti umístily velkou tabuli, na níž napsaly jména všech členek a vyznačily ty, kterým bude poskytnuta pomoc. Tabule současně fungovala jako splátkový kalendář. Hned na zahajovací schůzi mne ženy ujistily, že členky jsou jenom ženy, protože muži jsou v otázce hotovosti velmi nedůvěryhodní. Paradoxně ale z 37 členek nebyla žádná svobodná. Většina žen byla rozvedených (anebo žila odděleně od partnera), velkou skupinu tvořily vdovy a poměrně malou skupinu vdané ženy. Neúčast mladých svobodných členek mi byla vysvětlena tak, že tato žena se brzy vdá a kvůli tomu brzy opustí oblast. Ženy měly současně obavy, že mladé svobodné dívky mají „volné mravy“, nemusí se starat o domácnost, a proto bůhví, na co peníze využijí, přičemž při tomto vysvětlování mi bylo výslovně zdůrazněno, že skupina rozhodně nebude tolerovat konzumaci drog a alkoholu u jednotlivých členek. Ženy tímto postojem jen samy potvrzovaly genderové stereotypy, protože se nezamýšlely nad tím, že by mladé dívky mohly třeba získané prostředky investovat do svého vzdělání nebo na zvýšení kvalifikace. Celý projekt se pak rozjel, a když jsem projížděla kolem, tabule se utěšitelně plnila, ženy zapisovaly, kolik si kdo půjčil a kolik vrátil. Skupina se setkávala jednou za měsíc, vždy koncem měsíce. Kromě toho v polovině měsíce navštěvovala tu členku, která byla na řadě s půjčkou, a zhodnotily situaci u ní doma. Tyto příležitosti se staly společenskými návštěvami, při nichž byl podáván čaj i sušenky, ale současně sloužily jako forma nepřímého společenského dohledu. Na tyto domácí návštěvy jsem se nedostala, ale zato se mi podařilo zúčastnit se čtyř setkání celé skupiny.

Diskuse při všech těchto setkáních začala vždy velmi emotivně, protože ženy se osopily na ty, které se dlouho neměly k vrácení, a začaly je upomínat s tím, že také potřebují peníze. Pak se ale debata uklidnila a ženy se například začaly bavit o hygieně. Jednou moje přítomnost vyprovokovala debatu o toaletách – do jaké míry zajistit, aby při použití suchých toalet nebo tzv. *bush toilets* nedošlo k přenosu infekce. Některé ženy reagovaly tím, že žádná infekce neexistuje, když bakterie nevidí vlastníma očima. Na místě bylo dohodnuto, že na další schůzi přijede zdravotní sestra. Při jiné návštěvě se ženy pokoušely ze skupiny vyloučit ženu, o níž se domnívaly, že se opět vrátila k prostituci, a to v tak nezdravém měřítku, že nejenom ohrožovala vlastní život, ale i pověst skupiny jako takové. Ženě byla nakonec uložena „podmínka“, která k mému překvapení neobsahovala úplný zákaz prostituce, ale „její snížení na míru potřebnou k ekonomickému přežití“. Žena byla také vyzvána, aby svoje řemeslo provozovala s větší diskretností. Současně se ale ženy nabídly, že svou „sestru“ navštíví u ní doma, aby zhodnotily její domácí podmínky a případně se domluvily, zda jí nemohou ještě jinak kolektivně pomoci. Tato debata pak vyústila v debatu o použití antikoncepce. Navzdory tvrzení Ahlbergové, že svépomocné skupiny hrají minimální roli v sexuální výchově a v kontrole porodnosti, mohla jsem sledovat živou debatu o antikoncepci. Ženy, které stále žily s manžely, si stěžovaly, že jim manželé nedovolují používat

<sup>74</sup> 100 KES = 23,60 Kč, ke dni 14.4. 2014

<sup>75</sup> „Jukumu kwa Maendeleo Self Help Group“, Project Proposal, Kajiado District, 2004

antikoncepci, a pokud by na ní trvaly, muž si obratem najde jinou sexuální partnerku. Debata dále pokračovala na téma „stabilita manželství“ a byla zakončena slovy ženy, že je přínosné se takto setkávat, protože ženy zjistí, že čelí stejným manželským problémům. Při diskusi s ostatními ženami mohou nalézt nějaké východisko, anebo se jim alespoň psychicky uleví, když se svěří. Při třetí návštěvě ženy debatovaly o tom, do jaké míry musí sdílet výdobytky se svými manžely, kteří se dožadovali finanční hotovosti. Zazněly názory, že konečně se ženy osvobodily od totální závislosti na svých mužích, kterých se musí doprošovat i o drobnou částku na zakoupení mýdla nebo na cukru, zatímco muž předešlou noc v nálevně prohrál mnohem více peněz. Další ale zastávaly názor, že žena nesmí s manželem soupeřit. Neměla by s ním jít do přímého sporu, a pokud manžel s jejím podnikáním nebude souhlasit, měla by tento názor respektovat. Následoval názor, že žena stále může projevovat vůči svému muži úctu a pokoru, ale musí být chytrá a vědět, jak s penězi naložit tak, aby to nevěděl, ale aby to později ocenil. Při poslední návštěvě jsem na místě zastihla politika George S., který byl v té době ministrem a oblast často navštěvoval, protože vlastní farmu u Athi River, tedy při cestě do Kajiado. Politik bystře odhadl voličský potenciál skupiny i širší oblasti a na setkání vzbudil v ženách naději, že coby ministr má moc a přístup ke zdrojům a že se pokusí tyto zdroje přeměrovat ke skupině. Současně je během své řeči nepřímou varoval, aby se spíše držely svého drobného podnikání a nevměšovaly se do politiky, která je mužskou doménou. Až do svého odjezdu v roce 2005 jsem o žádné vládní půjčce neslyšela, a tak mám vážné obavy, že se ženy, které jeho slibům uvěřily, staly jenom prostředkem, díky němuž se mu podařilo znovu obhájit poslanecký mandát.<sup>76</sup>

## Ženy ve městě

Ženy se stěhují z venkova do města, aby unikly těžké zemědělské práci, za kterou nedostávají žádný plat, a také, aby unikly tradicím, s nimiž nesouhlasí. Přestěhování do města je tak jedinou šancí, jak se jim vyhnout.

Stěhování do měst bylo proto vnímáno jako snaha žen o osamostatnění. Vzhledem k tomu, že muži využili ženy jako součást své strategie pro produkci a expanzi, bylo pro ně nezbytné, aby kontrolovali ženy a produkty jejich práce, včetně dětí. Ale ženy si brzy uvědomily, že mohou využít svou pracovní sílu i samy pro sebe, aby získaly ekonomickou nezávislost, a byly ochotny této ekonomické nezávislosti hodně obětovat.

Gugler tvrdí, že městské prostředí, kde pravidla spíše nepanují než panují, je ideálním místem, jak zapomenout na tradice. Ve městě neexistuje tradiční kontrola nad půdou či domem. A možností je zde nepočítaně. Ženy, které mají formální vzdělání, získají nějakou práci, jiné rovnou zvolí prostituci. Další podnikavé ženy se vrhnou na výrobu nelegálního alkoholu.<sup>77</sup>

Jenže ne vždy jsou ve městě vítané. Je to důsledek politiky koloniální správy, která se snažila zabránit migraci žen do měst, protože by tak zkolaboval pro ni výhodný systém (ženy vyrábějí potraviny na venkově, muži pracují pro kolonialisty ve městech), muži chtěli mít to nejlepší z obou světů – městský plat, a tradiční život, a vyvinuli pro to celý systém důvodů. Například o sobě říkali, že je to jejich povinnost čelit nepřátelskému západnímu prostředí a chránit před ním ženy. A tak zatímco s platem muže nebyl problém, žena na něj mohla dosáhnout jen za cenu morální korupce.

Dále si muži vzali na paškál západní oblékání. Zatímco se sami rychle přeorientovali, u žen kritizovali, že jejich oblečené je nemravné. Ženy tak posloužily jako oběti útoků, kterými se muži vyrovnávali s vlastním zmatkem a konfliktem pramenícím z toho, jak sloučit moderní i tradiční svět, a jaká by měla být role žen v něm. Zatímco muži se velmi rychle vzdali tradičních zvyklostí týkajících se oblékání, požadovali morální kompenzaci v ujištění, že alespoň ženy se budou držet tradice.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Osobní pozorování, Kajiado district, 17.4. 2004, 18.12.2004

<sup>77</sup> GUGLER, JOSEF. *The Second Sex in Town*, s. 294

<sup>78</sup> Západní styl oblékání v afrických městech rozebírám i ve své knize „Všechny vůně Afriky“ (s. 71 – 72): „Měli je především lidé v oděvech evropského střihu, které většině z nich zoufale nepadly. Tony jí hned ukázal, kde se

A tak je na ženy ve městech v současné době nahlíženo jako na „zlodějky pracovních příležitostí“ a také jako na „promrhaný zdroj“. Podle Obbo jsou ženy, které se chystají migrovat do města, obviněny z toho, že jen zvyšují nezaměstnanost, neboť soutěží o to málo pracovních příležitostí s muži, jejichž práce je považována za cennější. Ženy jim v tom mimoděk daly za pravdu, protože při migraci do měst pokračovaly v tradičních, venkovsky a žensky založených úkolech, přičemž nedostatek vzdělání i dovedností z nich dělal nevhodné kandidátky pro plné zapojení do moderního sektoru.<sup>79</sup> Ve městech ženy soupeří nejen s muži, ale i mezi sebou, o získání formálních pracovních příležitostí, které jsou velice limitované, a rostou pouze o 2,5% ročně, oproti příležitostem v neformálním sektoru, jejichž růst je 13,5%.<sup>80</sup>

Ženy si kvůli stěhování žen do měst vysloužily i další nařčení: jsou sobecké, protože vedle manželství mají ještě jedno povolání. V afrických manželstvích to funguje tak, že to, co vydělá žena, jde na vzdělání i údržbu domácnosti, a to, co vydělá muž, je jeho kapesným pro zpříjemnění života. Ženy pracují nejenom proto, aby se ekonomicky osamostatnily, ale i proto, aby zajistily rodině základní životní standard.

Jakýkoliv pokus o ekonomické osamostatnění prostřednictvím městského platu je brán jako rozporování mužské právoplatné nadřazenosti, a proto je velmi špatným jevem pro celou africkou společnost. Muži očekávají nemožné – vzdělanou ženu, která na ně bude čekat na venkově. Pokud je manželka ve městě, je zdrojem starostí pro muže, protože je považována za ženu s volnými mravy. Mnoho svobodných žen, které se přestěhovaly do města, dostalo nálepku „prostitutek“, která měla další ženy od podobného kroku odradit.<sup>81</sup>

Na druhou stranu se ale ženy nestěhovaly do měst proto, aby vedly válku s muži. Do města je vyhnala chudoba a také neuspokojivé osobní vztahy. Ženy doufaly, že když se jim podaří vyřešit jednu stránku problému, zbaví se chudoby a získají nezávislý příjem, ta druhá se automaticky vyřeší sama.

I přes tvrdou práci byly naděje řady z nich zmařeny a ženy se staly součástí více než poloviny populace, která skončila ve slamech.<sup>82</sup> Namísto jistoty příjmu i harmonického partnerského života ženy musely čelit nejistotě nájemního práva a neustálé hrozbě vystěhování nebo destrukce svého obydlí. Jak řekla jedna Kikujka: „Nikdo se nemůže propadnout hlouběji než do slamu. Pak už je jenom hrob.“<sup>83</sup>

---

mitumba, použité oblečení dovezené z Evropy, prodávalo. Zavedl ji na tržiště zvané jua kali, tedy pod sluncem, kde bylo zatuchlé oblečení vytaženo z kontejnerů a rozloženo na plachtách, které pokrývaly rozbahněnou půdu. Tělnaté africké ženy s velkým vystrčeným a kyprým zadečkem se marně snažily vměstnat do sukní a kalhot původně určených pro souměrnější bělošská těla, a muži v tom druhořadém oblečení vypadali jako strašáci. Tereze jich bylo spíš líto, než aby v nich viděla zdroj možných obav. „Snaží se za každou cenu opustit tradiční svět, ale v novém světě jsou směšnější,“ sdělila Tonyemu výsledek svého pozorování. Chtěli skoncovat s minulostí tím, že odhodí tradiční oblečení, a tak se Kikujové zbavili sukní z hověziny a Luové límců z leopardí kůže, aby v moderním městě jako Nairobi drželi krok s dobou.“

<sup>79</sup> OBBO, CHRISTINE. *African Women. Their Struggle for Economic Independence*. 10 - 11

<sup>80</sup> IDS Working Paper č. 523, s. 2

<sup>81</sup> OBBO, CHRISTINE. *African Women. Their Struggle for Economic Independence*, s. 9

<sup>82</sup> Většina půdy, na které jsou postaveny slamy, patří vládě a nikdo nemá na tuto půdu dekret. Proto bohatší Keňané podplatí někoho ve vládě, dostanou užívací právo na půdu, postaví na ni množství chatrčí a vybírají od nejchudších lidí nájemné. Vzhledem k tomu, že jde o „přechodnou“ stavbu, nikdo nemá zájem stav uzákonit nebo investovat do rozvoje, jako například kanalizace, přívodu pitné vody či elektrických rozvodů, a tak obyvatelé slamů žijí v hygienicky nevyhovujících podmínkách. Většina obyvatel slamu žije z méně než dvou dolarů denně. Šest lidí obvykle obývá prostor kolem šesti metrů čtverečních a jedna latrina připadá na 500 lidí. – viz ZAHGRBELSKY, LAURA. NUCCI DOMENICO., *Overview of land issues in Kenya*, s. 21 - 22

<sup>83</sup> Rozhovor Njeri Kanyi, Nairobi, 10.3. 2003

## Ženy jako obchodnice

Pojem ženy jako obchodnice je běžnější v kulturách západní Afriky, kde je to kulturně přijatelnější než ve východní Africe. Některé ženy ve východní Africe obchodují, ale teprve nedávno se zapojily do dálkového obchodu, který západoafrické ženy provozovaly po dlouhou dobu a byly podporovány svými manželi, kteří jim tím více přispívali do obchodu, čím více se jí dařilo. Naproti tomu žena z východní Afriky má jen malou podporu ze strany manžela. Když se jí nedaří a vydělá sotva na přežití, muž v tomto případě reaguje tak, že se snaží omezit sféru obchodování své ženy a přidá jí další povinnosti.

Přítom drobný obchod i prodej v rámci tzv. „neformální ekonomiky“ je jednou z mála příležitostí, jak si žena může vydělat. V tomto sektoru je zaměstnána téměř polovina populace. Ale i v tomto sektoru jsou ženy diskriminovány – například Zákoník práce ženám zakazuje, aby provozovaly podnikání ve svých domovech nebo aby se věnovaly pouličnímu prodeji. Tato restrikce však ztratila význam vlivem liberalizace obchodu, kdy se pouliční prodej velmi rozšířil. Nicméně řada žen, které se pustí do drobného podnikání v rámci neformálního sektoru, nemá žádné záruky, že získá půjčku v bance.<sup>84</sup>

Vzhledem k tomu, že neformální sektor je světem sám o sobě, kde kromě výše zmíněných omezení neplatí další restriktivní „patriarchální“ pravidla, podíl žen v tomto sektoru roste. Ženy prodávají zboží na otevřených trzích – tzv. *Jua kali* (lze přeložit jako „pod žhavým sluncem“), prodávají na ulici, na pozemcích, které se namanou, na krytých tržištích, s povolením nebo bez povolení. Neformální sektor proto spíše závisí na pružnosti uspokojovat přání zákazníků, na schopnosti rychle reagovat na poptávku, než na čemkoliv jiném, a tuto mezeru rychle zaplnily ženy.

Jedná se o úmornou práci a ženy si stěžují na malý zisk, a obtíže podnikat a současně vykonávat domácí práce. Proto většina jejich aktivit byla směřována spíše k tomu, aby jejich drobné podnikání doplnilo jeden hlavní příjem v domácnosti a umožnilo její soběstačnost.

Muži se k podnikání žen staví různě, ale snaží se uplatnit svou převahu i navzdory tomu, že se ženě daří a její podnikání utěšeně vzrůstá. Někteří se snaží jejich podnikání omezit, protože se obávají, že ženy pak budou zanedbávat domácí práce, jiní věří, že podnikání povede k jejímu nepatřičnému chování a jiní zase mají strach, že ztratí autoritu nad svými ženami, pokud v podnikání uspějí. Další zase věří, že podnikání žen jim umožní se setkat s jinými muži, které povede k tomu, že opustí své žárlivé manžely. Muži proti přijali preventivní opatření – zabránili zavedení telefonní linky, protože ženy by pak získaly svobodu telefonovat se svými „milenci“ a taky dalšími osobami bez mužova vědomí.<sup>85</sup>

Ženy si také stěžují, že muži mají více znalostí, a mají také lepší přístup ke kapitálu i ke vzdělání. Podle studie Institutu pro rozvojová studia nemají ženy přístup k úvěrům ani k informacím o podávání žádostí a jejich vyplňování, protože úvěrové instituce jsou pod kontrolou mužských administrátorů. Ti považovali ženské podniky za neschopné dalšího rozvoje, a stejně tak byly nazírány ze strany bank, podle kterých byly nevypočitatelné. Navíc, peněžní záležitosti byly považovány za domény mužů a banky vyžadovaly souhlas muže jako podmínku schválení úvěru. Další úvěrové instituce nevěřily začínajícím ženám-podnikatelkám a poskytovaly úvěry jen těm, které již byly někde zaúvěrované. Hlavní překážkou však bylo blokování obchodních licencí ze strany náčelníků provinčních správ, kteří vyžadovali úplatek, aby podpořili žádost o úvěr. Kromě nedostatku kapitálu i úvěru, zatížení domácími pracemi, malou podporou ze strany partnerů, viděly ženy překážky ve svém podnikání v omezených možnostech transportu i marketingu. Stěžovaly si i na malou trvanlivost zboží, s nímž obvykle obchodovaly, nárazovost poptávky, kriminalitu a velkou konkurenci ve stejném oboru.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> IDS Working Paper č. 523, s. 1 - 2

<sup>85</sup> IDS Working Paper č. 523, s. 22

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 31

Překážkou rozvíjejícího se obchodu se může stát i africká tradice péče o nejbližší příbuzné. Africké rodiny operují s nízkými zdroji a usilují o sdílení bohatství s příbuznými. Když se objeví problémy, potřeby příbuzných mají vždy přednost před rozšířením podnikání. Kromě toho, investice do podnikání soupeří s investicí do půdy, protože Afričané mají tendenci ztotožňovat rodinné jmění s vlastnictvím půdy, a tak zisk z podnikání často jde na nákup půdy.<sup>87</sup>

## Prostituce

Ženy, které se snaží uniknout krutostem tradičního vesnického života a utíkají do města, se tímto odšťihují od rodinné podpory. Nemají dostatečné vzdělání, nemohou proto najít dobrou práci a nemají jinou volbu, než skončit jako prostitutky.<sup>88</sup>

Chudoba tak nutí ženy zoufale hledat způsob výdělku. Výdělečná činnost je pro ně nutností, ne šancí, je pro ně utrpením, ne výrazem sebeurčení. Zaměstnání v domácnosti, pouliční prodej nebo domácí práce – to je jen paleta možností, které jim nabízí neformální sektor ve městě. Prostituci volí ty, které nemají jinou možnost.

V Keni je prostituce postavena mimo zákon, což kromě neustálého strachu z postihu znamená, že prostitutky nemohou hlásit násilnosti páchané na nich klienty. Jenom pár sexuálních pracovníků si může dovolit požadovat při sexuálním styku použití kondomu a dalších bezpečných sexuálních praktik, jiné se bojí ztráty klientů, protože prostituce je jedinou možností jejich obživy.

FIDA-K, která patří k organizacím bojujícím za práva žen, včetně prostitutek, požadují, aby zákonodárci přijali příslušná opatření na ochranu lidských práv těchto žen – včetně práva nebyť nakažen virem HIV/AIDS, jenže zákonodárci se k těmto ženám chovají tak, jako by neměly žádná práva.<sup>89</sup> Některé skupiny volají po legalizaci prostituce, což by prostitutkám umožnilo požadovat bezpečné sexuální praktiky a vyhnout se násilí.<sup>90</sup>

Prostituce, k níž byly ženy donuceny diskriminací v ekonomických příležitostech, nese s sebou v africkém prostředí výrazné zdravotní následky. Ženy, které se živí prostitucí, aby vůbec přežily, jsou velice náchylné k nakažení virem HIV/AIDS a mohou se díky tomu ocitnout i ve vězení. Stát přijal zákony, které sice byly myšleny dobře, ale v samotném závěru trestají nakažené ženy, které už tak mají dost starostí samy se sebou.

Zákon o prevenci a kontrole šíření viru HIV/AIDS určuje, že stát má právo omezit pohyb osoby nebo uvěznit osobu s nakažlivou nemocí jako HIV/AIDS na základě ochrany národní bezpečnosti a zajištění veřejného pořádku. Současně ale vláda nemá zdroje na zakoupení vědeckých testů, jako „fylogenetického testování“, které by jasně určily původce ženiny nákazy. Zákony jsou velice vágní - Zákon o prevenci a kontrole šíření viru HIV/AIDS není definován jasně a v Zákoně o sexuálních přestupcích není přesně stanoveno, jaké typy aktivit „umožňují přenos HIV“.

Přijetím těchto dvou zmíněných zákonů vláda vystavila ženy nakažené HIV/AIDS veřejné diskriminaci a také diskriminaci ze strany vládních institucí. Navíc tyto zákony mají kontroverzní účinek na ženy nakažené HIV/AIDS proto, že kriminalizují přenos HIV. Opatření, která mají zaručit veřejné zdraví, tak porušují jejich individuální lidská práva.

---

<sup>87</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 42 - 44

<sup>88</sup> HOSKEN, FRAN. *Stop Female Genital Mutilation. Women Speak, Facts and Actions*, s. 23

<sup>89</sup> Na klíčové konferenci „U.N. Fourth World Conference on Women“ v Pekingu byla přijata Platforma pro akci, která vyzývá všechny vlády, aby přehodnotily a přijaly nové zákony proti socio-kulturním praktikám, vzhledem ke zvýšenému ohrožení žen vůči infekci HIV.

<sup>90</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 13.1. 2005



## Keňské ženy a globalizace

Pokud hodnotíme působení ženy ve formálním i neformálním sektoru, je třeba zmínit i vliv globální ekonomiky. Keňa není izolovaným ostrovem v rámci globálního obchodu. Jeho dopady se týkají především žen.

Pod pojmem globalizace si představíme nadnárodní organizace i korporace, které mají celosvětový vliv. Je snadné si představit globalizaci v našem rozvinutém světě. V Africe je to obtížnější, protože většina lidí má představu, že tam žijí lidé v chýších a živí se potravinami vypěstovanými na vlastních políčkách. Jenže bohužel i tito lidé jsou vystaveni vlivu globalizace.<sup>91</sup>

Převratné změny na trhu práce a rozšíření konzumních trhů otevírají ženám nové šance<sup>92</sup> i možnost individuální volby a zpochybňují tradiční rozdělení rolí a patriarchální nadvládu. Převládá názor, že ženy z integrace světového trhu jednoznačně profitují, neboť v průmyslových odvětvích, kde je velký podíl manuální práce, a v oblasti služeb se ženám dává přednost. Jako levné, rychlé a flexibilní síly představují lokální přednost, lépe než muži odpovídají novému profilu požadavků pracovního trhu.<sup>93</sup>

Ženy se proto obecně chápou jako vítězky globalizace, díky integraci světového trhu získaly zaměstnání a OSN se nadšeně rozhovořila o „feminizaci zaměstnanosti.“ Proč se ale současně mluví o „feminizaci chudoby?“ Ženy tvoří 70% všech chudých, což je způsobeno protikladem velkého pracovního zatížení a malého výdělku. Podle Wichterlichové jsou ženy v hantýrce rozvojových programů označovány za „zranitelnější“ než muži. Tradiční znevýhodnění v důsledku nového vývoje zesiluje riziko chudoby žen. Při nedostatku výživy a výdělku, možností vzdělání a dostupnosti zdravotní péče, působí pravidla kultury výběru a rozdělování další chudnutí žen.<sup>94</sup>

Také keňská žena platí vysokou cenu za globalizaci. Například zaměstnankyně květinových farem mají mizerné pracovní podmínky, málo práv, minimální mzdu a žádnou novou existenční jistotu. Jsou zajatkyňmi vysilující, monotónní práce, často pracují v podmínkách ohrožujících zdraví. Jedna z farem, Farma Sulmac, leží na úrodné lávové půdě na březích jezera Naivaša v Keni. Půvabné umístění farmy pod působivými sopkami však nemůže odvést pozornost od skutečných problémů. Sulmac je dceřinou společností čajového gigantu Brooke Bonds, kterou zase vlastní koncern Unilever, a tak má společnost přístup na globální trh zajištěn. Ráno se nařezou tisíce karafiátů nebo růží, které se odpoledne naloží do malého letadla putujícího na letiště v hlavním městě Nairobi, kde jsou květy přeloženy do

---

<sup>91</sup> Podle Wichterlichové se globalizací rozumí expanze neoliberální tržní ekonomiky až do těch nejdlehlších míst jednotlivých zemí, až do posledního koutku planety. Tržní ekonomika a neoliberalismus jsou siamská dvojčata globalizace, která není v žádném případě první v dějinách, je však nejrychlejší. Jenže globální vlivy se šíří nejen fyzicky, ale i virtuálně. Podle Wichterlichové zboží, služby a zprávy, kapitál a pracovní síly dosahují nového stupně mobility a zrychlení. Suroviny, polotovary i finální výrobky se levně transportují kolem zeměkoule, zaplavují reálné i virtuální trhy a proměňují společenství nedostatku a nouze v trhy přebytků – viz WICHTERLICH, CHRISTINA. *Globalizovaná žena*, s. 11.

<sup>92</sup> Využití ženské levné pracovní síly v třetím světě za účelem snížení nákladů a vytváření nové strategie pro podniky komentuje i Kleinová: „Zrodil se nový konsensus – v budoucnosti na trhu uspějí ty produkty, které nebudou prezentovány jako „zboží“, ale jako pojem. Značka jako prožitek, jako životní styl. Od té doby se určitá skupina korporací pokouší vymanit z hmotného světa zboží, výroby a produktů a založit svoji existenci na zcela odlišné platformě. Jejich představitelé zastávají názor, že produkty může vyrábět kdekdo. Tak podřadné úkoly by tudíž mohly, a také měly, být přeneseny na dodavatele a subdodavatele, jejichž jedinou starostí bude zajistit včas a za dodržení stanového rozpočtu realizaci objednávků (nejlépe někde ve třetím světě, kde je pracovní síla až nekřesťanský lacinák, zákony děravé a daňové úlevy se tam rozdávají plnými hrstmi). Vedení se tak bude moci plně věnovat opravdovému byznysu – vytváření mýtu, který bude natolik mocný, aby surovému produktu propůjčil smysl prostě tím, že ho podepíše svým jménem.“ Viz KLEIN, NAOMI. *Bez loga*. Praha: Argo 2005, s. 21

<sup>93</sup> WICHTERLICH, CHRISTINA. *Globalizovaná žena*. Praha: profem, 2000, s. 13

<sup>94</sup> WICHTERLICH, CHRISTINA. *Globalizovaná žena*. Praha: profem, 2000, s. 12

podpalubí nočních linek mířících do Evropy<sup>95</sup>. Ráno už se květy objeví například na květinové burze v Amsterdamu. S tím ale, jak se květinový trh stává kompetitivnější, producenti květin v Keni čelí stále rostoucí kritice za ubohé pracovní podmínky, stejně jako za nadměrné užití agrochemikálií, a malou ochranu pracovníků při zacházení s těmito chemikáliemi.<sup>96</sup> Vzhledem k tomu, že keňské květiny dobývají světový trh, kde jim nevyhovující pracovní podmínky kazí image, byla v reakci na tuto kritiku založena organizace Kenyan Flower Council, což je dobrovolné sdružení pěstitelů květin. Kvůli ní byly stanoveny minimální podmínky, které se alespoň trochu blíží spravedlivému ohodnocení (platy nad úroveň minimální mzdy, šestidenní pracovní týden se 46 hodinami práce, placené přesčasy, 21 dní placené dovolené ročně, dva měsíce placená mateřská dovolená, zajištění odpovídajícího bydlení).<sup>97</sup> Výrobci květin se rovněž zavázali k poskytnutí ochranných pomůcek i vytvoření podmínek, které by co nejméně ohrožovaly zdraví zaměstnanců.<sup>98</sup>

### Globalizace dopadá i na drobné farmářky

I když hlavními „pracovními silami“ jsou především ženy, které vykonávají tři čtvrtiny práce v zemědělství, muži rozhodují i o osudu větších ploch půdy, na kterých pěstují tržní plodiny určené na vývoz. To znamená, že například Keňa se soustředí na pěstování plodin, kterým se v zemi nejvíce daří, a to díky zeměpisným nebo klimatickým podmínkám. Nepěstuje se tady to, co daná lokalita potřebuje a čeho se lidé mohou najíst. Jde například o kávu, cukrovou třtinu nebo tabák. Jenže tyto plodiny jsou tak citlivé na výkyvy cen na mezinárodních trzích, že i přes nezměrné úsilí přinášejí jen malý výtěžek. Rok 1989, kdy Mezinárodní organizace pěstitelů zrušila systém kvót, byl hřebíčkem do rakve pro keňské rolnice, které se jako individuální pěstitelky odvážily pěstovat komoditu, o jejíž ceně se rozhoduje na světovém trhu. Namísto regulovaného množství kávy se na trh dostala káva v neuvěřitelném množství, a tak její cena prudce poklesla. Výdělky žen byly tak směšně malé, že si nemohly dovolit koupit ani šálek kávy ze zrn, kterých se dennodenně na svých políčkách dotýkaly.

Výtěžek je žalostně malý, a navíc tržní plodiny kradou místo tradičním plodinám nutným pro výživu. Globalizace za sebou nechává hlad, na který doplácí především ženy, přestože jsou upracované. Zatímco muži odcházejí za jinou prací do měst, ženy zůstávají na polích samy po mnoho měsíců v roce s dobyt看em, domem, dětmi a starci. Této tendenci se říká „feminizace malozemědělské výroby.“ Po takzvaných tržních plodinách však zůstává spálená země, monokultury jsou méně a méně odolné proti škůdcům, a tak ke slovu přichází agrární

---

<sup>95</sup> Keňa je spolu s Kolumbií a Izraelem největším vývozcem květin a světě, každoročně exportuje do Evropy kolem 35 000 tun květin.

<sup>96</sup> OHAYO-MITOKO, GRACE. J.A. *Occupational Pesticide Exposure among Kenyan Agricultural Workers: an epidemiological and public health perspective.*

<sup>97</sup> Wichterlichová se v této souvislosti ptá, proč je vždy a všude levná ženská pracovní síla odrazovým můstkem, který katapultuje národní ekonomiky na světový trh? Ženy „kvalifikují“ pro práci v lehkém průmyslu nejen jejich „hbité prsty“, ale především zarputile přežívající mýtus o muži – „živiteli rodiny“ a ženě, jejíž výdělek je jen na přilepšení, kterým se ospravedlňují hladové mzdy pro ženy a jejich snadné propouštění. „Nestálost“ žen, nekontinuální zaměstnanecký poměr přerušovaný porody a péčí o malé děti zaměstnavatelé využívají jako „flexibilitu“, která přesně odpovídá požadavkům firem. Ženy dostávají práci jen nárazově, nejsou už zaměstnány na trvalý pracovní poměr. Po libosti jsou najímány a uvolňovány. Zdá se, že na to už není ani nutná pracovní smlouva. Výroba *just in time* je pod obrovským tlakem zakázek s krátkou dodací lhůtou. Očekává se, že pracovní síly jsou neustále k dispozici a schopné nasazení, jako by ženy neměly žádnou práci v domácnosti a rodině. Na ženinu další práci, totiž práci v domácnosti, se žádné ohledy neberou. Wichterlichová tvrdí, že tam, kde se výroba automatizuje, racionalizuje a zeštíhluje, jsou pro trvalý pracovní poměr upřednostňováni muži. Kvantitativní převaha žen v oblasti zaměstnanosti se při přechodu k produkci náročně na kapitál opět vytrácí nebo se přesouvá do neformálního sektoru, který neposkytuje existenční jistotu – viz WICHTERLICH, CHRISTINA. *Globalizovaná žena*, s. 18

<sup>98</sup> Kenya Flower Council Code of Practice

chemie. Jenže podle Kyatha ženy mají malou možnost zvýšit svou produkci jako farmářky, protože nemají přístup k vládním podpůrným programům a ani nedostanou půjčky.<sup>99</sup> Pokud se přece jen k hnojivům dostanou, půda se rychleji vyčerpá a ničí se organické živiny, výnosy proto klesají a ony rychle hledají nová políčka.

Dolanová dokládá, že ženy původně na svých políčkách pěstovaly místní plodiny jako zelí, kukuřice, rajčata, papriky, které byly určeny pro konzumaci v domácnosti, a také pro prodej na místních trzích. Rozhodnutí muže pěstovat na těchto políčkách komerční plodiny připravilo ženu o možnost kontrolovat využití půdy. Převedení její práce na pole s tržními plodinami přeměnilo celou domácnost v arénu materiálních a ideologických pŕetek týkajících se pracovních postupů, vztahu k půdě a přerozdělování zdrojů. Dolanová v zajímavé studii podrobně líčí taktiky, jak se ženy snažily dosáhnout na zdroje, které jim po právu, coby pracovní síle, patřily: v den prodeje tržních plodin jako čaj, káva nebo fazole oklamaly manžely tím, že se je snažily fyzicky zneschopnit podáním otráveného jídla. Pak šly na trh samy a ponechaly si peníze za prodej plodin, které jim náležely. Jiné ženy šly ještě dál a manžely uhranuly nebo je rovnou opustily.<sup>100</sup>

Rozhodnutí mužů vyčlenit políčka na ekonomické plodiny namísto původních plodin, jež zajišťovaly potravinovou soběstačnost celé rodiny, otevřelo dveře hladu i tím, že rodiny se staly závislými na importovaných potravinách. A cena těchto dovážených potravin neustále roste. Situace v keňských rodinách jen odrážela situaci v zemi jako takové. Podle Kyatha byly africké země do konce osmdesátých let v produkci základních potravin soběstačné.<sup>101</sup>

Jen co se Keňané vymanili z područí kolonialismu, už se stali otroky globalizace, a to i v otázce skladby jídla.<sup>102</sup> Místo tradičního chleba z maniokové mouky se nyní jí bílý chléb, tradiční listovou zeleninu vytlačil květák i rajčata. Lokální zelenina odolná proti suchu i škůdcům byla zatlačena importovanými potravinami. Keňané tak se svým jídelníčkem závisí na výkyvech počasí a také na vývoji cen na světových trzích. Většina obyvatel Afriky si právě i kvůli tomu může dovolit jen jedno jídlo denně, někteří ani to ne. Na podvýživu jako obvykle doplácí ženy, které nejdříve dle patriarchálních zvyklostí nasytí manžela, pak dají najíst dětem a pak snědí to, co zbude. A často nezbude vůbec nic.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> KYATHA, Ruth. Taveta, 19.3. 2005

<sup>100</sup> CATHERINE, DOLAN. Contested Terrain: Gender, Labor and Religious Dynamics in Horticultural Exporting, Meru disctrict, Kenya, s. 4-5, s. 8

<sup>101</sup> Další statistiky tvrdí, že v roce 1992 se už 19% národní spotřeby obilnin dováželo. V letech 1993 – 1994 nastal vzhledem k suchu nedostatek potravin. Bída se tak paradoxně se stala vstupní branou pro mezinárodní byznys. Import kukuřice stoupl dvaapůlkrát, import pšenice o polovinu, spotřeba cukru se kryla dovozem ze 40%. Převážně se jednalo o vysoce subvencované zemědělské produkty z Evropské unie a USA.

<sup>102</sup> Srovnej též: „Zajištění výživy prostřednictvím světového obchodu je jak kvantitativně tak kvalitativně velice problematické. Využívání globálního trhu jako instrumentu k boji proti hladu a pro zajištění práva lidí na jídlo je hra vabank, splátka na budoucnost, která může z mnoha důvodů ztroskotat. Mnohým chudým jídlo jistě nedá, zato zemědělským gigantům přinese obrovské zisky.“ Viz WICHTERLICH, CHRISTINA. *Globalizovaná žena*, s. 25

<sup>103</sup> Tyto jevy jsou předmětem feministické kritiky globalizace. Kolářová uvádí: „Gender je i nadále často opomíjen ve velkých teoriích globalizace. Současně se snaží ukázat, že gender ovlivňuje globalizaci a globalizace má vliv na genderová uspořádání. Globalizační procesy jsou zakotvené v realitě genderových nerovností a ideologií, jsou založeny na využívání stereotypů, že ženy mohou být placeny méně než muži. Na druhé straně globální procesy mění genderové systémy a vztahy a upevňují genderové nerovnosti. Globalizační procesy způsobily, že stále více žen vstupuje do dříve mužských oblastí, zejména z hlediska placené práce a výroby. Feminizace práce, růst neformální ekonomiky a přesuny výroby na globální jih jsou spojeny se zhoršenými pracovními a mzdovými podmínkami, výhody globalizace pro ženy jsou tedy diskutabilní. Placené zaměstnání žen nevede automaticky ke společenskému posílení žen nebo genderové rovnosti, ale souvisí spíše s oslabenou rolí muže v rodině. I když ženy pracují, může to způsobit krizi v rodině a někdy i násilné reakce mužů. Ty se mohou na širší úrovni projevat v nacionalistických či fundamentalistických reakcích mužů, kteří se snaží získat zpět svou dominantní pozici. Ne všichni muži z uspořádání globálního světa profitují, jedná se pouze o úzkou skupinu představitelů hegemonní maskulinity založené na politické a ekonomické moci.“ Viz Marta Kolářová: *Globální muž a lokální žena? Feministický pohled na globalizaci*.

## Žena a její plat

Ekonomická autonomie ženy stojí a padá s odděleným bankovním účtem. Co se děje s jejím platem? Nedá se jednoznačně určit, jaký vliv má fakt, že žena má svůj vlastní příjem. V některých rodinách role ženy jako živitelky rodiny vyústí v rodinné problémy, zatímco jinde je zdrojem štěstí. Ženin plat je automaticky vyčleněn na provozní výdaje domácnosti, naštěstí rodiny v městských oblastech se zmenšují, protože děti jsou spíše „výdajem“ než „přínosem“ - v minulosti byly děti ve venkovských oblastech levnou pracovní silou, zatímco v současnosti je třeba za ně platit zvýšené výdaje na ošacení, školné, zdravotní péči apod.

Ve většině případů je to ale muž, který rozhoduje, jak bude naloženo s jejím příjmem:

I když je žena „emotivní vůdkyní“, normativní hlava rodiny je otec. I když je hlava rodiny nezaměstnaná, pořád požívá ve většině rodin respektu. Vyjádřením autority je, že se může chodit jedině za ním, když se k němu přistupuje, tak se klečí anebo se mu servíruje to nejlepší jídlo. Jeho normativní pozice byla úzce spojena s kontrolou nad půdou, zděděným majetkem a také nad tradičními rituály. Pokud postupně dojde ke ztrátě této kontroly, může hlava rodiny přijít i o svou normativní kontrolu.

Rozhodování v otázce domácího rozpočtu je proto často nesourodým rozhodovacím procesem bez jasných pravidel. Pokud má žena nějaký příjem, očekává se, že bude platit všechny domácí výdaje, včetně platu domácímu personálu. Když jí dojdou peníze, muž má právo se zeptat, kam se poděly, ale žena tuto možnost nemá. Často mají oddělené bankovní účty a jen zřídka konzultují nákupy. Jediná doba, kdy se domluví, je v době krize, když nemají peníze na školné.

Naopak plat může být použit jako příspěvek jeho široké rodině nebo na budování domů či nákupu půdy v rodné oblasti, aniž by to žena věděla. Kdyby to věděla, zřejmě by s těmito výdaji nesouhlasila. Navíc mužův plat je možno použít na pohoštění přátel, zatímco ženin plat musí jít striktně jenom na domácnost.<sup>104</sup>

I když zdroje, které má manžel či manželka k dispozici, do značné míry určují jejich relativní moc v rozhodovacím procesu a vliv na chod domácnosti, ženy jsou stále v podřízeném postavení. S postupem času a s nezávislým příjmem se ale toto může změnit, neboť vlivem ekonomických změn závisí mužova moc spíše na jeho schopnosti zajistit rodinu a děti. Když jsou ženy schopny se zajistit samy, muž už v rodině takovou moc nemá.

## Sociální zajištění

Africkou populaci lze rozdělit na dvě skupiny – menšina má pravidelný příjem, ale žádné sociální zajištění, pokud o tento příjem přijde. Pak je zde většina s žádným pravidelným příjmem, ale zase alespoň částečně ukotvená v rámci rozšířené rodiny, na kterou se lze obrátit v případě problémů. Tradičně se sociální zabezpečení skládalo z kolektivní solidarity prostřednictvím vzájemné výpomoci v rámci rodiny, klanu nebo kmene. Členové rozšířené rodiny se o sebe starali v dobách krize nebo stáří. Proto placení důchodového pojištění stále představuje v afrických ekonomikách problém. Navíc placení důchodového pojištění může fungovat jen tam, kde většina lidí má trvalý příjem, což má jen velmi málo lidí. Většina obyvatelstva stále zápasí s chudobou, a tak vláda musí hledat jiné cesty, jak jim pomoci, než důchodovým pojištěním. Navíc má populace jen velmi malé vzdělání a nechápe koncept povinného spoření, protože nevidí, proč by měla část svého platu vyčlenit na velmi vágní služby. Za těchto okolností musí vydělávající menšina podporovat nevydělávající většinu, a to ještě s malým platem. Tam, kde jsou finanční zdroje použity do posledního šilinku, je

---

<sup>104</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 28 - 29

spoření velmi obtížné. Navíc systém sociálního zabezpečení nereflexuje sezónní práci, která je velmi častým jevem. Jedinci přijdou do města, aby si vydělali na konkrétní věc – půdu nebo dům, a pak se vrací zpátky na venkov. Pro ně je také systém důchodového zabezpečení nepřijatelný, zvláště pokud vědí, že na důchod dosáhnou až v určitém věku.<sup>105</sup>

Žena nemůže očekávat podporu nejen ve stáří, ale i v produktivním věku. V Africe má vdaná žena právo být vydržována manželem. Kde tato povinnost není plněna, zvláště v monogamním manželství, má žena právo ho žalovat. Pokud je muž uznán vinným, hrozí mu až tři roky vězení. Žena naproti tomu nemá odpovídající povinnosti vůči manželovi. Tyto povinnosti jsou definovány společenskými zvyklostmi, zatímco povinnosti manžela jsou definovány právně. Právní systém ukládá muži, aby se postaral o svou ženu, což je situace, kterou většina afrických mužů nesnáší. A na druhou stranu způsobuje, že africké ženy v tichosti trpí, neboť si uvědomují, že společnost neočekává, že svého manžela obviní před soudem, a když to udělá, může ve společnosti ztratit tvář. Z těchto důvodů obětuje právní nároky, aby se setkala se společenskými očekáváními. Tak jako tak, tato situace jen potvrzuje její nízký status ve společnosti.<sup>106</sup>

Mateřská dovolená je nyní stanovena zákonem, který umožňuje ženám jít na placenou mateřskou dovolenou až na tři měsíce. Tento zákon se obrací proti ženám, neboť firmy kvůli zvýšeným výdajům dávají raději přednost mužům. A tak ženy většinou svého práva na mateřskou dovolenou ani nevyužijí. Pro venkovské ženy, které jsou zaměstnány neformálně v zemědělském sektoru, je mateřská dovolená luxusem, a tak se po porodu vracejí rovnou do práce.

---

<sup>105</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 82 - 83

<sup>106</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 82

## 4. DCERA

Postavení jednotlivce v africké společnosti, která je určována velkou mírou ohrožení pramenícím buď z chudoby, ze zrádné přírody nebo nebezpečných nemocí, lze charakterizovat jako „nepřetržitě hledání jistot“ a „neustálé úsilí o ochranu“. Jednotlivec, který si přeje získat ten nejvyšší stupeň ochrany v komunitě, v níž žije, a který usiluje o získání vlivu a prestiže, se snaží navázat co nejdůkladnější síť příbuzenských vztahů. Tohoto může být dosaženo jen skrz manželství a zplodění.

Čím se člověk stává starším, tím rozšířenější je síť vztahů s lidmi, kteří se stali jeho příbuznými buď narozením, nebo smlouvou. Čím jsou tyto vztahy rozsáhlejší, tím větší vliv má člověk v dané komunitě. Význam společenské nadřazenosti proto nezávisí jenom na věku, ale také na počtu příbuzenských svazků, které rostou v průběhu let.<sup>107</sup>

Proto přivádění dětí na svět (k čemuž je nezbytná instituce manželství) má větší význam, než v evropském měřítku, protože od počtu dětí se odvozuje postavení ve společnosti. Například v etnické skupině Kuriů nedávají ženy samy o sobě muži žádný status – ten je spíše závislý na počtu jeho dětí a jejich manželském statusu – status rodičů se zásadně odvozuje od jejich dětí. Muži mají proto tendenci se ženit relativně mladí.<sup>108</sup>

Postavení muže, který je hlavou rodiny, proto závisí na jeho věku i na tom, kolik dětí i vnuků má. O jeho autoritě nikdo moc nedisktuje – zbytek rodiny se obává, že po své smrti bude jako duch trestat neposlušné jedince, kteří jej za života nerespektovali. Takto se může muž stát hlavou rodiny, která může čítat i několik stovek lidí, pokud žije dostatečně dlouho. A velký počet potomků jej současně zajistí na stáří. Podle Haugeho Evropan jen těžko chápe, co to znamená mít děti v africké společnosti. Žena, která je nemá, je prakticky odepsaná. Impotentní nebo neplodný muž ochotně přijme za své děti, které jeho žena zplodila s jiným mužem, což je obvykle nejbližší příbuzný.<sup>109</sup>

Role dítěte se odvíjí od jeho úmyslu co nejvíce se zajistit, a to ještě v závislosti na tom, zda se jedná o dívku nebo o chlapce. Při pohledu na roli keňské ženy jako dcery prozkoumáme několik situací, které její roli definují – preferenci pohlaví při narození dítěte, přístup ke vzdělání a obřizku. Život africké dívky není žádný med – nejprve čelí zklamání ze strany otce, že se nenarodila jako syn, pak ji čeká citově vyprahlé dětství naplněné dětskou prací, a nakonec obřizka, která je rychle následována nuceným sňatkem.

### **John Mbiti a koncept času**

Abychom se dostali blíže k úloze, kterou hraje přivádění dětí na svět, je nutno zmínit filozofický podtext, který tyto role ovlivňuje. Zformuloval jej představitel jednoho proudu africké filozofie - konkrétně etnofilozofie - John Mbiti.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, s.379

<sup>108</sup> RUEL, Malcolm. *The Social Organization of the Kuria*, s. 75

<sup>109</sup> HAUGE.HANS-EGIL. *Luo Religion and Folklore*, s. 17

<sup>110</sup> Budeme-li respektovat dělení Aleny Rettové, která se v zásadě, i když s jistými upřesněními, drží členění africké filozofie podle keňského filozofa Henryho Odery Oruky, pak se k proudům africké filozofie kromě „etnofilozofie“ řadí také politická filozofie, tradiční filozofie a „profesionální filozofie“. „Etnofilozofie je mimo jiné charakteristická svým ostrým vymezením vůči evropské filozofii s důrazem na jedinečnost afrického myšlení či pojmového rámce. Její představitelé tvrdí, že zatímco západní filozofie je založena na jedinečnosti a individualitě („logic and individuality“), africká filozofie se vymezuje citovostí a hromadností, příslušností k celému společenství („emotion and comunality“) - viz RETTOVÁ, ALENA. *Africká filozofie*, s. 17 a s. 19.

Africký koncept času, který Mbiti zformuloval, ovlivňuje představy Afričanů o významu dětí, a od toho se odvíjející instituce manželství, a následně o roli ženy coby dárkyni života. Na úvod lze zmínit, že africká filozofie nenabízí žádnou naději do budoucnosti, naději na posmrtný život v ráji. Afričan žije svůj život právě tady a teď, nehledí do budoucnosti, ale důkladně opečovává vše, co je spojeno s minulostí. Lidskou duši nečeká spása, neexistuje koncept pekla či ráje. „Bůh přichází do obrazu jako vysvětlení kontaktu člověka s časem. Neexistuje mesiášská naděje nebo apokalyptická vize boha, který nastupuje v budoucnosti, aby přinesl radiální změnu do lidského života,“ tvrdí Mbiti.<sup>111</sup>

Podle něj má čas jen dvě dimenze – zaprvé je to předlouhá minulost, poté bezprostřední přítomnost a prakticky žádná budoucnost. Pro dávnou minulost Mbiti vyvinul označení „*Zamani*“ a pro přítomnost využil svahilské slovo „*Sasa*“, což ve svahilštině znamená „nyní, právě teď“. Ve filozofickém konceptu Mbitiho označení času „kolem právě teď“ – tj. blízká minulost, současnost a velmi omezená budoucnost se v podstatě jedná o žitý čas naplněný událostmi, které utkví v paměti tří až čtyř generací.<sup>112</sup> Naproti tomu „*Zamani*“ - dávná minulost – je „velký čas“, je to období, které si nikdo s žijících nepamatuje. „*Zamani*“ a „*Sasa*“ se vzájemně doplňují, „*Sasa*“ se včleňuje a ztrácí do „*Zamani*“. Než se ale události stanou součástí „*Zamani*“, musí se nejprve odehrát v „*Sasa*“. „*Zamani*“ je prakticky konec, je to hrob času, ustrnutí, je to něco jako oceán nekonečného času a skladiště všech událostí, které se kdy staly.<sup>113</sup>

Mbiti dokládá, že této koncepci se přizpůsobily i africké jazyky, v nichž chybí slova pro vyjádření vzdálené budoucnosti. Na kikujštině Mbiti dokládá, že tři budoucí časy pokrývají budoucnost tak půl roku dopředu, ale maximálně dva roky.<sup>114</sup>

Každý člověk musí tedy dokončit svůj „*Sasa koloběh*“ a po jeho dokončení spočine jeho duše v klidu v nekonečnosti „*Zamani*“. První částí koloběhu je absolvování všech přechodových rituálů. Život Afričana se neřídí daty, výročími – ty nejsou v konceptu „*Sasa*“ a „*Zamani*“ uchopitelné, ale je spíše cyklem významných přechodových rituálů oslavujících narození, pubertu, iniciaci, sňatek, zplození, stáří a smrt, tu především, protože po smrti člověk vstupuje mezi komunitu duchů.

Podle Mbitiho v mnoha společnostech člověk musí dokončit celý proces všech přechodových rituálů, aby se stal „úplným a kompletním člověkem“<sup>115</sup> a získal tak vstupenku do světa „*Zamani*“ po své smrti. Poté, co zemře, stále ještě nějakou chvíli setrvává ve světě „*Sasa*“ jako „živý mrtvý“. Jeho příbuzní či přátelé si prostřednictvím rituálů, obětí, úliteb nebo vykonáváním jeho přání ještě za jeho života připomínají jeho existenci. Někdy se také zjevuje, a to nejčastěji starším členům komunity, kteří jej znali nejdéle. Jako „živý mrtvý“ tak člověk získává status „osobní nesmrtnosti“.

Mbiti tvrdí, že teprve až umře poslední osoba, která ho znala a která je schopna si na něj vzpomenout nebo si jej připomenout, pak teprve je tento člověk definitivně mrtvý a postupně se ponoří do nekonečného času „*Zamani*“. Tam se ponoří do stavu „kolektivní nesmrtnosti“, což je uskupení duší, které již nejsou formálními členy africké rodiny. Už se také rodině přestávají zjevovat a je možné je vyvolat jedině přes médium. Hlavní životní náplní afrického člověka je tedy setrvat ve stavu „osobní nesmrtnosti“ co nejdéle a poté vplout do „kolektivní nesmrtnosti“. Tohoto může být podle Mbitiho dosaženo skrz akt zplození, neboť děti nadále nesou rysy svých rodičů či zploditelů.<sup>116</sup>

---

<sup>111</sup> MBITI, JOHN. *African religions and philosophy*, s. 5

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 23

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 17

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 25

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 25

Afričané mají tudíž největší strach, že jakmile fyzicky zemřou a nebude nikdo kolem, kdo by si jejich existenci připomínal, člověk jednoduše umře nadobro v minutě své smrti a zmizí navždycky z povrchu zemského bez jakékoliv stopy. Toto je podle Mbitiho ten nejhorší trest, jaký si lze představit.<sup>117</sup>

## Význam dětí

Děti tedy mají v africké společnosti spirituální význam, k němuž se přidružuje význam materiální. V Keni většina obyvatel nemá penzijní pojištění, z důvodů bankrotu penzijních fondů, do nichž platili zaměstnavatelé, a také proto, že většina obyvatel v Keni je zaměstnána v neformálním sektoru.<sup>118</sup> Děti jsou proto „jistotou – pojistkou na stáří“. Čím více dětí člověk přivede na svět, tím větší jistotu má, že některé z nich přežijí, a z těch, co přežijí, se alespoň jeden či dva vypracují, aby mohli zajistit své rodiče na důchod. Dcery navíc slouží jako zdroj věna, synové zase pomáhají udržovat a košatit rodovou linii. I přes tento velký význam přikládáný dětem se nedá život dětí v africké společnosti srovnat s bezstarostným, nevinným dětstvím, naplněným rodičovskou láskou, jaké známe u nás. Děti jsou „nezbytná nutnost“, jak potvrdila informátorka z etnické skupiny Samburu. Podle ní děti slouží jako „výťah“ k vyššímu sociálnímu statutu - teprve po zplodění dětí lze získat plný status "muže" nebo "ženy":

V samburské komunitě věří, že odpovědností každého člověka ve společnosti je zajistit přežití tím, že bude mít děti. Děti zajišťují kontinuitu života. Na druhou stranu se člověk za každou cenu musí vyhnout nemoci a smrti, popření života. Proto existuje silná víra v moc ochranných lektvarů. Od každého jednotlivce se očekává, že se ožení a bude mít děti. Muž s mnoha dětmi je respektován, ale muž bez dětí tradičně nezíská vůdčí postavení ve společnosti. Jakmile dívka porodí své první dítě – ať už uvnitř manželství nebo vně, i když uvnitř to je lepší, přestává vařit pro svou tchyni a založí si svou vlastní kuchyni. V případě rozluky si žena může vzít s sebou děti pouze v tom případě, že věno nebylo splaceno. Pokud manželka přežije manžela, bude zděděna jedním z jeho bratrů, skutečným nebo určeným, aby i její děti nadále náležely ke klanu zesnulého manžela.

Dětská úmrtnost je stále velmi vysoká a věří se, že porodem mnoha dětí bude zajištěno, že alespoň některé z nich přežijí, a že rodičovský pár bude ušetřen kletby a hněvu předků.

Dominantní skupina společnosti, což jsou dospělí, respektive muži, se chovají k dětem, podobně jako k ženám tedy jako k „němé skupině“. Ještě horší je, když je dítě ženského pohlaví. I když muž, který má jen dcery, je považován za boháče, toto je všeobecně pojímáno za větší neštěstí než mít jenom syny, protože synové jsou pokračovatelé rodinné linie, mohou zdědit rodinnou půdu, a skrz své vlastní děti pak zajistit připomínky na předky.<sup>119</sup>

To, že děti v pastorálních komunitách znamenají méně než dobytek, jsem zaznamenala při interview s masajským mužem jménem Lemasolai ve vesnici u národního parku Hell's Gate. Čekala jsem na masajskou informátorku, a mezitím jsem se s ním dala do řeči. Řekl, že si nepamatuje jména svých dětí, jenom si je odvozuje od situací spojených s dobytkem – tj. „v den, kdy se mi narodilo bílé tele“, „v den, kdy mou nejmilejší jalovičku napadly hyeny.“ Také nebyl schopen přesně určit počet dětí od svých čtyř manželek, řekl, že je jich „docela dost.“<sup>120</sup> To stejné potvrdila i masajská informátorka:

V masajské kultuře se ovšem nehodí počítat děti, a proto je velmi těžké získat údaj, co znamená „mnoho dětí.“ Takže 20-30 dětí zploděných jedním mužem je „mnoho.“ Naproti tomu 1-3 děti na ženu je všeobecně považováno za „příliš málo“ a 3-5 dětí je považováno za „nedostatečné“, přičemž 7-10 dětí je „dostatečné“ a 9-12 dětí je „mnoho.“ Muž, který má jenom dcery, je považován za chudáka, protože

<sup>117</sup> MBITI, JOHN. *African religions and philosophy*, s. 27

<sup>118</sup> Tomuto tématu se ještě budeme věnovat v kapitole věnované ekonomice

<sup>119</sup> Dermeras, Lolparuai, 20.11. 2004

<sup>120</sup> Lemasolai, Narasha - Hell's Gate, 1.5. 2005



dívky se vdávají v raném věku a v patrilineárním systému jen posilují mužskou linii jiného klanu. Přesto, kombinace chlapců i dívek je žádoucí, protože rodinné stádo se zvětšuje po sňatku každé z dcer, a muž využívá nové příbuzenské vztahy pro vyjednávání nekončícího přílivu darů ze strany svého zetě.<sup>121</sup>

V etnické skupině Luo zase kladnou velký důraz na chlapce, a pokud má žena jenom dívky, je to považováno za důvod k rozvodu nebo přijetí další manželky: „Věří se, že pohlaví dítěte určují šťávy v těle ženy. Když žena přivádí na svět jenom dcery, muž není šťastný a okamžitě obrací svou pozornost k dalším ženám v naději, že mu mohou dát syny. Někdy se s ženou rozvede, jindy volí kompromis a pojme další ženu.“<sup>122</sup> Mužští potomci jsou silně upřednostňováni, i když dívky pomáhají rodičům stejně jako chlapci. Následně, skrz věno přispívají k otcově bohatství, zatímco synové jsou ze stejného důvodu pro otce ekonomickou zátěží.<sup>123</sup>

Samburská společnost je paternalistická, a tak Samburové přikládají větší váhu synům než dcerám, proto i slavnosti spojené s narozením syna jsou bohatší. Největší nevýhodou nemít dceru je, že tímto otec přichází o vybudování svazků s jiným klanem prostřednictvím dceřina sňatku. Dívka je vychovávána v absolutním odloučení od stařešinů, včetně svého otce. Jsou pro to dva důvody – jedním z nich je, že by je mohla sexuálně přitahovat, druhým důvodem je konkurence mezi stařešiny, kteří se snaží pro sebe získat další mladou ženu, a tak zvýšit společenskou kontrolu. Dívka se od útlého dětství musí naučit podřízenosti vůči mužům a vyvinout takové postoje i kvality, které jí umožní si vzít vhodného muže. Dívčina výchova, které je v rukou matky, je velmi přísná.<sup>124</sup>

## **Dětství bez emocí, naplněné prací**

Při návštěvě afrického venkova lze okamžitě zaznamenat, že děti běhají kolem zdánlivě nehlídaný. Dospělého člověka není vidět, ženy jsou na poli, muži nepřítomni ve městech na námezdní práci, anebo se věnují své zábavě. Větší děti, od věku 4 let, se již musí starat o mladší děti. Děti se bezcílně potulují kolem, hledají jakoukoliv příležitost k zábavě a dospělý, který jde náhodně kolem, zasáhne jen, když se hra ocitla na hranici nebezpečí. Vzhledem k tomu, že děti jsou považovány za vlastnictví komunity, jedná se o jakéhokoliv dospělého, a děti jej poslouchají. Děti jsou vlastními rodiči svolávány k jídlu nebo proto, aby provedly jeden z mnoha úkolů.

Koncept dětství jako období hry a bezstarostnosti neexistuje. Jak dítě roste, přebírá postupně odpovědnost za mladší sourozence a taky vypomáhá rodičům a dalším dospělým. Děti nejsou drženy stranou od faktů jako život nebo smrt, většina záležitostí je otevřeně diskutována v jejich přítomnosti. Od období puberty se dívky připravují na manželství, na to, že vstoupí do dospělosti.<sup>125</sup>

Rozdílný průběh dětství fascinuje západní badatele, a někteří z nich strávili hodiny a hodiny pozorováním dětí. Thomas Wiesner například nabídl toto zajímavé pozorování u keňské etnické skupiny Luhya:

Africké děti jsou vychovávány k agresivitě, což africkým pozorovatelům připadá normální. Jejich společenská podpůrná síť je naplněna konflikty, stejně jako podpůrná síť dospělých, na kterou se připravují. Učí se rychle rozeznávat hierarchii a podřízenost. Stejně tak jim připadá normální, že děti jsou samy doma, že se starají o ostatní děti, že vaří, uklízejí a příležitostně ještě odtáhnou mladšího

<sup>121</sup> Rose Nkiminis, Ngatataik, 18.12. 2004

<sup>122</sup> Gladys Atieno, Sondu, 7.6. 2003

<sup>123</sup> Jane Auma, Kisumu, 26.4. 2003

<sup>124</sup> Susan Lesarkapo, Lolgerded, 22.2. 2004

<sup>125</sup> Nenderua Naserian, Supalek, 21.11. 2004

sourozence na pole, kde pracují. Africké děti nedostávají individuální společenskou podporu a pomoc, zaměřenou na jejich osobní stav i potřeby, jaká je nabízena v západních rodinách. Namísto toho má společenská podpora spíše sociocentrický charakter, děti hledají pomoc v rámci velké, hierarchické sítě sourozenců a příbuzných, s nimiž společně vykonávají práci. Mnohem více společenské podpory se jim dostává od sourozenců než od rodičů, i když jsou rodiče přítomni. Výchova se spíše zaměřuje na vzájemnou interakci než na autonomii, na přičlenění se ke skupině než na individuální spolupráci, a na aktivitu, která je řízena dětmi, spíše než dospělými. Tato podpora nemá charakter vřelých vztahů, spíše se soustřeďuje na škádlení a neustálé vytváření konfliktů. Děti jsou ve většině případů utěšovány prostřednictvím jídla.

Jinak jsou děti z etnické skupiny Luhya již od útlého dětství zapojeny do světa dospělých a do sítě dospělých, která je obklopuje. Mnoho chlapců se připravuje na to, že zdědí dané materiální statky (zemědělské usedlosti, zvířata, obchody). Jejich sestry se připravují na to, že budou obhospodařovat zemědělskou půdu svých budoucích manželů, a tento vzorec se odráží také v jejich přípravě. A tak sociální podpora probíhá ve formě neustálého udělování úkolů, během nichž se děti učí. Tyto aktivity mají velmi konkrétní podobu – uděluje se práce, dává se jídlo nebo předměty, doprovází se jiná osoba, a jen zřídka nabývají podobu her nebo výletů do říše fantazie, nebo individuální pozornosti ze strany dospělého. Rodiče tak své děti připravují na to, že se velmi brzy stanou rodiči, což se také brzy stane, protože dívky se obvykle vdávají ve věku 16 let.

Z toho plyne, že děti jsou od útlého věku vystaveny dětské práci a také špatnému vzdělání, protože dospělí preferují, aby je měli „poblíž“, a tudíž je posílají do nejbližších venkovských škol, z nichž je rovněž pravidelně stahují, hlavně v době sklizně.<sup>126</sup>

Z vlastního pozorování mohu říci, že jsem v přístupu k dětem nezaznamenala individualitu. Každé české dítě má své jméno někde napsané – na dveřích, na žákovské knížce, v občanském průkazu rodičů, a je tedy individualitou, nezaměnitelnou a nenahraditelnou. Naproti tomu africké dítě, které bylo vytvořeno „jaksi do počtu“, už tady je, a musí „nějak“ vyrůst, a protože se to „nějak“ zvládlo v minulosti, zvládne se to „nějak“ i nyní. Jenže africké děti jsou pojímány houfně, kolektivně, a když jeden jedinec utrpí újmu, nevadí, hlavně když přežije kolektiv či klan jako celek. Z toho pak vyvozují příčinu neobvykle vysoké vlny násilí směřovaného hlavně vůči ženám, o němž se zmíním ještě později.

Zatímco mezi rodičem a dítětem panují přísné autoritativní vztahy, vztahy mezi dětmi a jejich prarodiči jsou mnohem vřelejší a otevřenější, a děti s nimi mohou diskutovat i ta nejcitlivější témata, včetně sexu. Nicméně v současné době role starých lidí jako vychovatelů klesá, což je například u etnické skupiny Wanga<sup>127</sup> charakterizováno mizením tzv. *eshibinze*, neboli chýše, kde dívky spaly spolu se svými babičkami, a taky *irumbi*, kde zase chlapci po obřizce přespávali se svými prarodiči. *Eshibinze* byla oddělená chýše, kde stará žena byla odpovědná za morální výchovu skupiny dívek z celého okolí, poté, co dívky dosáhly věku, kdy pro ně nebylo vhodné, aby spaly ve stejné chýši jako jejich rodiče. Dívky přespávaly v této chatrči až do doby, než dospěly. Stará žena působila jako dohled a také zprostředkovala pubertální vztahy mezi oběma pohlavími. Většina výuky probíhala skrz příběhy, které stará žena vyprávěla, i když každý byl povinen přispět svým příběhem před spaním. Ačkoliv mnoho příběhů je doposud známo, v nepřítomnosti starší osoby s hlubší znalostí kultury, která může poukázat na významy ukryté v příbězích, se jejich význam vytratil.

Spolu s vymezením chýše se také vytratil princip *bulala*, jednoty, spolupráce, která byla typická v minulosti, a tak například rodiče se už bojí svěřit své děti někomu jinému ze strachu z urknutí nebo otrávení.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> WEISNER, THOMAS. „*Cultural and Universal Aspects of Social Support for Children: Evidence from the Abaluyia of Kenya*“, s. 70 - 88

<sup>127</sup> Wangové jsou etnikem, který spadá pod etnickou skupinu Luhya v Keni

<sup>128</sup> MUNDAY, ELIZABETH. *Birth and Death and in Between: Children in Wanga Society*, s. 17

## Životní etapy – přechodové rituály

V západní společnosti je přelomem mezi dětstvím a dospělostí věk. Naproti tomu v africkém prostředí je to spíše společenská vyspělost a společenské vztahy.<sup>129</sup> Van Gennep rozlišuje „fyzickou dospělost“ a „sociální dospělost“, či „fyzickou zralost“ a „sociální zralost“.<sup>130</sup> Když se africký jedinec ocitne na prahu „sociální dospělosti či zralosti“, posunuje se v hierarchii o žebříček výše. Umožňují mu to tzv. „přechodové rituály“, tj. když jedinec mění svůj status – dívka se stává ženou, chlapec válečnickem, válečník mužem a nakonec muž stařešinou. Obřizka coby přechodový rituál se nevztahuje jen na dívku samotnou. Jakmile se po něm „stane ženou“ – tj. otevírá dveře další generaci, její otec postupuje na genealogickém žebříčku o stupeň výše a může začít s přípravami slavnosti na vlastní přechodový rituál, kdy se stává stařešinou. V tomto případě se jedná o nejvýznamnější přechodový rituál, kdy muž dosahuje plného statusu jako hlava rodiny nebo jako předek.<sup>131</sup>

Iniciace mladých lidí je klíčovým momentem v životním rytmu jednotlivce, který je rovněž součástí rytmu celé skupiny. To, co se stane mladému člověku, má dopad na rodiče, příbuzné, sousedy a také „žijící mrtvé“. Iniciační rituály mají mnoho symbolických významů, jako například, že mladí lidé jsou rituálně uvedeni do komunitního života. Týká se to především chlapců, kteří po obřizce mají období odloučení, během něhož dostávají tajné instrukce týkající se života v komunitě, než je jim dovoleno se vrátit domů. Každopádně po obřizce jsou mladí lidé obklopeni učiteli i rádci, kteří je zasvěcují do dospělých záležitostí.

Podle Mbitiho je to něco jako akt „znovuzrození“, který zdůrazňuje to, že mladí lidé jsou nyní znovuzrození, jsou to nové osobnosti, které již přišly o dětství, a proto v mnoha společnostech dokonce dostávají nové jméno. Iniciační rituály mají také velký výchovný význam. Je to příležitost, která často označuje počátek získávání znalostí, které by jinak nebyly k dispozici těm, kdo nebyli iniciováni. Je to období probouzení, utrpení, během kterého se ale mladí lidé učí žít společně, učí se poslouchat příkazy a dovídají se o mystériích vztahu mezi mužem i ženou. I fyzická bolest má svůj význam. Operace je velmi bolestivá a probíhá bez anestetika, ale dětem je přikázáno, aby ji přetrpěly bez pláče nebo křiku, a ti, kterým se to podaří, jsou oslavováni celou komunitou. Fyzická bolest, kterou děti musí podstoupit, je brána jako příprava na život v Africe neustále poznamenávaném bolestí fyzickou i psychickou.<sup>132</sup>

Podle Mbitiho však fyzické aspekty v sobě obsahují mnoho významů. Odstranění části sexuálních orgánů symbolizuje a dramatizuje oddělení od dětství: je to paralela k přestřižení pupeční šňůry, když je dítě narozeno. Sexuální orgán spojuje dítě se stavem nevědomosti, neaktivity, a také se stavem možné impotence. Ale skrz obřizku je toto spojení přerušeno, mladý člověk je osvobozen ze stavu nevědomosti. Je zrozen do nového stavu, který je stavem znalosti, aktivity a plazení.

Pokud tedy mladý člověk neprošel iniciací, nesmí vstoupit do manželství a neměl by mít děti. Zkrápění země jeho krví jej mysticky spojuje s „živými – mrtvými“, kteří symbolicky žijí v zemi, a mohou být opět kontaktováni skrz obětinu ve formě krve vsakující se do země. Je to krev nového života.<sup>133</sup> Rituální je také to, že obřizka probíhá ve skupinách a členové skupiny mají k sobě velmi úzké vazby až do konce života.

<sup>129</sup> Například u etnické skupiny Wangů bude dívka nazývána *omukhaana*, od věku cca 7 let do svatby (nebo mateřství, pokud toto přijde dříve), pak se změní v *omukhasi*. Tato jména jsou synonymní se statusem dospělosti, i když přesně neexistuje výraz pro „dospělý“, protože výraz *yakhula* se vztahuje spíše ke společenské než k fyzické vyspělosti. Po svatbě žena získává omezené *obunyali*, neboli moc, autoritu, ale jen vztahující se k domácím záležitostem, naproti tomu děti žádnou autoritu nemají. Viz také MUNDAY, ELIZABETH. *Birth and Death and in Between: Children in Wanga Society*, s. 15

<sup>130</sup> VAN GENNEP, ARNOLD. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, s. 70

<sup>131</sup> Srovnej např. RUEL, MALCOLM. *The Social Organization of the Kuria*, s. 92

<sup>132</sup> MBITI, JOHN. *African religions and philosophy*, s. 121 - 123

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 123

I pro dospělé existuje řada rituálů, například muž i žena, kteří provedli obřízku u chlapců i dívek, mají rituální sexuální styk po obřízce, stejně tak jako rodiče obřezaných dětí. Stejně jako existuje řada náboženských ospravedlnění obřízky, existuje také řada varování pro neobřezané. Mbiti například uvádí, že pohlavní orgány neobřezané dívky vyrostou jako strom a budou mít dokonce větve. Děti neobřezaných žen nebudou normální. Nejvážnější hrozba ale je, že neobřezané ženy jsou stále pokládány za „děti“, a proto jejich potomci jsou známi jako „děti dětí“. Dokud člověk nepodstoupí obřízku, tak je prostě „nikdo“, „nedokončený“. V atmosféře pospolitého života je nemožné se této ceremonie nezúčastnit. Dříve či později se jim ostatní členové komunity začnou vysmívat, a jakákoliv nešťastná událost v komunitě bude přičtena k jejich tíži, protože jsou odpovědní za „chybějící spojení“ v jejich rituálním růstu.<sup>134</sup>

## Obřízka v Keni

Žádná evropská církevní skupina nepodnikla kroky, aby uznala ženskou obřízku. Reakce církve pramenila z úplné neznalosti toho, co obřízka znamená. Obřízka v sobě zahrnovala přípravu dívek na jejich dospělé role. Tato příprava zahrnovala znalosti o osobní hygieně, sexuálním chování, chování k manželovi, péči o děti, morálním chování a různých povinnostech ženy. Dívky se formálně staly ženami. Naučily se, jak snášet bolest a jak se ovládnout. Byly proto uznány všemi členy komunity jako ženy hodné respektu a také připravené na manželství. V některých skupinách je dokonce urážkou říci někomu, že je potomkem neobřezané ženy. Obřízka ale neznamenala, že ženy se staly vášnivými oponentkami mužů nebo že s nimi začaly soutěžit o moc v domácnosti nebo o autoritu. Místo toho ženy sebevědomě přijaly své role ve společnosti a snažily se omezit špatné zacházení ze strany manžela, ale pořád se podřizovaly jeho autoritě ve většině záležitostech. I přes zákaz je obřízka praktikována potají, s menší frekvencí. A tak celý přípravný rituál se smršknul z několika měsíců na několik dní. Tímto význam obřízky pomalu ustupuje a tato ztrácí otevřenou podporu.

Problematicke obřízky se budeme věnovat podrobněji, a to ze tří důvodů. Za prvé, z lidsko-právního hlediska obřízka je vyjádřením hluboce zakořeněné nerovnoprávnosti mezi oběma pohlavími a představuje extrémní formu diskriminace žen. Tato diskriminace je o to hroživější, že obřízka je prováděna na dětech nebo mladistvých, které nemají možnost volby a nejsou schopny se proti ní bránit. Zákrok je na těchto dětech proveden bez anestetika tak drastickým způsobem a často tak primitivními nástroji, že má trvalé následky na psychickém i fyzickém zdraví ženy. Obřízka tak potvrzuje hluboce zakořeněné přesvědčení, že tělo ženy či dívky je vlastnictvím mužů, a že muži mohou ženám libovolně odebírat právo na jejich vlastní sexualitu, která je jim „odebrána“ podobně, jako je jim násilně odebrána část jejich těla. Obřízka je symbolem fungování hluboce paternalistické společnosti, kde zájmy úzké skupiny lidí (tradičních vůdců a stařešinů) nutí ostatní k praxi, která nemá spirituální nebo lékařské zakořenění, naopak vede k trvalému poškození zdraví, a její opakování je jen potvrzením jejich moci.

Za druhé - nezávislá fakta o škodlivosti obřízky i mezinárodní tlak přispěly k tomu, že v roce 2002 byla obřízka postavena mimo zákon. Za třetí, obřízka je tak hluboce zakořeněna v keňské společnosti, že je i přes tento zákaz nadále praktikována a její vymýcení bude trvat desetiletí, neboť při něm musí dojít ke změně postojů i hodnot.

Podle Světové zdravotnické organizace (WHO) je Keňa jednou z 28 afrických zemí, kde se po několika století praktikuje obřízka. WHO rozumí obřízkou proceduru, která vede

---

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 130

k částečnému nebo úplnému odstranění externích částí ženských genitálií nebo jejich další zranění z důvodů kulturních, náboženských nebo dalších, které nemají léčebný důvod. Podle WHO 140 milionů dívek a žen již podstoupilo obřízku a 2 miliony z nich ji podstupují každoročně.<sup>135</sup>

V Keni je ženská obřízka praktikována u Masajů, Kikujů, a rovněž u etnických skupin Meru, Kiisi a Kamba. Její podpora postupně klesá. Podle údajů UNICEF počet obřezaných dívek klesl z 38% v roce 1998 na 31% v roce 2003 a pak na 26% v roce 2009. Čísla ale mohou být o něco vyšší, protože UNICEF připouští, že do statistiky nebyla zahrnuta Severovýchodní provincie (North Eastern Province), kde obřízku podstoupilo 99% žen. Mezi etnické skupiny, které v Keni provádějí obřízku, patří Kisii, Masajové, Somálci, Samburové a Kuriové, kde je obřezáno 90% dívek, zatímco u etnických skupin jako Luo nebo Luhya je obřezáno méně než 1% dívek.<sup>136</sup>

WHO, která dělí obřízku na čtyři typy<sup>137</sup>, upozorňuje na to, že ženská obřízka nemá pro ženy a dívky žádné zdravotní přínosy, na rozdíl od mužské obřízky, která je v podstatě ambulantním chirurgickým zákrokem, jež má v tropech své hygienické a zdravotní opodstatnění. Mezi okamžité důsledky patří těžké krvácení a problémy s močením, později se mohou vyvinout cysty, infekce, neplodnost. Zvyšuje se také pravděpodobnost komplikací při porodu a rizika, že se dítě narodí mrtvé. Obřízka je často prováděna během dětství nebo dospívání, většinou tradičními *circumcisers* (což by se dalo volně přeložit jako „obřezávači“), ale ve zvýšené míře také lékařským personálem.

Tradičně se o ní hovoří jako o „ženské obřízce“. Nejedná se o obřízku, ale spíše o odstranění částí rodidel. A to těch částí, které mají snížit, ne-li přímo potlačit, sexuální touhy u žen. Vzhledem k jejím poškozujícím fyzickým i psychickým následkům a vzhledem k tomu, že její provádění vážně porušuje individuální lidská práva, začala WHO používat anglické označení *female genital mutilation (FGM)*, které lze přeložit jako mrzačení ženských pohlavních orgánů, ženská pohlavní mutilace nebo mrzačení rodidel.<sup>138</sup> Podle definice WHO se jedná o zákroky, při kterých dojde k částečnému nebo úplnému odstranění ženských pohlavních orgánů (genitálií), nebo jinému poškození ženských pohlavních orgánů z jiných než zdravotních důvodů.<sup>139</sup>

Následky ženské obřízky se pohybují od velmi vážných až po ty extrémní, kdy dívky trpí bolestí, často následkem obřízky zemřou, i když by jim bylo lépe bez zákroku. Ženské aktivistky v Keni, kde je nejrozšířenější klitoriektomie,<sup>140</sup> na základě svých zkušeností tvrdí, že krutá praxe má pro ženy doživotní následky na jejich psychiku, sexualitu nebo emoční stránku. Jednou z nich je Agnes Pareyio, která v Naroku vede útočiště pro masajské dívky, jež odmítnou obřízku. Agnes Pareyio se také přezdívá *Mama Suitcase*, neboť cestuje po masajských a samburských vesnicích s kufříkem, v němž je model ženských pohlavních orgánů s odnímatelnými částmi, na němž vysvětluje, o co dívky při obřízce přijdou. Podle ní může

<sup>135</sup> WHO. *Eliminating Female Genital Mutilation. An Interagency Statement*, s. 4

<sup>136</sup> UNICEF. *Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change*, 2013

<sup>137</sup> Světová zdravotnická organizace uvádí čtyři typy obřízky: Typ I, klitoridektomie: částečné nebo úplné odstranění poštvěvačku, výjimečně jen jeho předkožky.-Typ II, excize: částečné nebo úplné odstranění poštvěvačku a malých stydkých pysků, jen někdy též odstranění velkých stydkých pysků.-Typ III, infibulace: zúžení poševního otvoru vytvořením kryjícího uzávěru tím, že se nařiznou a přemístí velké nebo malé stydké pysky, někdy doprovázené odstraněním klitorisu.-Typ IV, další: všechny ostatní škodlivé zásahy do ženských pohlavních orgánů propichování, piercing, nařezávání a vyškrabování, rovněž kauterizaci ženských rodidel.

<sup>138</sup> Z důvodů českého jazykového úzusu však bude i nadále používán termín „obřízka“, i když se jedná o termín poněkud zavádějící

<sup>139</sup> WHO. *Eliminating Female Genital Mutilation. An Interagency Statement*

<sup>140</sup> KYATHA, Ruth. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.4

obřízka vést k nepřetržitým bolestivým pocitům, které trvají až do konce života, včetně krvácení a otevírání ran během pohlavního styku nebo při porodu, nepřetržitým infekcím či zanícením jizev. Ženská obřízka vede ke zdravotním následkům, sterilitě, poškození močových cest i dalších orgánů, infekci tetanu. Nese s sebou také zvýšené riziko úmrtnosti dětí i matek a v poslední době také zvýšené riziko nakažení virem HIV. Dívky jsou obřezávány „jako na běžícím pásu“ jedním nástrojem, který není sterilizován. Navíc ženy, které podstoupily obřízku, často trpí odřeninami vagíny, které rovněž zvyšují riziko nakažení virem HIV během sexuálního styku s HIV pozitivním mužem.<sup>141</sup>

Ruth Kyatha jde ještě dále a srovnává obřízku s fyzickým napadením. I když se společnost snaží zmírnit dívčím strach tím, že ji na zákrok připraví, přesto je tato zkušenost pro ni velice traumatickým zážitkem, který poškozují její základní lidské svobody, včetně svobody bránit se napadení cizí osobou.<sup>142</sup>

### Kritika obřízky

Kromě výčtu trestů a pohrom spojených s obřízkou však filozof Mbiti nenabízí uspokojivé vysvětlení PROČ vlastně obřízka vznikla a nekriticky, bez dalšího zkoumání tak přejímá velmi významnou část africké tradice.

Autorka se během svého pětiletého výzkumu v Keni snažila nalézt odpověď proč se tato praxe tak hluboce zakořenila a proč, jak bude uvedeno později, se dokonce stala součástí významného přechodového rituálu, čímž se pevně ukotvila v keňské tradici. V Keni se lze s obřízkou potkat na každém kroku, lidé o ní otevřeně hovoří, kdykoliv jsou dotázáni. Například u Kambů, kteří rovněž praktikují obřízku, lze nalézt rituál, který na sebe bere téměř mystickou podobu:

V buši bude postavena zvláštní chatrč, do níž se uchýlí šaman, který se modlí k předkům. Uvnitř domu se během modliteb promění v nosorožce. Neobřezaným dívkám dají do ruky luk a šíp, aby se „trefily“ do domu, v němž je nosorožec, a ta, která se trefí, bude obřezána.<sup>143</sup>

Samozřejmě, že v samotném závěru je obtížné „netrefit se“ do chýše, a tak skoro všechny dívky jsou nakonec obřezány. Nicméně autorka z vlastního dotazování i pozorování zjistila překvapivou věc – nikdo pořádně nedovedl původ obřízky vysvětlit, ačkoliv je mezitím opředena tolika zvyky, až se z ní stalo něco profánního, bez posvátného, řečeno slovy Eliadeho, i když vlastně to samotné posvátné již od začátku chybělo. Podle Eliadeho jsou tyto rituály důležité samy o sobě, a tíhnutí člověka k nim nazývá „ontologickou žízni“:

Touha náboženského člověka žít v prostoru, který je posvátný, se vskutku rovná touze žít v objektivní skutečnosti, nenechat se paralyzovat nekonečnou relativitou ryze subjektivních zkušeností, žít ve světě, který je skutečný a účinný, a nikoliv v pouhé iluzi. Tento postoj se projevuje na všech úrovních existence náboženského člověka, ale zvláště patrný je na jeho touze pohybovat se v posvěceném světě, tj. v posvátném prostoru.

Ta náboženská potřeba vyjadřuje neuhasitelnou ontologickou žízeň. Náboženský člověk žízni po bytí. Hrůza z „Chaosu“, který obklopuje jeho obydlí, odpovídá jeho hrůze z nicoty.<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Agnes Pareyio, *Tasaru girls rescue center*, Narok, 5.12. 2005

<sup>142</sup> KYATHA, Ruth. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.4

<sup>143</sup> Ngwazi, Kitui. 20.9. 2003 a Anastacia Kithome, Kitui, 20.9. 2003

<sup>144</sup> ELIADE, MIRCEA. *Posvátné a profánní*, s. 7, s. 22 a s.46

Ani v keňské ústní tradici, která byla mezitím přepsána a publikována není možno nalézt odkazy na tuto praxi. Při studiu několika publikací nebylo možno narazit na zmínku o obřízce.<sup>145</sup> Jediná legenda byla zaznamenána u etnické skupiny Nandi:

Prvním mužem, o kterém se říká, že mezi NANDI praktikoval obřízku, byl jistý Kipkenyo, který přišel ze země zvané Do, a který ...se zabydlel v oblasti zvané Kakipoch. Příběh vypráví o tom, že Kipkenyo měl mnoho bratrů a sester, ale všichni z nich zemřeli, jakmile dosáhli pubertálního věku. A tak se Kipkenyo, který měl mezitím mnoho vlastních dětí, rozhodl, že je "změní" v pubertálním věku. Proto je všechny nechal obřezat, a protože žádné z obřezaných dětí nezemřelo, ostatní lidé z etnické skupiny Nandi jeho příklad následovali, a pak se obřízka stala všeobecnou praxí.<sup>146</sup>

Přijatelné vysvětlení nabídla Agnes Pareyio. Podle ní jde o tradici jdoucí zpět několik století a související se stěhováním afrických etnických skupin, kdy muži na delší dobu opouštěli vesnice a vydávali se hledat ještě úrodnější pastviny, zanechávající za sebou ženy i děti. Ve snaze zajistit, aby po návratu domů nenašli nemanželské děti, začali prostřednictvím obřízky snižovat sexuální vnímavost svých žen.<sup>147</sup>

Portugalci objevili obřízku mezi původním obyvatelstvem již v 15. století. Všeobecně se věří, že ženská obřízka se vyvinula v primitivních společnostech, které se snažily o kontrolu sexuálního chování žen. Muži si brzy uvědomili, že musí kontrolovat sexuální chování žen, pokud se ženy měly podřídit morálním, společenským, právním i náboženským omezením, která muži ustanovili, aby uchránili patriarchální strukturu. Postupně se tato praxe stala součástí legend s tím, že už k ní byl přidán prvek religiozity – tj. když nebude prováděna, stihne danou rodinu či klan hněv předků.<sup>148</sup>

Podle keňské organizace FIDA-K existuje několik důvodů pro praktikování ženské obřízky- odstranění citlivých tkání, které vede ke snížení sexuální dráždivosti tak, aby se zachovala věrnost před uzavřením manželství i během jeho trvání. Dalším důvodem je přechodový rituál, identifikace s kulturním dědictvím a také strategie pro propagaci a posílení manželství jako rodinné instituce.<sup>149</sup>

Ruth Kyatha, která pracuje pro mezinárodní organizace v Keni a zabývá se ženskou problematikou, shromáždila ve své seminární práci důvody pro provádění obřízky, které svědčí o tom, že obřízka nemá žádný jednotný filozofický či náboženský podtext. Výčet, který uvedla Kyatha, přejímáme v podrobné formě i s „anatomickými detaily“, abychom doložili nekritický přístup k objasnění původu obřízky:

1. Udržení čistoty (zastánci obřízky argumentují, že výměšky vylučované žlázami v oblasti genitálií zapáchají, jsou nehygienické a činí tak ženské dělo nečistým. Aby se tělo pročistilo, musí se odstranit zevní pohlavní orgány, a tak se zamezí vylučování výměšků. Přesto ale tato praxe vede k zadržování moči a menstruační krve, která zapáchá mnohem více než samotné výměšky. Proto například somálské ženy používají velmi silné parfémy, aby překryly tento zápach).
2. Estetické důvody

---

<sup>145</sup> BARRA, G. *1000 Kikuyu Proverbs*; CHESAINA, C. *Oral Literature of the Kalenjin*; KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*; LIYONG, LO TABAN (ed.) *Popular Culture of East Africa*; MIRUKA, OKUMBA. *Oral Literature of the Luo*; NYAGA, DANIEL. *Customs and Traditions of the Meru* – viz také bibliografie

<sup>146</sup> HOLLIS A.C. , *The Nandi*, s. 99

<sup>147</sup> Agnes Pareyio, *Tasaru girls rescue center* , Narok, 5.12. 2005

<sup>148</sup> KYATHA, RUTH. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.1

<sup>149</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act. Lessons from Samburu and Garissa Districts*, s. 2

Je argumentováno, že předkožka u mužských pohlavních orgánů je odstraňována hlavně z estetických důvodů, a tak klitoris, který je protějškem penisu, by měl být také ze stejného důvodu odstraněn. Některé západoafrické kultury dokonce věří, že ženské pohlavní orgány rostou, podobně jako dítě dorůstá do dospělého.

### 3. Prevence porodu mrtvého dítěte u prvorodičky

Některé komunity věří, že klitoris má moc zabít prvorozené dítě, pokud se jej hlavička dítěte při porodu dotkne. Tento předsudek se vyskytuje především mezi etnickými skupinami v Burkině Faso a v Nigérii a je tak hluboce zakotven, že je nemožné jej vymýtit. U těchto komunit se pak obřízka provádí v šestém měsíci těhotenství, a pokud se tento termín promešká, pak se obřízka provádí při samotném porodu během jeho první fáze, takže mnoho žen trpí dvojnásobnou bolestí.

### 4. Podpora společenské a politické soudržnosti

Obřízkový rituál by měl přinášet společenskou přijatelnost a integritu pro adepty. Děti, které obřízkou neprojdou, jsou vyobcovány. Stařešinové tento zvyk označují za společenské povýšení všech žen.

### 5. Prevence promiskuity a snížení ženské sexuální vnímavosti

6. Zlepšení mužské sexuální výkonnosti i jeho potěšení (panuje přesvědčení, že mužské sexuální potěšení je tím nejdůležitějším a že žena je pouze nástrojem pro poskytnutí tohoto potěšení).

### 7. Důraz na mateřské povinnosti

Odstraněním orgánu, který není důležitý pro početí, znamená, že se ženiny sexuální funkce zredukuje na primární funkci, a tou je mateřství.

### 8. Zachování dobrého zdraví

Spojovat obřízku s léčebnou mocí definitivně hraničí s pověrou, protože zdravotních problémů pramenících z obřízky je mnoho.

### 9. Uchování panenství

Ve společnostech, které si vysoce cení panenství jako dokladu schopnosti být tou pravou manželkou, dívky jsou obřezány, aby se uchovala jejich neposkvřenost, dokud se nevdají. Tímto jsou dívky připraveny o zdravý sexuální vývoj a sexuální potěšení během mládí i dospělosti.

### 10. Podpora plodnosti

Pokud žena není obřezána, věří se, že žlázy v oblasti genitálií produkují výměšky, které zabíjejí sperma v děloze.<sup>150</sup>

## Nejasný původ

Obřízka má ale málo co dělat s náboženstvím, což je důvod často uváděný těmi, kdo ji praktikují, ale má spíše co do činění s politickými, ekonomickými a společenskými tématy, která ovlivňují rozdělení moci.

I když v průběhu staletí obřízka získala silný náboženský a kulturní podtext, argumenty pro obřízku nemají ani logický, ani vědecký podklad. Z tohoto důvodu všechny snahy o její vymýcení musí nezbytně zahrnovat transformaci společenských, náboženských nebo kulturních praktik ve společnostech, které stále praktikují obřízku. Současně je obřízka porušením základních lidských svobod.

Na tento fakt upozorňují badatelé v Africe již hodně dlouho - navzdory tomu, že obřízka je doprovázena velmi dlouhým a propracovaným ceremoniálem a navzdory relativní jednoduchosti, s níž může být obřízka sledována i zaznamenána, není samo o sobě příliš jasné, jaký je vlastně „význam obřízky“, co stojí za všemi těmi rituály. Na druhou stranu s přihlédnutím k rozšíření obřízky a vůbec všech iniciačních ceremonií po celé Africe, a častá podobnost ceremonií na místech, které jsou od sebe vzdáleny tisíce kilometrů, naznačuje, že tento rituál má za sebou dlouhou tradici a ve své současné době je výsledkem dlouhého vývoje. Obřízka tedy nemůže mít jeden význam, ale má jich několik současně. Samotná operace, stejně

---

<sup>150</sup> KYATHA, RUTH. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s. 11 - 15



jako ceremonie, se staly neoddělitelnou jednotkou a lidé již nerozlišují, co je rituál a co je operace, a co za tím vším je.<sup>151</sup>

Van Gennep, který si ve svém kultovním díle „Přechodové rituály“ předsevzal, že se pokusí rituály posoudit komplexně, tj. bez vydělování různých negativních či pozitivních rituálů z určité sekvence, tvrdí, že obřízka rozhodně nemá co do činění s plodností. Ponechává ji v kategorii praktik, které odnětím, useknutím i zmrzačením jakékoliv části těla pro všechny viditelným způsobem mění osobnost jedince:

(Nedomnívám se), že by obřízka souvisela s plozením, a to z několika důvodů – 1. protože věk, kdy se provádí se pohybuje od 7 dnů do 20 let, 2. protože se stejně jako ostatní mrzačení pohlavních orgánů dělá u národů, které neznají fyziologický mechanismus plození dětí, 3. protože by spíše mohla pohlavnímu styku bránit... excize klitoris snižuje pohlavní vzrušivost. Polocivilizované národy vlastně tak daleko nehledaly – prostě řezali do orgánů, které přitahují pohled, protože vyčnívají a jejich histologické ustrojení umožňuje s nimi všelijak nakládat, aniž by se tím poškodil život či činnost jedince. Mrzačený jedinec je vyjímán z obecného lidství rituálem odluky (představa odseknutí, proražení atd.), který ho automaticky připojuje k určité skupině lidí, a jelikož operace zanechává nesmazatelné stopy, toto přijetí je definitivní.<sup>152</sup>

Každopádně keňským ženám je vštěpováno, že potěšení ze sexu náleží pouze mužům, a že pokud žena dává najevo slastné pocity při milování, svědčí to o její nízké morálce. Z tohoto pojetí vychází koncept obřízky, jejímž cílem je snížit ženské libido a minimalizovat sexuální potěšení. Ruth Kyatha shrnuje několik důvodů, proč vlastně žena přistupuje na obřízku:

- a) faktor nevědomosti – ženy si neuvědomují spojitost mezi obřízkou a svými zdravotními problémy. Nedostatečná sexuální výchova mezi muži i mezi ženami způsobuje, že oba dva věří, že sexuální potěšení náleží pouze mužům.
- b) mystické a rituální faktory – obřízka poskytuje spirituální povznesení. Mnoho žen si proto přeje, aby jejich děti podstoupily toto spirituální posvěcení.
- c) umlčení protestu - ženy, která se nepodvolí obřízce, čelí vyhoštění ze společnosti, která je pronásleduje, kamkoliv se hnou.<sup>153</sup>

## Propagátoři obřízky

Ženská obřízka tudíž představuje velmi komplexní společensko-kulturní uspořádání, které odráží ženskou podřízenost v silně patrilineární a patriarchální společnosti. Ženy, které provádějí obřízku, paradoxně samy jsou nejhlasitějšími zastánkyněmi této praxe, a proto neustálé přetrvávání této praxe musí být analyzováno s přihlédnutím k jejich slabší společenské pozici. Ve většině afrických zemí je obřízka prováděna tradičními vykonavateli, což jsou většinou starší ženy.<sup>154</sup>

Podobná fakta byla potvrzena i při interview s ženami v samburské vesnici Nachami:

Samburové považují klitorektomie za přípravu na manželství, a taky věno za obřezanou nevěstu je větší. Ženy v Samburu komunitě jsou vdávány ve věku 9 let, a mnoha z nich se po obřízce vyvinou komplikace při porodu, nebo má poté vážné gynekologické problémy. Některé z nich dokonce zemřou. Přesto

---

<sup>151</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, s.335 - s. 336

<sup>152</sup> VAN GENNEP, ARNOLD. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, s. 73 – 74, s. 88

<sup>153</sup> KYATHA, Ruth. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.15

<sup>154</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 6

obřízka i nadále pokračuje. Snahy o zachování tradičního životního stylu jsou důležitější než hrozba pokuty nebo uvěznění. Neobřezané ženy mají problém najít partnera, a tak navzdory svému vzdělání svolí k obřízce. Pokud žena z etnické skupiny, která většinou neobřezává, se přestěhuje do oblasti, kde se obřízka provádí, většinou je společenským tlakem donucena k obřízce, pokud se chce vdát. I když někteří potenciální ženichové ovšem tak nenaléhají na to, aby dívky byly obřezány, protože to připravuje o sexuální potěšení i je. Dívky se instinktivně brání, úpí při styku bolestí, navíc se skutečně neprokázalo, že by obřízka zajišťovala sto procentní věrnost. Jenže se do věci vkládají náčelníci a snaží se bojovat proti těm, kdo se snaží pomáhat neobřezaným dívkám.<sup>155</sup>

Podle Agnes Pareyio je obřízka ve společnostech tak zakořeněna, že pro mnohé ženy to je způsob života, kterému nemohou uniknout a který také nemohou nepředat svým dcerám. Rodiče ale rozhodují za děti a autorka je na pochybách, zda děti, pokud by se mohly samy rozhodnout, by také volily obřízku. V rámci obřízky je zákrok prováděn na jedné věkově příbuzné skupině, která je pak propojena až do konce života. Toto propojení je učí vybudovat si úzké vztahy i vazby, které jsou pak nezbytné pro přežití etnické skupiny nebo klanu jako celku.

Za praxí obřízky stojí také chudoba, rodiče často potřebují zvýšit cenu nevěsty. Neobřezaná dívka je podle ní u Masajů téměř neprovdatelná, nebo výše věna je příliš malá, a tak na nátlak rodičů dívka podstoupí obřízku.<sup>156</sup>

Je zajímavé, že rituály, které jsou prováděny ve dvacátém století, se jen málo liší od těch, který před sto lety zaznamenal britský antropolog A.C.Hollis, což znamená, že obřízka je tak hluboce zakořeněná, že v neměnné podobě přetrvává po staletí:

Když skupina dívek z jedné oblasti dosáhne věku na vdávání, jejich otcové se rozhodnou pro ně uspořádat zvláštní slavnost spojenou s provedením obřízky. Operace je provedena hodinu po východu slunce. Otcové, strýci z matčiny strany a nejstarší bratři obřadně pomažou mlékem tváře, ňadra a nohy dívek. Jen pár starých žen se může zúčastnit samotného zákroku. Dívka si sedne, další žena ji podepře zezadu, a operátor si sedne před ní. Používá malý nůž, kterým odstraní klitoris. Pokud dívka neprojeví známky bolesti a postaví se po zákroku, zatřese chřestidly svého válečníka, která dostala na dodání odvahy stejně jako jeho válečnický kyj, jde se potkat se svým milencem, který si v nadšení přijde pro zapůjčené věci. Pak si jde odpočinout do matčiny chýše. Pokud se dívka chová zbaběle, jsou válečnickovy věci odhozeny do buše. Po obřízce se může dívka zasnoubit a vdát se. Měsíc po obřízce zůstává v matčině chýši v úplném odloučení, a mezitím se již staví pro ni její nový domov. Po obřízce je jméno změněno naposled, a muži i ženy jsou tímto jménem nazýváni po zbytek života. Obřízce jsou přisuzovány plodné vlastnosti, například obřízku chlapců mohou sledovat neplodné ženy, protože se věří, že díky tomu otěhotní.<sup>157</sup>

### **Zákony proti obřízce nejsou dodržovány**

Mezinárodní organizace odsoudily provádění ženské obřízky v Keni jako porušování základních lidských práv žen a dívek a také překročení mezinárodních konvencí, které Keňa ratifikovala.<sup>158</sup>

I přes viditelné porušování mezinárodních konvencí ratifikovaných Keňou<sup>159</sup> byla domácí politická scéna nejprve pro obřízku. Například první keňský prezident Jomo Kenyatta

<sup>155</sup> Susan Lesarkapo, Lolgerded, 22.2. 2004

<sup>156</sup> Agnes Pareyio, Tasaru girls rescue center , Narok, 5.12. 2005

<sup>157</sup> HOLLIS A.C. , *The Nandi*, s. 57 – 58, s. 67 a s. 69

<sup>158</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 1

<sup>159</sup> Jedná se o úmluvy jako United Nations Declaration on Violence against Women, Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW), Convention on the Rights of the Child (CRC), African

byl velmi silným propagátorem ženské obřízky, kterou využil jako mobilizační prvek pro ochranu kulturních práv Kikujů. Také mnoho poslanců v nezávislé Keni horovalo za zachování obřízky, anebo alespoň proti ní veřejně nevystupovali, aby si zachovali svá křesla.<sup>160</sup>

Mezitím další africké země začaly postupně stavět obřízku mimo zákon.<sup>161</sup> Další keňský prezident Daniel Arap Moi měl na obřízku úplně opačný názor a vydal dva prezidentské dekrety zakazující provádění ženské obřízky a také zakazující vládním klinikám, aby tuto praxi prováděly. Prezident Moi považoval své dva dekrety za základ pro komplexnější legislativu v této otázce. K přijetí přelomového Zákona na ochranu dětí (Children's Act) došlo až v roce 2001 a v roce 2002 byl zákon uveden v platnost.

Tento zákon zakazuje provádění ženské obřízky u dětí. V paragrafu 14 příslušného zákona se výslovně uvádí, že „žádný člověk nesmí vystavit dítě ženské obřízce, předčasnému sňatku nebo dalším kulturním rituálům, zvyklostem či tradičním praktikám, které by mohly mít negativní vliv na život dítěte, na jeho zdraví, sociální blahobyt, důstojnost či psychický vývoj.“ Tresty za porušení tohoto paragrafu jsou ale mírné – uvěznění nepřesahující 12 měsíců, nebo pokuta nepřesahující 50 000 šilinků (což je cca 11 500 Kč), anebo kombinace pokuty i uvěznění. Koncem roku 2011 byl přijat klíčový zákon „Zákaz ženské obřízky“ (Prohibition of Female Genital Mutilation Act), který nyní pokrývá všechny „únikové cesty“ v předchozím právu a definitivně zakázal ženskou obřízku prováděnou na ženě jakéhokoliv věku. Zákon kriminalizuje toho, kdo napomáhá ženské obřízce, nebo kdo napomáhá někomu vycestovat do zahraničí za účelem provedení obřízky, anebo kdo znevýhodňuje ženy, které nepodstoupily obřízku.

FIDA-K však tvrdí, že i když obřízka je postavena mimo zákon, případy zneužití dítěte, včetně vnucené ženské obřízky, jsou hlášeny z různých koutů země. I když postupně je utlumení této praxe hlášeno mezi etnickými skupinami jako Kamba, naopak u Masajů došlo ke zvýšení počtu obřezaných dětí a dívek.<sup>162</sup> Keňa se tak přiřadila k mnoha státům, které tuto praxi zakázaly, nicméně se tato praxe stále provádí v ilegality.

Podle organizace FIDA - K toto vrhá špatné světlo na přijatý zákon a na jeho relevanci i využití v současných podmínkách. Podle FIDA-K lidé v oblastech, kde je prováděna obřízka, mají povědomí o existenci tohoto zákona, ale reagují na něj tím, že provádějí obřízku v utajení, aby se vyhnuli zákonnému postihu. FIDA-K vidí hlavní problém v tom, že klíčová ustanovení tohoto zákona nebyla převedena do konečných a cíleně zaměřených prováděcích plánů a že naplňování zákona brání obavy z porušení kultury, které jsou silnější než strach z postihu, náboženské přesvědčení, a také to, že ti, kdo mají dohlížet nad naplňováním zákona velmi často pracují ruku v ruce s těmi, kdo provádějí obřízku.<sup>163</sup>

FIDA - K dále kritizuje, že exekutiva (soudy, policie, náčelníci) není připravena na provádění tohoto zákona. FIDA také považuje tresty za porušení zákona za mírné a poukazuje také na to, že zjednodušená verze zákona by měla být přeložena do místních jazyků a rozšířena mezi komunitami, které praktikují obřízku.<sup>164</sup>

---

Charter on the Rights and Welfare of the Child z roku 1996, a nověji Protocol to the African Charter on Human and People's Rights on the Rights of the Women in Africa, „Maputo Protocol“ z roku 2003

<sup>160</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 7

<sup>161</sup> Ghanské organizaci Ghanian Association on Women's Welfare (GAWW) se podařilo v roce xxx na základě soustavné kampaně postavit tuto praxi mimo zákon a potrestat provedení obřízky až třemi lety vězení.

<sup>162</sup> Rozhovor Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 17.1. 2005

<sup>163</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. viii

<sup>164</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 3

Martha Karua vyjádřila obavy, že tato stará tradice je tak hluboce zakořeněná, že pokrok bude velmi pomalý. FIDA-K se proto spojila s dalšími organizacemi, aby rozjely národní kampaň, která se týká jak legislativních opatření, tak přesvědčování. FIDA - K se opírá o to, že keňské trestní právo trestá „vážnou újmu na těle“, a usiluje o to, aby ženská obřízka byla interpretována tímto způsobem. V některých případech se to podařilo, ale v mnoha to narazilo na nespolečnost ze strany policie. I když má Karua výhrady k činnosti organizace Maendeleo Ya Wanawake, tato organizace se širokou členskou základnou vykonává zásadně informáční kampaň přímo v regionech.

Martha Karua ovšem tvrdí, že většina, kterých se zákony dotýkají, je si dobře vědoma, co v zákoně je, ale bohužel toto povědomí není převedeno do prováděcích mechanismů. Policie i soudy se zatím zabývaly jen minimem případů, stejně jako Provinční správa zatím moc při provádění tohoto zákona nespolečnila.

Nejdůležitější ze všeho ale je, aby lidé z daných komunit byli přesvědčeni o smysluplnosti tohoto zákona a pomohli jej naplnovat, aby zákon přijali za svůj, jinak nemá smysl. Martha Karua současně lobuje za překlad tohoto klíčového zákona do místních jazyků. Další úpravu, kterou je třeba udělat, je stanovení minimální trestní hranice odpovědnosti pro člověka, který poruší zákon. Podle ní je třeba současně proškolit provinční správu, aby začala dohlížet na důsledné provádění zákona.<sup>165</sup>

Vypadá to, že Keňu čeká dlouhá cesta. Z interview v samburské vesnici vyplynulo, že i když obřízka je nyní ilegální, stále je prováděna. Ustoupilo se od hromadné obřízky pro dívky jedné věkové skupiny se všemi ceremonii a rituály. Obřízka se provádí víceméně potajmu jednotlivými rodinami, které se o tom moc nešíří. Podle samburské informátorky se v tradici pokračuje i kvůli nízké úrovni vzdělání. V některých rodinách dávají přednost dívkám před chlapci a věří, že dívky, které navštěvují školu, jsou promiskuitní dívky volných mravů, a že jedině muži se chovají, jak se patří. Proto samy obřezané ženy vyvíjejí velký nátlak na neobřezané dívky, aby je prostřednictvím obřízky takřkajíc „srovnaly“.<sup>166</sup>

Rok poté, co byla obřízka postavena mimo zákon, jsem provedla osobní pozorování, které svědčí nejen o tom, že obřízka stále probíhá, ale že navíc probíhá veřejně, beze strachu z postihu:

Po jednom interview v samburské vesnici Nachami nedaleko města Archer's Post jsem byla pozvána, abych se následný den zúčastnila ženské obřízky. Je to rok poté, co byl uveden v platnost zákon zakazující dětskou obřízku. Zdálo se, že ve vesnici s tím ale nikdo nedělá žádné tajnosti. Na slavnost byli pozváni lidé z širokého okolí, kteří již nyní v čerstvém, brzkém ránu popíjejí zkvašené pivo zvané *muratina*, jež je přivádí do stavu veselosti. Ve vesnici je plno vystrojených lidí, kteří bubnují, zpívají i tančí. Ve vzduchu je cítit napětí, jiskření, očekávání. Vítá mne hlavní „obřezávačka“, která mi neřekne své jméno, ani když se jí zeptám (zřejmě proto, že může být po přijetí nového zákona potrestána). Říká, že slavnost je malá, po přijetí zákona nemohou otevřeně inzerovat obřízku v celém regionu, a tak dneska budou obřezány jen dvě dívky, desetiletá a čtrnáctiletá, přičemž obvykle je obřezáno cca 10 dívek najednou. Také mi říká, že obřezala snad 200 dívek, a že tímto si v rámci komunity upevnila své postavení. Dívky tu ještě nejsou, hned po svítání šly k řece, stojí po pás ve vodě, přičemž studená voda má působit jako jediné anestetikum a také zabránit nadměrnému krvácení. Stojím na místě, a nemluví, nejsem schopna vstřebat tolik vjemů najednou. Přijela jsem z Nairobi, kde jsem předtím několikrát byla v parlamentu při projednávání zákonů, a snažím se porozumět propasti mezi „legálním“ a „tradičním“. Pro mne jsou zákony svaté a mám strach z možného trestu, pokud je nebudu stoprocentně respektovat. Proto je pro mne ten silný, emotivní (a nelegální) náboj v samburské vesnici něčím, co zatím neumím pochopit. Jdu do auta pro pytlíky s českými skleněnými perličkami, které jsem přivezla z Jablonce.<sup>167</sup>

<sup>165</sup> Rozhovor Martha Karua, Nairobi, 3.4. 2005

<sup>166</sup> Nantito Kipeen, Kajiado, 19.12.2004

<sup>167</sup> Perličky začali do Keni dovážet misionáři již před sto lety a mezitím se plně integrovaly do kultur pasteveckých etnických skupin jako Masajové nebo Samburové. Ženy vyrábějí náhrdelníky, pásy, náramky i čelenky. Podle

Nesu je rodičům obřezaných dívek, chci se s nimi dát do řeči a zeptat se, proč nechali své dcery obřezat. Jenže vrchní obřezávačka, která má celou slavnost pod kontrolou, zahlédne dárky, zřejmě je chce taky, a tak mne vtahuje do své chýše. Otevírá starou velkou plechovku od oleje, v níž má své „nádobičko“ – střepy, ostré kameny, tupý nůž, to všechno v minulosti používala a schovává si to, protože jsou smáčeny krví, a mohou posloužit někomu jako amulety. V tu chvíli jsme bez překladatele, a když vidí můj vyděšený pohled, vytáhne ještě krabičku. Její pohled říká, že se nemám čeho bát, protože dnes bude řezat žiletkami. Beru krabičku do ruky, ale není v ní ani jedna nová žiletka, všechny jsou použité a zarezlé, opět se stopami po krvi. Mezitím vesnice propuká v jásot, a tak jdeme ven. Obě dívky přicházejí od řeky, kde je mezitím slavnostně vystrojili. Mají hlavy potřené červenou hlinkou a kolem ramen kožený plášť. Ta mladší je ještě dítě, její oči jsou rozšířené a vyplašeně kmitají kolem, jako oči štvané laně. Třese se a ze všech sil se snaží zachovat klid. Ta starší je klidnější a očima někoho hledá, konečně její pohled spočine na válečníkovi - *moranovi*, který jí povzbudivě mává. Tato dívka má s největší pravděpodobností za sebou nesčetné sexuální zkušenosti s tímto *moranem*, protože vztah dívek s *morany* je v masajské společnosti tolerován, jen při něm nesmí dívka otěhotnět. Všichni o jejich vztahu vědí, a pokud bude dívka dneska statečná, padne odlesk její statečnosti i na *morana*, který jí pak dá nějaké dárky.

Teď to vypadá, že se nic neděje, slavnost má hluché místo, ostatně jako všechny slavnosti. Nejsou graduující, vypointované, stejné motivy se opakují pořád dokola, a pro člověka, který za nimi nevidí žádný hlubší význam, mohou být až únavné. Spolu s překladatelem se vypravuji ke starší protagonistce. Jmenuje se Esiankiki, což znamená „dívka“. Ptám se jí, proč jde na operaci. Odpovídá, že se to musí, protože se stejně dělá všude. Matka jí řekla, že je to ta nejpřirozenější věc na světě. Matka jí také řekla, že to bude bolet, při obřízce, i po ní, ale taky jí řekla, že tato bolest ji má připravit na bolest, která jí ještě v životě čeká, a že ji čeká hodně bolesti. Když jí říkám, že jsou části světa, kde se obřízka neprovádí, nemůže tomu uvěřit a odvrací se ode mne, ne, dneska opravdu není ta správná chvíle se rozrušovat pochybnostmi. Asi po dvou hodinách konečně jde do chýše na samotnou obřízku. Vrchní obřezávačka mi k mému překvapení dovoluje, abych se operace zúčastnila, zřejmě proto, že ještě nedostala svůj dárek. Jen překladatel musí zůstat venku.

Uvnitř chýše je asi šest žen. Dvě stojí za dívkou a podpírají ji, respektive ji natahují jako na skřípci, a další dvě jí drží nohy daleko od sebe, každá za jednu nohu. Manipulace žen s dívkou je neurvalá a drsná, jejich pokyny úsečné, zřejmě, aby se zamezilo jakýmkoli úvahám a aby se nedalo couvnout. Mohu si stoupnout za dvě ženy, které drží dívčiny ruce. Přichází vrchní obřezávačka, vítězně na mne zachřestí krabičkou, vytáhne použitou žiletku a pustí se do díla. Dívka se dívá vzhůru a v koutcích očí se jí hromadí slzy. Jedna z žen je rychle setře, aby to nikdo neviděl a nemohl později dívku obvinít ze zbabělosti. Myslela jsem si, že obřezávačka zvládne úkol jedním rychlým řezem, ale celé to trvá asi deset předlouhých minut... Vyjdu pak ven na vzduch, a vidím rodiče v čilém rozhovoru s asi padesátiletým mužem. Překladatel si něco rychle ověří a řekne mi, že je to ženich nevěsty. Obřízka byla poslední překážkou ke svatbě a on nyní přišel na slavnost vyjednávat věno.<sup>168</sup>

## Odpor ke změnám

Na celé věci je překvapující jednotný odpor všech zúčastněných k zákonu na ochranu dětí - rodičů dětí i dívek, tradičních vůdců a paradoxně i exekutivy. Ten lze vysvětlit jen tak, že za prováděním obřízky stojí ekonomické důvody, na nichž je vystavěna patriarchální rodina.

Podle Ruth Kyatha si otec potřeboval být jist otcovstvím dítěte kvůli dědictví a pokračováním rodu. Muž simultánně vybudoval systém morálních a náboženských hodnot, stejně jako právní

---

kombinace barev i vzorů fungují tyto ozdoby jako „občanský průkaz“ – dívky jsou považovány za stydlivé někomu něco vysvětlovat, a tak náhodný kolemjdoucí z jejich ozdob vyčte, odkud pocházejí, zda jsou svobodné, vdané apod. České perličky jsou vzácné, neprodávají se po kilech, ale navlékají se na nit' a pak se prodávají po metrech. Jsou velmi oblíbené, protože na rozdíl od umělých čínských, jež nyní zaplavují africký trh, mají dlouhou trvanlivost, pravidelný tvar a také větší otvor pro navlékání, takže jejich zásoba otevírá dveře k informatorkám z pasteveckých komunit.

<sup>168</sup> Osobní pozorování, vesnice Nachami, 5.5. 2003

system, který mu umožnil ochránit a zachovat jeho ekonomické zájmy. Pak tento systém vnutil ženám. Když muž začal budovat svou patriarchální společnost, začal ženy sexuálně utlačovat. V dřívějších dobách mohla mít žena tolik sexuálních partnerů, kolik se jí zmanulo, ale muž zjistil, že nemůže prokázat své otcovství do té doby, dokud neuvalí na ženy monogamii. Tento krok nečinil proto, že by pak dvojnásobně miloval své děti, ale učinil tak z ekonomických důvodů a z důvodů dědictví. A tak si muž užívá v polygynních svazcích, zatímco ženě uvázal pás cudnosti a uvalil na ni povinnost obřízky.<sup>169</sup>

Není ovšem vůbec jisté, že obřízka je tím pravým nástrojem pro potlačení promiskuity. Život svobodných, vyzrálých a inteligentních žen se netočí kolem sexu, který u nich zůstává v přijatelných mezích. Naopak ženy i dívky, které žijí v nevědomosti, potlačení, strachu a jsou vystaveny různým omezením, úlohu sexu přeceňují, a vlastně nemyslí na nic jiného. Nevědomost a potlačení ze společnosti promiskuitu neodstraní.

Kyatha se zamýšlí také nad tím, že africké ženy byly po dlouhou dobu vystaveny manipulaci. Tradiční patrilineární společnosti přiřazují ženám podřadnou roli, a ženy cítí, že nemají sílu se vzepřít diktátům dané komunity, i když má na ně škodlivý vliv. Některé ženy jdou ještě dále a v podpoře tohoto diktátu organizují skupiny, které trestají všechny nepřizpůsobivé ženy a vedou nenávistnou kampaň vůči pasivním pozorovatelkám. A nakonec jestliže matky uznávají ekonomické, společenské a kulturní výhody plynoucí z obřízky, nikdo je nepřesvědčí, aby totéž nepraktikovaly na svých dcerách. Kyatha jde ovšem ve svých úvahách ještě dále a dotýká se samotné dřeně problému – pokud principem náboženství je pravda, rovnost, spravedlnost, láska, zdraví, plnohodnotný život pro všechny lidi, ať muže nebo ženu, tak obřízka nemůže být náboženstvím!<sup>170</sup>

Při dalším interview kikujská informátorka sama připustila, že je definitivně něco prohnitého v systému, který vnucuje moralitu ženské populaci, zatímco pro muže není morálka podstatná. „To je vlastně důvod obřízky – že člověk nemá žádné potěšení. Pokud někdy něco žena cítí, nesmí to dát najevo, protože by to znamenalo, že měla nějakou předchozí zkušenost, což znamená, že je nemorální žena. A tak i když žena něco prožívá, snaží se to potlačit.“<sup>171</sup>

Již bylo zmíněno, že samotné ženy se buď paradoxně stávají nejhrošlivějšími zastánkyněmi této praxe, anebo ji naopak přijímají, protože nemají sílu se vzepřít socio-ekonomickým poměrům v zemi. Ruth Kyatha ve své práci dokumentuje postoj mužů, kteří někdy dokonce sami říkají, že ženy to takhle chtějí, a oni sami kývnou na obřízku, aby svou ženu doma potěšili. Podle Kyatha ale toto vyjádření není upřímné, protože ti sami muži požadují, aby jejich nevěsta byla panna. Kyatha je toho názoru, že změna, která musí zahrnovat změnu postojů, bude trvat dlouho, ale vytrvalost a výchova žen způsobí, že změna bude nevyhnutelná.<sup>172</sup>

Rovněž FIDA-K ve svém průzkumu mezi Sambury ukazuje, že mladí muži si odmítají brát neobřezané dívky (7.5%) a stále najdou dívky, které reagují na toto jejich přání (1,5%).<sup>173</sup> Také americká feministka Fran Hoskenová, která bojuje proti obřízce, poukazuje na to, že ženy provádějí ženské obřízky, protože jsou za to poměrně dobře zaplacené, je to jedno z mála placených zaměstnání v Africe. Muži proto často prohlašují, že oni s obřízkou nemají nic společného – jistě, nemají co do činění se samotnou operací. Ale oni o obřízce rozhodují, stejně jako o ostatních důležitých rodinných záležitostech. Pokud zítra afričtí muži veřejně prohlásí, že si nevezmou obřezané dívky, obřízka okamžitě skončí. Jenže to oni neudělají.<sup>174</sup>

<sup>169</sup> KYATHA, RUTH. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.16

<sup>170</sup> KYATHA, RUTH. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.19 a s. 21

<sup>171</sup> Mary Wanjiru, Kiambu, 11.1. 2003

<sup>172</sup> KYATHA, Ruth. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s.4

<sup>173</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 13

<sup>174</sup> HOSKEN.FRAN. *Stop Female Genital Mutilation. Women Speak, Facts and Actions.*, s. 3 a s.47

Motiv trestu a kletby postihující celou komunitu je také velmi silný. Obřízka je dříve prezentována jako součást tradice, která musí pokračovat. Je jí dána pouze jedna volba, buď poslušnost nebo ostrakismus, což je v podstatě žádná volba.<sup>175</sup> Dívky, které odmítnou obřízku, jsou vystaveny velkému společenskému tlaku, a je jim dáváno za vinu jakékoliv neštěstí, které se v komunitě přihodí, protože svým odmítnutím seslaly na ostatní lidi kletbu předků, jak se to děje například u etnické skupiny Kuria:

Před obřízkou spadají dívky pod autoritu rodičů, nemohou se vdávat, mít děti a ani by neměly mít sexuální styk. Jedním z nejhorších přestupků je početí před obřízkou, taková dívka je pak považována za rituálně nečistou a vzbuzuje u ostatních takovou nelibost, že se musí vystěhovat z provincie. Pokud ji komunita přece jen vezme na milost, je jí její prohřešek neustále připomínán a je vyloučena ze společenského života – nesmí se například účastnit shromáždění. Je to dáno tím, že tradiční kultura Kuriů je založena na podřízení se určitému vzorci. Vzorec se týká chování nebo oblékání nebo slavností a od každého člověka se očekává, že se podřídí, jinak na něj budou uvaleny nejrůznější sankce.

Provádění přechodových rituálů tvoří základní chartu společenského života Kuriů. Odmítnutí nebo nezdár při provádění rituálů mají za následek porušení této charty, což je potrestáno těmi největšími sankcemi, kdy provinilec může být odsouzen nebo dokonce vyhnán z komunity. Tento princip podřízenosti ale přispívá k jednoduše dané kultury. Člověk, který se odmítne podříditi, může přivolat neštěstí nejen sám na sebe, ale na celou komunitu.<sup>176</sup>

Proto je třeba při strategii, jak naložit s obřízkou, jít dvěma cestami - nejprve zajistit důsledné provádění zákonů. Dále je třeba se soustředit na odstranění kulturních bariér, které jsou hluboce zakotveny v myšlenkách, přesvědčeních, názorech a akcích u příslušníků etnických skupin provádějících obřízku. Celá věc se ještě komplikuje tím, že u Kikujů, Masajů i Samburů byla obřízka sjednocujícím symbolem odporu proti evropským kolonialistům, kteří byli obviněni, že porušují nejposvátnější africké tradice, a to do určité míry omezuje zapojení mezinárodních organizací.

Nevládní hnutí proti obřízce však sílí<sup>177</sup> a je podporováno řadou mezinárodních donorů.<sup>178</sup> Patří mezi ně již zmíněný projekt Agnes Pareyio, která vede v Naroku útočiště pro masajské dívky „Tasaru girl rescue center“. Je určeno dívkám, jež se vzeprou obřízce a nemají jinou možnost než utéci z domova. Pareyio je praktická žena, která se stále obléká do tradičního masajského oblečení. K projektu se dostala v rámci svého předchozího působení, kdy se setkávala s velmi smutnými případy masajských dívek, jež byly nuceny podstoupit obřízku.<sup>179</sup>

Další nevládní organizace v Keni, jako je „*Alternative Rite of Passage*“ (ARP) a „*Intergenerational dialogue*“ (IGD), přicházejí s alternativními iniciativami na potlačení ženské obřízky. Tyto iniciativy zahrnují:

---

<sup>175</sup> KYATHA, RUTH. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*, s. 2

<sup>176</sup> RUEL, MALCOLM. *The Social Organization of the Kuria*, s. 119 a s. 154

<sup>177</sup> Organizace, které se snaží v Keni vymýtit ženskou obřízku, zahrnují kromě organizací zmíněných v textu také World Vision, National Council of Women in Kenya, Womankind, Action Aid Kenya, Association of Media Women in Kenya, Girl Child Network, Council of Imams a Preachers of Kenya.

<sup>178</sup> Kampaň proti obřízce je také sponzorována řadou mezinárodních donorů i organizací, včetně UNICEF, UNFPA, UNHCR, GTZ, CCM, CARE, ADRA.

<sup>179</sup> Osmapadesátiletá Pareyio je vdaná a je matkou 4 dětí. Nejprve působila jako nekvalifikovaná učitelka, pak působila v radě *Narok County Council* a poté pracovala pro *Maendeleo Ya Wanawake* jako oblastní koordinátor pro potírání škodlivých praktik, jako je ženská obřízka. Právě při této činnosti se potkávala s dívkami, které utekly od rodin, které je chtěly obřezat a potřebovaly útočiště, kam by se uchýlily, zatímco Pareyio bude hovořit s rodiči a snažit se je odradit. Svépomocně začala ubytovávat dívky, kde se dalo, až ji jednou navštívila Eva Enslerová, autorka světoznámé divadelní hry „*Vagina Monologues*“, a tu její činnost tak zaujala, že se rozhodla podpořit založení centra.

1. Útočiště pro dívky – v oblastech jako West Pokot a Narok byla vytvořena útočiště pro dívky odmítající obřízku, které buď utekly, nebo byly zachráněny. Dívky mají současně možnost navštěvovat školu.
2. Konference zaměřené na náboženský dialog – tyto konference jsou pořádány hlavně v muslimských částech Keni a mají vyvrátit mýtus, že ženská obřízka je praxe požadovaná islámem.
3. Vzdělání – vzdělávací programy v dotčených komunitách. Mnoho „obřezávačů“ (circumcisers) přestalo po této kampani s prováděním praxe, ale na druhou stranu kampaň vedla k „medializaci“ obřízky, což je v rozporu s postojem WHO.
4. Alternativní přechodové rituály – FIDA-K navrhuje zachovat symbolický komponent, který označuje přechod dívky z dětství do dospělosti, ovšem bez toho, že by došlo k poškození nebo zranění jejich těl. Tyto rituály probíhají u Masajů a dále u etnických skupin Meru, Kamba a také Kisii.
5. Mezigenerační dialog – dialogy mezi starší a mladší generací na témata, která mají dopad na život komunit, včetně provádění ženské obřízky.<sup>180</sup>

Programu alternativního rituálu se ujala *Maendeleo Ya Wanawake* a také organizace *Program for Appropriate Technology in Health* (PATH), které jej poprvé provedly v roce 1996 a s úspěchem v něm pokračují dodnes:

Alternativní rituál již nezahrnuje vlastní zákrok, ale zachovává tradiční komponenty obřízky, jako jsou vzdělávání dívek ohledně rodičovské výchovy a role žen, výměna dárek, konzumace dobrého jídla, a hlavně veřejné oznámení vedoucí k uznání celou komunitou. Charakteristika rodin, které se účastní alternativního rituálu je následující: rodiny, které se rozhodly, že jejich dcery se zúčastní alternativního rituálu, jsou vzdělanější, nejsou příliš křesťansky založené, nejsou to dělníci ani rolníci, mají spíše vyšší společensko-ekonomický status, mají doma ženu s pozitivním genderovým přístupem, jsou proti tomu, aby jejich dcery podstoupily operaci, a vyjadřují lítost těm, které byly již obřezané. Program alternativního rituálu sestává ze tří fází – nejprve je to informační kampaň a nábor dívek, dále veřejný rituál obsahující vzdělávací prvek, a nakonec veřejná slavnost, kde jsou dívky „iniciovány“.

V rámci alternativního rituálu se také napodobuje praxe „odloučení“ bezprostředně po obřízce, kdy příbuzná dívky (většinou teta) dívky zasvěcuje do rodinného života. Dívky tak na několik dní opouštějí komunitu a MYWO je ubytuje v hotelu, ve škole nebo v komunitní hale a tam je školí. Předstupují před ně rodiče dívek z dané komunity, z nichž se mezitím stali školitelé. Vše má opět nápodobu klasiky – místo „školících materiálů“ dívky obdrží „slova moudrosti“. Mezi témata, o nichž „slova moudrosti“ hovoří, patří: komunikace mezi lidmi, rozhodování, otěhotnění a průběh těhotenství, sexuálně přenosné nemoci a nakažení virem HIV/AIDS, námluvy a svatba, posílení vlivu žen i mužů. Také veřejná slavnost napodobuje klasickou obřízkovou slavnost – s hostinou, tradičními zpěvy i tanci, předáváním dárek, veřejnými sliby dívek, že nebyly obřezány a že se nenechají obřezat. Během slavnosti i jejich otcové, matky nebo komunitní vůdci veřejně slibují, že se zasadí o zákaz klasické obřízky.<sup>181</sup>

Podle Agnes Pareiyo není třeba tradici zavrhnout jako takovou, ale dobré komponenty je třeba zachovat: „Naše kultura je dobrá, ale některé její části nám škodí. Neříkám, abychom se odvrátili od naší kultury, ale od její malé části, jako je operace.“<sup>182</sup>

Navržená strategie – zamezit operacím, ale zachovat rituál jako takový – se zdá být účinná a dlouhodobá. Potenciál ke změně je však v samotných ženách. Hoskenová se domnívá, že z pohledu mezinárodního ženského hnutí je třeba projevit africkým ženám solidaritu a

<sup>180</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR, GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act*, s. 55

<sup>181</sup> CHEGE, JANE., ASKEW, JAN., LIKU JENNIFER. *An Assessment of the Alternative Rites Approach for Encouraging Abandonment of Female Genital Mutilation in Kenya*, s. i

<sup>182</sup> Agnes Pareiyo, Tasaru girls rescue center, Narok, 5.12. 2005



podporu: „Pokud některé z nás nejsou svobodné, žádná z nás není svobodná“. Nicméně změna musí být vedena ze samotné Afriky africkými ženami.<sup>183</sup>

V současné době se obraně obřizky stále věnuje mnoho energie, i když tato praxe nejenže činí ženy podřízenými, ale současně jim i ubližuje. Pokud stejná energie bude nasměrována proti praxi samotné, ke změně dojde mnohem dříve.

## DĚTSKÉ SVAZKY

### Dívka je věc, kterou lze směnit

Současná podoba dětských svazků, která má doslova vražedný dopad na mladé dívky, vychází z historického kontextu „raných svazků“, které byly (a jsou) v africké kultuře běžným jevem. Historické zkušenosti ukazují, že muž (chlapec) z nich vždy jen těžil, zatímco dívka přišla o mnoho, jak dokládá například Wagner:

Manželství pro mladíka znamená postupný růst jeho postavení, není to pro něj žádná velká zátěž. Naopak to znamená získání pomocné síly do domácnosti, pro něj i pro jeho matku. Mladík, který se ožení, se rovněž nevzdává svého privilegia udržovat volné sexuální vztahy s jinými ženami, nebo navštěvovat chýše neprovdaných dívek. Je sice pravda, že toto privilegium je omezoováno žárlivostí jeho manželky, zvláště první roky po svatbě. Jak ale žena stárne a její domácí povinnosti se úměrně zvyšují s rozšiřující se rodinou, tak se k manželovým aférám staví stále příznivěji, v naději, že jedna z nich povede k tomu, že si přivede další manželku jako pomoc do domácnosti.

Naproti tomu mladá dívka musí opustit svou rodnou vesnici a připojit se ke skupině cizích lidí, kteří na ni budou mít bezpočetné požadavky a kteří budou neustále kritizovat její chování v roli manželky. První dva roky po svatbě se stále musí podřizovat autoritě své tchýně, anebo autoritě první manželky, pokud je několikátou v pořadí. Dají jí ty nejtěžší a nejnepříjemnější úkoly, jako donášet otop či vodu, nebo drtit zrno či uklízet celou usedlost. Pokud se přece jen vdala z lásky, pak její první roky budou příjemnější, a bude se cítit v manželově rodině jako další dcera. Pro dívku znamená manželství naprostý přechod od volných promiskuitních svazků k velmi ostře sledované manželské počestnosti. Proto pokud ji vdali proti její vůli, její život se stane mizérií. Právě proto jsou útěky mladých dívek zpět k rodičům tak časté, a právě proto iniciativa vedoucí k rozdělení svazku častěji pochází od žen. V některých případech dívky raději volí život v chudobě a ve společenském opovržení, nebo se uchylují k sebevraždám.<sup>184</sup>

Jenže muž v roli manžela trápení své ženy nebere v úvahu, a v brzké době připraví stejnou past na svou dceru, a taky na svou budoucí nevěstu - dceru někoho jiného, jak opět dokládá Wagner: „Pokud je prvorozenou dívka, otec se jí snaží co nejdříve provdat, aby si mohl za věno pořídit další (mladou) manželku. Bude velmi tlačit na to, aby se jeho dcera provdala v raném věku, aby mohl získat pár let k dobru, během nichž znovu zkonsoliduje své stádo dobytka potřebné pro věno dalšího syna v pořadí. Tlak na dívku, aby se provdala ještě jako dítě, vyvíjejí i její bratři, kteří si od tohoto sňatku slibují další kusy dobytka na svou vlastní svatbu.“<sup>185</sup>

Mladé dívky, kterým je násilně přetrženo dětství, ale nejsou jediné, které jsou z tohoto vývoje nešťastné. Logicky, pokud ve společnosti fungují starší muži, kteří si neustále berou mladé dívky za manželky, pak se na mladé muže nedostává partnerek v odpovídajícím věku. Tlaky uvnitř společnosti se zvyšují, a to i přesto, že africká společnost je tolerantní k věkovým rozdílům mezi manželi. Ovšem pokud se otcové mohou rozhodnout, komu vyvdají svou dceru,

---

<sup>183</sup> HOSKEN.FRAN. *Stop Female Genital Mutilation. Women Speak, Facts and Actions.*, s. 9

<sup>184</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, s. 378 - 390

<sup>185</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, s. 382

pak většinou zvolí svého vrstevníka, který má již několik žen. Jednak se všeobecně ví, jak s ženami zachází, zda je bije apod., a jednak je jeho vrstevník společensky i ekonomicky zaveden, a tak má stoprocentní jistotu, že věno bude zapláceno.

Zatímco Wagner prováděl svůj výzkum před šedesáti lety, mezi keňskými pastorálními komunitami tento zvyk stále přetrvává a je varovným svědectvím, že dívka stále je „věcí“ či „majetkem“, který se může směnit za dobytek nebo dát v zástavu:

Dětské svatby byly v minulosti časté pro chlapce a dívky, kteří ještě nepodstoupili obřízku. V současnosti jsou vzácné, ale existují. Když muž měl spoustu dobytka, ale nechtěl už si brát sám žádnou další ženu, mohl tento dobytek využít pro to, aby získal ženu pro svého ještě neobřezaného syna. Tato žena mezitím žila se svým společníkem, než syn dospěl. Pak se syn mohl rozhodnout, zda si vezme ještě jinou ženu a povolí této předchozí ženě dál žít se svým společníkem, anebo zda tuto ženu pojme zcela jako svou manželku.

Někdy žena naopak sloužila jako zástava. Když jejího otce postihly těžké časy a měl dceru, která ale byla příliš mladá na obřízku nebo manželství, pak ji mohl předběžně přislíbit bohatému muži, za dobytek, který byl poskytnutý okamžitě. Později, když dívka dospěla, tak si ji mohl vzít syn bohatého muže, anebo mohl být svatební závazek zrušen, ovšem za podmínky vrácení dobytka. Dalším typem svatby bylo „zavazování“ – když dcera přítele je již obřezaná, ale ještě není zralá na manželství, pak muž, jehož syn by si ji rád vzal, pošle dobytek, obvykle pět kusů, svému příteli. Tyto kusy dobytka slouží k „uvázání“ dívky. Nikdo pak nesmí přijít a diskutovat o svatbě této již zadané dívky.<sup>186</sup>

V případě dětských sňatků se pak používají slova jako „rezervace dívky“: „Manžel oslovil mou matku, když jsem stále ještě byla dítě a zarezervoval si mne. Než přišla řada na mne, vzal si další dvě ženy.“<sup>187</sup> Podle Masajky Esther Olego dívky žádnou volbu neměly: „Někteří z nich si zamluvili nevěstu z určitých rodin, ještě předtím, než se dívka narodila. Její matka se o ni starala jen do věku, než byla zralá na manželství, což bylo kolem jejich dvanácti let.“<sup>188</sup>

### **Současné dětské sňatky jsou vraždou**

Koncept zaslíbení dcery budoucímu nápadníkovi, který si ji „rezervoval“, nyní dostává nové dimenze, a to kvůli šíření viru HIV/AIDS. Z médií i běžného života jsou známy případy tzv. fenoménu *sugar daddy* – neboli starší muž, který si něco začne se školačkou. Kromě obvyklých důvodů, které starší muže přitahují k nezletilým dívkám (mládí, nevinnost, jejich podřízení se autoritě), k nim v současné době epidemie přibyl i další: starší muži, i když v sobě nenosí virus HIV, se zaměřují na dívky, které jsou panny, aby měli jistotu, že nejsou nakažené. Co je však více než varovné, je předsudek, který se rychle rozšířil po celé subsaharské Africe: muže, který onemocněl virem HIV/AIDS, vyléčí sex s pannou.<sup>189</sup>

Tento zvyk má i v současné době ekonomické opodstatnění, protože rodiče často staršímu muži svou dceru nabídnou výměnou za občasnou finanční výpomoc. Částky nejsou vysoké. Z hovorů, které jsem zaznamenala v hlavním městě, vyplynulo, že rodičům postačí jeden větší nákup týdně jako kompenzace za dceru. Doufají, že jejich dcera si povede dobře, a jednoho dne se stane další manželkou dobře situovaného muže. Jenže dívky, anebo spíše ještě děti, okamžitě opouštějí školu a přicházejí o právo na vzdělání, stejně jako o právo vybrat si manžela. Nejtragičtější však na tom je, že tento zvyk se prakticky rovná vraždě mladých dívek, které se od muže nakazí virem HIV/AIDS.

Martha Karua dokládá, že praxe dětských sňatků přispěla k tomu, že skupiny, které donedávna nebyly rizikové z hlediska nakažení virem HIV, se nyní ocitly mezi rizikovými.

<sup>186</sup> Mary Wanjiru, Kiambu, 11.1. 2003

<sup>187</sup> Rozhovor Kasia Maweu, Machakos, 27.9.2003

<sup>188</sup> Rozhovor Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>189</sup> Jane Kiragu, FIDA- K, Nairobi, 16.5. 2005

Ve věkové skupině dívek a mladých žen mezi 15 až 24 lety byl zaznamenána dvojnásobně vyšší míra infekce než ve stejné věkové skupině mužů. Podle ní je třeba začít aktivně chránit zájmy mladých dívek jako v sousední Ugandě, kde už vláda s ochranou začíná. Dala pravomoci venkovským radám, aby přijaly opatření zabráňující předmanželskému pohlavnímu styku, sexuálnímu zneužití dětí a přístupu dětí k alkoholu. Ugandská armáda vytvořila nový kodex chování pro své vojáky, zakazující pohlavní styk se svobodnými dívkami.<sup>190</sup>

---

<sup>190</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 3.4.2005

## 5. MANŽELKA

V posledním desetiletí, mnoho let poté, co africké země získaly nezávislost a přijaly mnoho nových zákonů, a státy se otevřely vlivům globalizace, africká žena zjistila, že její postavení se příliš nezměnilo. I když je vdaná, její muž se může bez potíží oženit s dalšími ženami a dokonce ji vyhodit ze společného domova, pokud si to usmyslí. Pokud není vdaná, její nemanželské dítě nemůže být podporováno údajným otcem. Také bez manželova souhlasu ani nezíská půjčku v bance.

Manželství uzavřená podle tradičního práva existují vedle manželství uzavřených podle civilních zákonů. Rozpor mezi těmito dvěma systémy přináší řadu konfliktů. Co se týče právní podpory, hromadí se případy, kdy ženy se neúspěšně soudí o dědictví, svěřeni dětí do péče či o rozdělení majetku po rozvodu. Navíc v březnu roku 2014 keňský parlament přijal zákon, který mužům umožní oženit se s více ženami. Nebude k tomu navíc potřebovat souhlas původní manželky. Poslanci tím formalizovali zvykové právo, v rámci něhož mnohoženství v Keni běžně funguje. Keňané tak oficiálně mohou mít neomezený počet manželek. Podle původního návrhu předloženého skupinou poslankyň měla mít v případě dalších sňatků první manželka právo veta. Ovšem poslanci, kteří mají v parlamentu většinu, prosadili vypuštění tohoto ustanovení. A tak v současné době setrvává žena v tradiční roli manželky, kterou si nelze představit jinak než v kontextu polygamních svazků, jež jen upevňují její podřízenou roli.<sup>191</sup> Africká manželství jsou většinou polygamní (88%), což připadalo lidem z evropských zemí, kde je jednoženství jedinou možnou formou manželství až nemravné. Avšak ve světovém měřítku jsou výjimečná naopak manželství monogamní, zavírá je pouze jedna pětina, kdežto čtyři pětiny populací, včetně Afričanů, uzavírají manželství polygamní.<sup>192</sup> Polygamie je ve městech na ústupu, i když bude trvat ještě dlouho, než úplně zmizí. Ve městech se polygamní svazek prodrazí, zvláště kvůli nákladům na bydlení a jídlo. Je také těžší najít dům, který by každé ženě zajistil oddělené bydlení.

V této části doktorské práce čerpám ve velké míře z terénního výzkumu, který probíhal jak na venkově, tak ve městech, kde jsem se zaměřila na přežívání institutu polygamie, jeho příčiny, výhody i nevýhody. Co bylo pro mne na všech rozhovorech zarážející, bylo neustále

---

<sup>191</sup>Srovnej s: Žena v tradiční roli cítí nespokojenost, ale přitom přijímá mužský pohled na ženy. V tom případě doufá, že bude šťastná, když splní co nejlépe všechny požadavky, které se na ni kladou. To ovšem nejlépe funguje, když žena dokáže manipulovat s mužem a pro-mužský model přijímá jen naoko. Z toho pak vzniká dojem, že ženy jsou od přírody lstivé. V takových vztazích však není místo pro otevřenost a vzájemné porozumění. Horší je, když žena skutečně přijme „pro-mužský“ model za svůj a věří, že ji muž učiní šťastnou. Pak je často velmi bolestně zklamána. Do této kategorie spadají všechny hysterické manželky, které od muže očekávají všechny ty úžasné patriarchální kvality. Součástí životní moudrosti žen je, že musí v mužích neustále žít jejich ješitnost, nenápadně je chválit, dávat jim najevo, jak jsou báječní, úspěšní a schopní. Naopak pokud žena bez používání „ženské taktiky“ prosazuje své vlastní cíle, zájmy, schopnosti, často se to považuje za snahu napodobovat muže nebo na ně útočit. ..I u nás je běžné, že se žena vzdá své pracovní dráhy, zajímavé práce, svých osobních cílů ve prospěch muže a rodiny a považuje se to za něco veskrze pozitivního. Na oplátku pak taková žena ovládá svého muže a ve skutečnosti panuje v rodině ona. Ale nemusí této hře oba zúčastnění obětovat příliš mnoho? Od žen se zkrátka čeká, že budou transformovat své potřeby, jako by jejich potřeby byly identické s potřebami mužů a dětí. Má jim to přinášet pocit uspokojení prostřednictvím muže a dětí. Pak ale také dochází k přenášení vlastních konfliktů a nevyjádřených potlačených potřeb především na děti. “ Viz HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné*, s. 51

<sup>192</sup> HEROLDOVÁ – ŠTŮVÍČKOVÁ, VĚRA., HEROLD. ERICH. *Africké lásky, africká manželství: v životě a v zrcadle afrického umění*, s. 5-6

přítomné polygamní smýšlení keňského muže, které se pak realizovalo v mnoha odlišných svazcích. Někdy se zdálo, jako by polygamie byla něco jako součást DNA afrického muže. Když se zrovna nevěnuje některé ze svých manželky, tak tráví noci mimo domov, s největší pravděpodobností s jinou ženou, o které přemýšlí, že by si ji vzal. Někdy může dokonce vychovávat děti mimo manželství, bez vědomí manželky. V některých situacích si muž namlouvá mladé ženy, někdy dokonce školačky. Všechny tyto praktiky reflektují polygamní národu afrického muže a jeho boj buď vědomě nebo nevědomě se držet této praxe. Takové chování vytváří problém v rodinách a vede k nestabilitě afrických rodin. Během procesu získávání další ženy tím trpí celá rodina, protože rodinné zdroje jsou vyplývány na pokrytí dalších forem mimomanželských vztahů. Ve městech děti zřídka vidí svého otce, který neskrývá, že uspokojení jeho okamžitých potřeb je důležitější než například vzdělání dětí.

## Instituce manželství

V první řadě v Keni a potažmo v celé Africe se manželství většinou neuzavírá z lásky. Dva lidé, kteří se berou, do toho nemají co mluvit, respektive, žena do toho nemá co mluvit. Je to spíše ekonomická dohoda, a hlavně potvrzení spojenectví mezi dvěma klany, z čehož pak vycházejí obtíže spojené s případným rozvodem.<sup>193</sup> Manželství se řídí také pravidlem exogamie – neboli sňatku mimo klan, přičemž manželství uvnitř klanu je považováno za krvesmilstvo.

Typickým znakem africké rodiny jsou věno, polygynie a patrilokální sídlo.<sup>194</sup> Posledně jmenovaná charakteristika je důležitá z hlediska určení, jaký význam bude mít v životě manželského páru rozšířená rodina.<sup>195</sup> Weber dokládá, že postavení ženy v manželství je slabší, právě vlivem patrilokality, stejně jako vlivem jejího nízkého společenského i legálního statusu.<sup>196</sup>

Podle keňských socioložek Diany Kayongo-Male a Philisty Onyango jsou charakteristiky i toho současného afrického rodinného života následující: potlačení projevů vzájemné náklonnosti na veřejnosti, silná rodičovská autorita, péče rodiny o starší členy, spolupráce mezi příbuznými, nulová pomoc manžela při domácích pracích, zapojení rodičů do výběru partnera, polygamie, absence svatebního obřadu, sňatek ženy v raném věku, velké

---

<sup>193</sup> Srovnej též: V patriarchální společnosti může být i ten nejubožejší chudák z nejhudší třídy vlastníkem majetku – v jeho příbuzenství jsou to jeho žena, jeho děti. Pro muže v patriarchální společnosti, který měl hodně dětí, to byl jediný způsob mít dostatek lidí k práci, aby získal vlastnictví a přitom investoval malý kapitál. Když uvážíme, že celé břemeno rození dětí spočívalo na ženě, může se jen těžko popřít, že plazení dětí v patriarchální společnosti je příčinou surového vykořisťování žen. Viz HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné*, s. 91

<sup>194</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 4

<sup>195</sup> V tzv. patrilokálním systému se manželský pár usadí nedaleko manželovy rodiny, v matrilokálním systému zase v blízkosti rodiny manželky. V práci bude rovněž použit termín „matrilinéární“, který znamená, že se původ jedince odvozuje od rodové linie matky, zatímco „patrilinéární“ vymezuje, že se původ odvozuje od rodové linie otce. Existují také společnosti, které odvozují původ od otce i matky, těmto se říká „bilinéární“.

Toto je důležité z hlediska dědictví, práv dětí a práva rodičů vůči dětem. V rámci pojmosloví zmíníme také matriarchát a patriarchát. Matriarchát – neboli společnost, v níž vládou ženy, je spojen s mytickou koncepcí týkající se spontánní plodnosti ženy a jejích okultních magicko-náboženských schopností, a s tím souvisejícím modelem ženy jako Matky Země a universální Rodičky – viz též Eliade. Jak si ukážeme na afrických legendách, matriarchát je považován za předchůdce patriarchátu – neboli společnosti, v níž hlavní slovo mají muži. Koncept matriarchátu se v současné době kromě historického kontextu téměř nezmiňuje, neboť současná africká společnost vykazuje především patriarchální prvky.

<sup>196</sup> Weber například dokládá, že ženina slabší pozice v rámci manželství se odráží například během svatebních obřadů, kdy družbové a družičky doprovázejí nevěstu do jejího nového domova – tj. do manželovy vesnice. Jejich chování je provokativní a přehnané, zpívají urážlivé písně, a to vše proto, aby vyrovnali nerovnoprávnosti v právě uzavřeném manželském svazku.

rodiny žijící pohromadě, chybí námluvy, nedostatek soukromí, neklade se důraz na city při intimním spojení, požaduje se věno, děti nemohou volně komunikovat s rodiči, rodina nejí u jednoho stolu, děti jsou vychovávány velkým počtem příbuzných, rodina je založena na ekonomických motivech a členové rodiny nesdílejí svůj volný čas.<sup>197</sup> Je ale nutno poznamenat, že v současné době se mění nedostatek důrazu na lásku nebo na milostné spojení, stejně jako omezené možnosti komunikace mezi rodiči a dětmi.

Na základě osobního pozorování lze souhlasit s tím, že v Africe se držení za ruce nebo líbání na veřejnosti považuje za nevhodné chování, pokud ovšem se za ruce nedrží muži, což se považuje za výraz bratrství. Lidé mají na kvalitu vztahu jiná měřítka: o ženě, která dobře vypadá, se říkalo, že se o ni muž dobře stará, kdežto sešlá a udřená žena byla týrána manželem.<sup>198</sup>

Také pojetí svatby se liší – nejedná se o jednorázový obřad jako v západní kultuře, ale o sérii obřadů, které postupně vedou k manželství. Tyto obřady se ale točí kolem vyjednávání a postupného předávání věna, což svědčí o ekonomické povaze afrických sňatků.<sup>199</sup> I když by zajisté bylo zajímavé tyto obřady podrobně probrat, soustředíme se především na otázku věna, které zůstává středobodem současného afrického manželství. V poslední době ale řada párů klade důraz i na jeden velký obřad, a to buď civilní obřad, nebo svatbu v kostele. Je třeba připustit, že i z historie je známa řada situací, kdy city zvítězily nad ekonomickými zájmy. A tradiční africká společnost pak musela nalézt postupy, jak se s těmito svazky vypořádat.<sup>200</sup> I současné africké manželství si podrželo svůj ekonomický podtext. I když mladý pár často žije z ruky do úst, musí být část příjmu zaslána rodičům do venkovské oblasti. Prioritou pro nově sezdané páry tedy není, jak si rozumí coby pár, ale jak jsou schopni se postarat o své příbuzné a vyřešit problémy v celé rozšířené rodině. Tyto problémy vedou v současné době k prázdným manželstvím, z něhož se hlavně muži snaží uniknout prostřednictvím alkoholu, nebo tím, že tráví spoustu času, a hlavně noci mimo domov, což je současný trend mezi africkými muži. To zase vede k depresi, která je typická pro africké ženy. Vdaná žena, jejíž manžel dojíždí za prací do města, si stěžuje, že se od malého „městského“ příjmu očekává příliš:

Starám se o početné potomstvo velkého počtu příbuzných z manželovy strany. Kromě toho mám na starosti zahradu, a také musím vyhovět všem přáním těchto manželových příbuzných. Očekává se, že

<sup>197</sup> KAYONGO- MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 5

<sup>198</sup> Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>199</sup> Například u etnické skupiny Luo se rozlišují následující fáze sňatku:

1. Výběr hlavního vyjednavče (jagam) a předjednání hlavních podmínek sňatku
2. Rozhovor muže s rodiči nevěsty
3. Ženich informuje své rodiče
4. Únos nevěsty do ženichovy usedlosti
5. Družbové i družičky se připojují k nevěstě (Tero ndaria)
6. Pokládání dívky na lůžko (první sexuální styk za přítomnosti svědků)
7. Navracení nevěsty – zaslání prvních kusů dobytka z věna
8. Formální ženichovy námluvy
9. Ceremonie tchyně
10. Konfirmační ceremonie (riso) – viz interview Abigael Adhiambo, Homa Bay, 7.6. 2003

<sup>200</sup> Další druhy svatby zahrnují „svatby únosem“, svatbu se „synovou manželkou“ a „svatbu závazkem“. Svatba závazkem je uznávanou procedurou, kdy je manželství vynuceno, neboť jedna strana, zpravidla nevěstina rodina, se svatbou nesouhlasí kvůli nějaké překážce, kterou je většinou buď výše věna, nebo fakt, že starší sestra nevěsty nebyla ještě provdána, anebo kde nevěsta patří do okruhu příbuzných, s nimiž je zakázáno uzavírat sňatky. I když je druh „svatby“ únosem všeobecně odsuzován, není nezvyklý. Mladík, který k této svatbě získá dívčin souhlas, ji odvede tajně z jejího domova, a teprve poté začínají další předsvatební vyjednávání, ovšem tehdy má rodina nevěsty již ztíženou vyjednávací pozici a obvykle je větší šance k dohodě než v případě normální svatby – viz RUEL, MALCOLM. *The Social Organization of the Kuria*, s. 108

budu vařit pro celou rodinu – tedy všechny příbuzné v domácnosti a jejich děti. Očekává se, že budu pracovat pro svou tchyni, abych dokázala, že jsem skutečně dobrou manželkou – a dobrá manželka sbírá otop a nosí dřevo pro tchyni. Sloužím tedy celé rodině. Manželovy vdané sestry přicházejí zkontrolovat, jak si vedu. Zajímá je, jak se starám o manželovy rodiče a jak je samotné vítám, když přijdou na návštěvu. Většinou je nezajímá, kolik práce mám. Při jejich návštěvě často dochází k roztržkám. Příbuzní pak okamžitě manželovi telefonují o mém špatném chování, a muž potom se mnou několik dní nemluví. Někdy se muž přikloní na stranu rodiny, to pak se mnou nemluví několik týdnů. Cítím, že u něj nemám žádnou velkou podporu, a někdy uvažují o rozvodu, ale pak pomyslím na děti a na jejich zajištění. Ani s penězi to není růžové. Rodiče manžela neustále očekávají jeho podporu a vyžadují část prostředků, které nám zaslá. Když jim je odmítnu vyplatit nebo jim dám méně a řeknu, že musím zaplatit školné a další naše nezbytné výdaje na domácnost, obviňují mne, že jsem očarovala jejich syna, že jsem jej zkazila, že jej chci jen pro sebe a že zadržuji všechny peníze, které by měla dostat širší rodina. Obviňují mne ze sobectví a z nedostatku úcty a pravidelně mi nadávají. Od mého muže se totiž očekává, že bude podporovat své rodiče, sestry i bratry, jejich děti a další příbuzné v rámci rozšířené rodiny.<sup>201</sup>

### Jiné formy manželství

Jak bylo ukázáno v předešlé kapitole, děti jsou vysoce ceněny, jsou považovány za dar od boha, a proto se každý jedinec snaží zajistit, aby jeho rodinná linie pokračovala. Než se dostaneme k polygamii, probereme další formy manželství – jako sňatek ženy s ženou nebo levirát – které zajišťují, aby se do rodiny narodily další děti a rodinná linie pokračovala.

Manželství ženy s ženou je typické pro některé části střední a východní Afriky. V těchto svazcích muž má pouze roli zploditele a žena dokonce dává rodině ženy další věno. V některých kulturách si zploditele vybírá žena-manžel a v některých žena-manželka. Mezi oběma ženami však neexistuje žádné sexuální pouto, v žádném případě se tedy nejedná o svazky lesbické. Tento vztah je určen k výchově dětí ve jménu ženy-manžela a k zajištění ekonomické či politické pozice skrz tyto děti. V některých společnostech role žen-manželů posloužily ženě také k tomu, aby zaujala významné politické pozice nebo mocné pozice jako léčitelky nebo šamanky.<sup>202</sup> Podrobnější popis tohoto netradičního svazku nám umožní se podívat na africké manželství jinou optikou a lépe porozumět jeho hlavním cílům.

V keňské společnosti je tato praxe známá hned u několika etnických skupin. Osobně jsem na ni narazila u Kambů, Kikujů i Masajů.

Již bylo uvedeno, že převažujícím důvodem vedoucím ke sňatkům ženy s ženou je touha mít potomky, zvláště potomky mužského pohlaví. „Manželem“ se stává starší žena, které se z toho či onoho důvodu nepodařilo mít děti, a tak se děti snaží získat způsobem, jenž se z evropského pohledu může zdát absurdní. Nastávající „manžel“ si ale musí prověřit, že si nebere zajíce v pytli, a tak i když není pravidlem, že žena musí mít dítě před vstupem do sňatku, na druhou stranu řada starších žen dává přednost ženě, která už měla alespoň jedno dítě. Cílem je, aby mladší žena porodila starší ženě co nejvíce dětí, a to pokud možno synů. Syn podle filozofie etnika Kamba zaručuje kontinuitu života – a je stále živoucí pojistkou pro rodiče, že jejich jméno bude předáno dál, že nebudou zapomenuti, že budou takříkajíc reinkarnováni. Syn proto dál nese pochodeň života a udržuje řetězec života celé rodiny. Plamen života proto stále hoří skrz tento způsob, který autorka studie nazývá mystickým. Fakt, že starší žena nemá děti, je považován za prokletí. Neplodné ženy se cítí zahanbeně a zahořkle proto, že se na ně neusmálo štěstí. Bezdětnost je považována za neštěstí a její příčinou je kletba v rodině. Muž je za bezdětnost kompenzován svatbou s další manželkou, která mu může dát děti, ale samotná žena může tuto kompenzaci získat, jen pokud si vezme další ženu.<sup>203</sup>

<sup>201</sup> Mary Wanjiru, Kiambu, 11.1. 2003

<sup>202</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 7

<sup>203</sup> MUSILA, SARA MUMBUA. *The Socio-economic status of women married to others. A case study of Iveti Location in Machakos Distrikt*, s.2, 17 a s. 19

Kambské ženy Makanda Ndugu a Syovina Telesia Makau v rozhovoru potvrdily, že praxe ženských sňatků je v etniku Kamba praxe vžitá natolik, že se již vžilo pojmenování pro oba „manžele“ – *maweto* v množném čísle a *iweto* v jednotném čísle. V etniku Kamba není biologický otec tak důležitý jako sociální otec, přes kterého je zajištěna kontinuita stejným způsobem, jako by děti vzešly z normálního manželství. Původ dětí není vlastně tak důležitý, každý stejně ví, kdo byla jejich biologická matka, ale nikdo o tom nemluví, teprve až v době, kdy dojde na problémy jako spory o půdu, nebo o důležité události jako sňatek. Co je u těchto svazků důležité, jsou děti, zvláště mužského pohlaví, které zaručují, že mužská rodinná linie nebyla přerušena, a že jejich jméno je předáno další generaci.<sup>204</sup>

Tento netradiční institut a také to, že institut manželství je ohýbán a přizpůsobován potřebě mít děti, poněkud znepráhledňuje dotazování v rurálních oblastech. Tam, kde jsem se osobně domnívala, že ženy, s nimiž jsem mluvila, byly druhé ženy hlav rodin, tak to vlastně byly vlastně ženy jejich žen. A tak se dostáváme do řetězce velice složitých vztahů, kdy žena hlavy rodiny nemůže mít dlouho děti anebo nemůže mít syny. Toto je automatický spouštěč pro to, aby si muž v polygammní společnosti přivedl další ženu. Jenže u etnika Kamba či Kikujů jdou ještě dál – umožňují neplodné vdané ženě, aby vstoupila ještě do jednoho svazku a pořídila si děti ještě jiným způsobem. Vezme další ženu, která najde biologického otce pro zplození dětí, a tyto děti pak patří její „manželce“ a přes ni potažmo jejímu „manželovi“. Ve společnosti Kamba náleží dítě ženě, ale zase by bylo ostudou pro hlavu rodiny, aby se dítě jmenovalo po ní.<sup>205</sup>

Jakkoliv pak mohou být vazby komplikované, a na venkově lze narazit na ženy, které jsou „manželkami“ a současně „manžely“, vztah je stejný jako běžné sňatky, které jsou založeny na materiálních potřebách. Starší ženy zaplatily za mladší ženy věno, pravidelně kontrolovaly jejich chování a také uspokojovaly jejich materiální potřeby. Na druhou stranu, důvodem, proč si mladší ženy berou starší, je předem zaplacené věno. A někdy to zachází do absurdit, protože jedna žena byla převedena do rodiny starší ženy ještě předtím, než jí bylo deset let. Některé ženy se svěřily, že původně si vzaly muže, měly s nimi děti, ale pak se z mužů stali opilci a nezodpovědní manželé i otcové. V mnoha těchto případech byly ženy týrány a děti skončily o hladu a bez vzdělání. Proto se ženy snažily získat někoho, kdo jim finančně pomůže s výchovou dětí a zaplatí školné, jídlo a oblečení. Bezdětná starší žena se v očích mladší ženy navíc kvalifikovala jako manžel dokonce i v tom směru, že věděla, že ta starší bude mít ráda její děti z předchozího manželství, jako by byly vlastní.<sup>206</sup>

Podle kambských informátorek si starší ženy v etniku Kamba braly mladší ženu i kvůli tomu, aby se o ně měl kdo postarat na stáří. Mužské potomky považovaly za druh sociálního zabezpečení ve stáří. Mladší žena byla také považována za pracovní sílu. Na tom není nic překvapujícího, protože ženy v polygammních svazcích jsou osvobozeny od těžké práce mladšími ženami, spolu-manželkami, snachami, a dokonce dcerami, takže toto očekávání není nerealistické. Teoreticky se od žen očekává, že si navzájem budou pomáhat, ale v praxi leží břemeno vždy na mladších. Dalším důvodem sňatků ženy s ženou je dědictví. Řada bezdětných žen žijících v běžných polygammních svazcích se obávala, že jejich kousek půdy i dobytek se rozplyne mezi nevlastními syny – tj. syny spoluzámků. I když se nejednalo o velké pozemky, tyto ženy chtěly mít své vlastní dědice i na tyto nevelké polnosti. Svou roli sehrála i rivalita mezi neplodnými ženami a spoluzámkami. Spoluzámky nebyly pochopitelně nadšené z toho, že si neplodná žena vzala další ženu, protože to snižovalo podíl jejich synů při dědictví – a ony cítily, že do hry byl přibrán outsider, který je připravil o jejich podíl. Ale neplodné starší

<sup>204</sup> Sera Waiga, Ikanga, 11.10.2003

<sup>205</sup> Miriam Kariuki, Athi River, 1.3. 2003

<sup>206</sup> MUSILA, SARA MUMBUA. *The Socio-economic status of women married to others. A case study of Iveti Location in Machakos Distrikt*, s.19 a s. 22



ženy se celkem právem obávaly, že nevlastní synové se o ně nepostarají na stáří, protože svou pozornost zaměří na vlastní biologické matky.<sup>207</sup>

I přes veškerou revolučnost však systém zůstal poměrně rigidní, protože existovala velká kontrola ve výběru partnerů oběma směry. Často si bezdětná žena bere někoho z rodiny, v obvyklém případě svou neteř, což může být srovnáváno s praxí v etniku Luhya, kde bezdětná žena si bere svou sestru, aby skrz ni porodila děti.

Kamské informatorky spatřovaly problém s milenci mladých žen, kteří byli vybráni pro „plodící účely“. Většinou je vybírala starší žena z okruhu svých příbuzných, ale mladé ženy se někdy vzepřely a šly si svou vlastní cestou, a v tomto případě je starší ženy poučily, aby byly co nejvíce diskrétní, jinak byly připraveny je obvinít, že mají volné mravy. Jedna věc byla přísně zakázána: pokud „plodící žena“ byla ženou neplodné ženy, která již byla vdaná, tak „plodící žena“ absolutně nesměla mít styk s tímto manželem, to se od „plodící“ vyžadovalo jako vyjádření respektu. Starší ženy si také vyhrazovaly právo kontrolovat sexuální život mladých žen: sledovaly každý jejich pohyb a zasahovaly do jejich milostných afér. Teoreticky jim byla dána svoboda ve výběru partnerů i v sexuálním životě, ale v praxi tato svoboda neexistovala.<sup>208</sup>

Ve svazcích žena – žena se uplatňovaly paradoxně stejné hierarchické vazby jako ve svazcích žena – muž. V duchu přísloví „když ptáčka lapají, pěkně mu zpívají“ se starší žena o mladší pěkně starala, ale když splnily svou hlavní povinnost a přivedly na svět děti, začaly se chovat k mladým manželkám jako k přítěži. Kromě toho uplatňovaly tak velký vliv na děti, že je potomci titulovali jako matky, zatímco své biologické matky oslovovaly křestními jmény.<sup>209</sup>

A nakonec svazek žena – žena, i přes volné pojetí rodiny, byl pro paternalistickou společnost těžko stravitelný, a společnost neměla vůči *maweto* velký respekt. Mladé vdané ženy si byly jisty, že kdyby si vzaly muže, byl by více respektován a nikdo z příbuzných by se bez vážného důvodu nesnažil sáhnout na jeho majetek. Ženy v ženských sňatcích rovněž cítily, že nemají takový respekt jako ženy vdané za muže a ostatní vesničané jim to dávali najevo, nechávali domácí zvířata, aby se pásala na jejich polích anebo je zatahovali do uměle vytvořených konfliktů. Na druhou stranu jim některé kamské ženy záviděly, že nemusí čelit násilí ze strany manžela, a současně jsou uspokojovány jejich materiální potřeby. Navíc za ně bylo zapláceno věno. Přesto ale většina *mawetos* nechtěla, aby jejich dcery skončily také jako *mawetos*.<sup>210</sup>

Sňatek ženy s ženou ale byl v souladu s charakteristikou afrických sňatků, protože to byla mladší žena, která si brala starší, neboť byla ekonomicky či fyzicky v nevýhodě. Z toho lze usuzovat, že ženy jsou tak jako tak ke sňatkům donuceny. Žena, která si vzala jinou, měla velmi nízký status a v patriarchální společnosti, kterou bezesporu kamská společnost je, byla mnohem zranitelnější vůči společenským, psychologickým a ekonomickým tlakům.

Ženské sňatky byly rozšířeny i v kikujské komunitě: „I žena, která již byla vdána v rámci polygamiího manželství s mužem, a byla neplodná, nebo měla jenom dcery, tak si mohla vzít ještě další manželku, která by jí syny porodila. Tito synové pak nesli jméno jejího rodu, buď její nebo jméno jejich rodičů. Byla v pozici, kdy mohla kontrolovat svou manželku, která pak na ni pracovala na zahradě.“<sup>211</sup>

Na ženský svazek jsem narazila také u Masajů, kde jsem hovořila s Agnes Saitoni, která byla vdaná za ženu. Agnes se spolu s další ženou stala manželkou jedné starší ženy: „Starší žena nemohla mít děti, a tak potřebovala někoho, kdo by se staral o její majetek a taky jí dělal

<sup>207</sup> Makanga Ndugu, Machakos, 20.9. 2003 a Syovina Telesia Makau, Machakos, 20.9. 2003

<sup>208</sup> MUSILA, SARA MUMBUA. *The Socio-economic status of women married to others. A case study of Iveti Location in Machakos Distrikt*, s. 29

<sup>209</sup> MUSILA, SARA MUMBUA. *The Socio-economic status of women married to others. A case study of Iveti Location in Machakos Distrikt*, s. 28

<sup>210</sup> Makanga Ndugu, Machakos, 20.9. 2003 a Syovina Telesia Makau, Machakos, 20.9. 2003

<sup>211</sup> Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003

společnost. A tak si vzala nás dvě, a dovolila nám, abychom měly partnery. Každá z nás má tři děti. Jejich biologičtí otcové k nim nemají žádná práva ani povinnosti, protože starší žena platí školné, jídlo i další výdaje. Ani my se nemáme špatně. Starší žena má pravidelný příjem z pronájmu několika domků, které vlastní.<sup>212</sup>

Na problematiku ženských svateb jsem narazila i v literatuře, a to u etnika Kuria. Ke svatbám docházelo v případě, kdy vdova porodila jenom dcery, pak si mohla vzít „synovu manželku“, a tímto vytvořit usedlost, do níž bude zděděn dobytek:

„Synova manželka“, bez syna fyzicky přítomného, reprezentujícího jen mužskou rodovou linii, si může také vzít neplodnou ženu. Synové této „synovy manželky“ se stávají vnuky ženy bez synů nebo bezdětné ženy. Tato „ženská svatba“ probíhá podobně jako normální svatba, ale obvykle zahrnuje menší věno. Žena, která se „přivdala“ k další ženě, přichází bydlet do usedlosti své tchyně, a je pro ni nalezen společník, s nímž má pak mít děti. Společník je vybrán ještě před ženskou svatbou a většinou to je příbuzný po meči zemřelého manžela, tedy bratr zesnulého nebo jeho nevlastní bratr či nejstarší bratranec. Aby to bylo ještě komplikovanější, tento příbuzný už by měl být sám ženatý, aby se předešlo možným sporům. Tento „zploditel“, i když se v každodenním životě chová jako normální manžel, však nemá žádné právní nároky na potomky. Tento složitý model však představuje stabilní a uspokojivý vztah za přesně daných podmínek, protože dohoda byla učiněna mezi nejbližšími příbuznými. Toto je způsob, jak po manželově smrti udržet jeho rodovou linii, do které současně bude převeden jeho dobytek. Ovšem v případech, kdy jeho přímá rodová linie nebyla zachována, pak jeho dobytek a zaniklá usedlost bude rozdělena mezi jeho bratry a bratrance po otcově linii. Kuriové ovšem sami tvrdí, že k těmto ženským svatbám přistoupili až po kolonizaci, neboť před ní by byla vdova, která měla jen dcery a dobytek, zavražděna bratry svého zemřelého manžela, tak, aby mohli oni sami zdědit dobytek.<sup>213</sup>

## Svobodné matky

Svobodné matky jsou čím dál častějším jevem v Africe. Podle tradice neprovdaná žena, která porodila dítě, čelila trestu: buď byla fyzicky potrestána, nebo se musela vdát za staršího muže. V jiných komunitách byla vypuzena a musela opustit vesnici.

Africká společnost nadále svobodné matky odsuzuje, což se odráží v novém a stále častějším jevu, pro nějž se vžil název *baby dumping* - opouštění dětí, které ženy pohodí podél cest nebo v buši, nebo je spláchnou do toalet či odhodí do popelnice. Jiné svobodné matky dají své děti na výchovu rodičům, anebo je dají otci, aby je vychoval podle svých možností. Většina svobodných matek je však přinucena opustit školu a zůstat s rodiči, aby vychovala své dítě.<sup>214</sup>

Dalším novým jevem jsou podle afrických sociologů tzv. *female-headed households*, neboli domácnosti vedené ženami, které v některých částech Afriky, hlavně ve městech dosahují až 30 procent všech domácností. V městských oblastech jsou obvykle výsledkem rozvodu nebo vdovství. Mají větší potíže s finančními problémy a děti mají větší potíže se socializací, protože jsou vychovávány pouze jedním rodičem.<sup>215</sup>

## Věno

V kapitole o polygámii jsme narazili na problematiku věna u luoské komunity (dříve vypláceno v naturáliích, nyní častěji v hotovosti), která má pro roli ženy velký význam, protože například určuje, zda manželství může být rozvedeno nebo ne.

Vědci, kteří prováděli svůj výzkum v Africe u etnických skupin, jež vybírají věno, se v podstatě dělí na dvě skupiny. První z nich pokládá věno za „stabilizační prvek“ - jde o pojistku

<sup>212</sup> Agnes Saitoni, Kajiado, 18.12. 2004

<sup>213</sup> RUEL, MALCOLM. *The Social Organization of the Kuria*, s.91, s. 109 a s. 110

<sup>214</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*,s. 14

<sup>215</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*,s. 14

stability manželství. Druzí tvrdí, jde o pojistku manželství a manželka se stává majetkem muže, čímž se komplikuje případný rozvod.

Norský antropolog Hans-Egil Hauge například tvrdí: „Věno není jenom otázkou nákupu a prodeje. Má stabilizační funkci v manželství. Když muž předal svému tchánovi požadované stádo dobytka, jeho žena jej již nemůže opustit. Pokud by se s ním skutečně později chtěla rozvést, muž má právo požadovat dobytek zpět. Tomu se přirozeně rodiče brání, protože by přišli o značné bohatství. Žena je tak vystavena obrovskému tlaku ze strany svých rodičů a potažmo i dalších příbuzných.“<sup>216</sup>

Podle afrických sociologů je věno definováno jako právo manžela na potomky vzešlé ze svazku, a je proto typické pro patrilinéární společnosti. Věno stabilizuje manželství, protože páru je kladeno na srdce, aby pokud možno zůstal spolu, a příbuzní pomáhají tento svazek udržet. Rozluka manželství znamená vrácení věna manželovi, což je často obtížné, protože věno bylo mezitím investováno do jiných manželství, a je těžké ho dostat zpět.

Věno není míněno jako nákup nevěsty. Věno má kompenzovat rodiče nevěsty za ztrátu dcery. Někdy se totiž používá termín „matrimoniální kompenzace“, tedy manželské vyrovnání nebo náhrada. Za tuto náhradu pak může klan nebo rod získat do svých řad další nevěstu. Dnes tento význam mizí, protože se věno platí v penězích, přičemž věno za vzdělanou dceru je větší. Když ale věno je příliš vysoké a stává se nástrojem, jak poměřit hodnotu ženy, mění se na „cenu za nevěstu“. Již to není způsob, jak propojit obě rodiny, aby se snažily udržet manželství, ale je to cesta, jak rychle přijít k bohatství. Toto ale již nestabilizuje manželství a jen zřídka garantuje právo manžela na potomky, dokonce v rámci tradičních svazků.<sup>217</sup>

Věno je kompenzace příbuzným za ztrátu dcery: nastoluje její manželské povinnosti vůči usedlosti manžela a přiřazuje její děti k manželově rodové linii. Samburové říkají – je to dobytek, který plodí děti – tj. děti, které muž s danou ženou zplodil, jsou jeho, jen pokud zaplatil za jejich matku věno. Pokud nezaplatil věno, patří děti ženině otci. Idea, že věno slouží ke „koupi“ nevěsty, není Samburům zase tak vzdálená, protože co je koupeno, je příslušnost její i jejích dětí k nové příbuzenské skupině. Formálně opouští otcovu rodovou linii a přiřazuje se k rodové linii svého manžela. Samburové tedy přiznávají, že došlo ke „koupi“, ovšem věno neznamená, že muž si koupil osobní práva manželky a může s ní zacházet podle libosti<sup>218</sup>.

Někdy má velký důraz kladený na věno vliv na ekonomiku celých regionů. Kešští vládní představitelé, kteří byli posláni do pastorálních oblastí, aby navrhli strategie rozvoje regionu, jen kroutili hlavou nad přemírou dobytka. Zarazilo je, že zatímco běžný zemědělec se snaží především na dobytku vydělat a usiloval o jeho co největší užitkovost, pastevec jako Samburu naopak usiloval o co největší počet kusů. Vládní tým s váháním připustil, že oblast Samburu se může eventuálně stát dobytkářskou oblastí, protože místní dobytek je adaptován na těžké podmínky, neboť nepotřebuje tolik vody jako dobytek z centrálních oblastí. I přes nízkou doživost je možné chovat dobytek na maso. Jenže když vládní představitelé sledovali obchodní transakce, zjistili, že Samburové uvolnili k prodeji jen 15% dobytka. Další kusy byly určeny především na věno, výživu kojících matek a slavnosti spojené s narozením, iniciací a pohřbem. Nakonec jako by nad samburskou oblastí zlomili hůl, protože nepřišli se žádnou strategií, jen se závěrem, jak vypadá svět, v němž se líbí samburským mužům: velká stáda dobytka, mnoho žen a přímá kontrola nad velkou a stále se zvětšující rodinou, stejně jako srdečné vztahy s dalšími členy klanu i s příslušníky stejné věkové skupiny<sup>219</sup>.

Koloběh věna, které se neustále zvyšuje, vede někdy k vytvoření jakési vnitřní umělé ekonomiky, kde je příliš mnoho dobytka na málo lidí, a dobytek navíc nadměrně zatěžuje půdu.

<sup>216</sup> HAUGE.HANS-EGIL. *Luo Religion and Folklore*, s. 11

<sup>217</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 13

<sup>218</sup> Erupe Lenseyian, Lolgerded, 22.2. 2004

<sup>219</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s.11 a s. 12

System vypláčení věna se dostal do „inflační spirály“ a vedl nejen k obrovské zátěži pastvin, ale i k neúměrnému množství krádeží dobytka. I přes snahu úřadů však byl tradiční systém rezistentní ke změně, jak ukazuje případ etnické skupiny Kuria:

V tradiční společnosti má dobytek dvojí úlohu – v první řadě je zdrojem potravy, ale především slouží jako věno a tím měřítko společenského bohatství. V případě Kuriů se jedná spíše o druhé využití, protože mají stáda mnohem větší, než potřebují pro svou spotřebu masa i mléka. ... Dobytek jako součást věna zpečetí sňatek tím, že přidruží budoucí potomstvo k otcově rodové linii. Dobytek také odráží důraz na nutnost založení vlastní usedlosti skrz manželství a zplodění dětí. Toto je hlavní hodnota kultury Kuriů, která je základem jejich rituálů i jejich společenského uspořádání. I když je věno velmi vysoké, není rozhodně vyšší než hodnota, kterou mu Kuriové přisuzují, tedy hodnota vyjádřená manželkou a dětmi. „Inflace věna“ je současně způsobena tím, že dobytek i ženy kolují v uzavřeném systému pokračující soběstačné ekonomiky. Kuriové se snažili, aby dobytek zůstal v provincii. V některých provinciích byl proto sňatek dcery s „outsiderem“ trestán pokutou. Tyto sňatky nicméně i přesto probíhaly a pomáhaly vytvářet příbuzenské vztahy mezi provinciemi na základě kterých, jako v případě pokrevního přátelství, mohly probíhat návštěvy, doprovázené ochranou návštěvníka a pohostinností. Nicméně bylo velkým přestupkem přesouvat dobytek z jedné provincie do druhé kvůli věnu. Počáteční věno bylo 35 kusů dobytka a pak následovaly další kusy dobytka jako podmíněné dary širokému příbuzenstvu budoucí manželky. Velké množství loupeživých nájezdů je přičítáno právě tomuto vysokému věnu, protože mladí muži, kteří nemají dobytek, nemají žádnou jinou možnost, jak k němu přijít. Vysoké věno také znamená velká stáda, která neúměrně zatěžují pastviny. Úřady se snažily omezit vysoké věno, ale jejich legislativní snahy vyvolaly jednotný odpor ze strany náčelníků a stařešinů.<sup>220</sup>

Na případě etnické skupiny Luo jsme doložili, že vysoké věno je částečně placeno dobyt看em a částečně v hotovosti, která není malá. Ve zchudlých masajských komunitách se ale odvozuje od tamních ekonomických možností. Například masajská žena Sarah Simongor obdržela jako věno své dcery 3 krávy, 5 koz, šest přikrývek, alkohol a cukr.<sup>221</sup> V etnické skupině Kamba bývalo zvykem za ženu zaplatit 47 krav a 42 koz, zatímco dnešní muži platí jen 7 krav a 3 kozy.<sup>222</sup>

Většinou platba věna nebyla nikdy dokončena, a to do určité míry neustále oživovalo manželství, protože to bylo neustále připomínáno. Například když si žena uvědomila, že jí manžel nevěnuje dostatek pozornosti, připomněla mu, že neskončil s placením, a muž se začal chovat slušně, aby mu nezaplacené věno nebylo neustále vyčítáno.

## POLYGAMIE

### Ospravedlnění polygamie

Pro Evropany je to atraktivní koncept, ale pro Afričanky bolestná realita – polygamní svazky jsou nedílnou součástí reality současné Keni.<sup>223</sup>

Jsou vedeny ekonomickými důvody – ženy jsou považovány za pracovní sílu, a pokud spojí své síly, jsou schopny na základě rotujícího systému obhospodařovat velké plochy. Kromě toho jsou polygamní svazky podloženy přesvědčením o zachování kontinuity života, a tu lze zachovat prostřednictvím mnoha potomků. K ospravedlnění polygamie se používá již zmíněný koncept „osobní nesmrtnosti“ zaznamenaný Mbitim. „Je to povinnost pro každého,

<sup>220</sup> RUEL, MALCOLM. *The Social Organization of the Kuria*, s. 55, s. 171 - 176

<sup>221</sup> Sarah Simongor, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>222</sup> Makanga Ndugu, Machakos, 20.9. 2003

<sup>223</sup> Čísla přitom nejsou malá. V Keni žije šestnáct procent žen v polygamních svazcích a v některých oblastech jako je Severovýchodní provincie žije až 34 procent žen v polygamních svazcích – jsou to především ženy s nižším vzděláním a chudé ženy - viz Demographic and Health Survey of Kenya, 2009

náboženská nebo ontologická, aby se oženil. A pokud muž nemá syny, jenom dcery, tak si musí najít další ženu, skrze kterou bude mít syny, a ti pak budou mít další potomky, kteří jej přežijí a kteří mu coby „živému mrtvému“ budou zaručovat jeho osobní nesmrtelnost.

Čím více žen muž má, tím je větší pravděpodobnost, že bude mít více dětí, a čím více dětí, tím silnější je „moc nesmrtelnosti“ v rodině. Množství potomků je tím největším možným projevem „nesmrtelnosti“, člověk je „znovuzrozen“ v mnohočetnosti svých potomků, a je jich mnoho, kdo si jej budou pamatovat poté, co zemře a dosáhne stavu „osobní nesmrtelnosti“. Polygamista je přesvědčen: „Čím je nás více, tím já sám jsem větší“. Děti jsou oslavou života, a čím více jich je, tím větší je oslava.<sup>224</sup>

Proto v africkém myšlení je ukotvena představa, že velká rodina se těší velkému respektu v rámci komunity. Africké tradiční myšlení nemá pochopení pro neobvyklé věci vymykající se svému rytmu, jako neplodnost. Když se toto stane, je to považováno za zlé znamení, a okamžitě musí být přijata opatření.

Polygamie byla v Africe široce praktikována a měla několik důležitých funkcí. Kromě bezdětnosti první manželky to bylo rovněž měřítko bohatství. Africký muž si nejenom cenil různorodosti svých žen, ale potřeboval také lidi, aby pracovali na jeho půdě, a sňatek s několika ženami tuto potřebu naplňovalo.<sup>225</sup> Ekonomická situace mu v té době dovoľovala, aby každé ženě vybudoval její vlastní bydlení, takže každá žena se starala o svou vlastní domácnost.<sup>226</sup>

Polygamie je založena na čtyřech aspektech – levirát, nepoměr mezi muži a ženami, potřeba udržovat vysokou míru porodnosti, a komplexita ženských rolí v afrických společnostech.<sup>227</sup>

Polygamní rodiny obvykle fungovaly jako oddělené domácnosti. Každá žena měla své pole, které obdělávala spolu se svými dětmi. Každá z žen musela v určený den připravit jídlo pro manžela. Je také známo, že žena, která měla pocit, že má moc práce, mohla požádat svého manžela, aby si opatřil další manželku. Mladším manželkám byla přidělena těžší práce, pokud slovo starší manželky mělo váhu. Velké úkoly byly někdy vykonávány společně – jako například velké prádlo nebo drcení zrna.

## Polygamie v současné praxi

Mnoho Afričanů však zůstalo polygamisty, a i když to již ekonomická situace nedovoluje, stále mají tendenci si brát více než jednu ženu. Západní vzdělání nebo církevní doporučení je neodradily, a i mezi nejvzdělanějšími muži se stále vyskytují polygamisté.<sup>228</sup>

Nyní se podívejme, jak tato polygamie funguje v současné praxi.<sup>229</sup> Polygamní jednotky fungují i nadále především jako ekonomické jednotky.<sup>230</sup> Žena coby pracovní síla nesmí být

<sup>224</sup> MBITI, JOHN. *African religions and philosophy*, s. 142

<sup>225</sup> James Ochieng, Ahero, 26.4. 2003: „Ženy jsou považovány za dobrý zdroj příjmu a výborná investice, což se ukázalo, když jsem si postupně vzal sedm žen. Přinesly mi dvacet osm dětí, z toho patnáct dcer, které jsem vyvdal a získal obrovské stádo. Navíc všechny byly výborné dělnice, a moje sklizeň neustále rostla. Každý večer musím obejít všechny ženy a ochutnat jídlo u každé z nich. U které mi nejvíce zachutná, u té zůstanu na noc.“

<sup>226</sup> Počátkem minulého století bylo například u kmene Nandi zaznamenáno: „Muž si může vzít tolik žen, kolik může podpořit, a bohatí muži si berou až 40 žen. Každá žena má svůj dům a se svými dětmi se stará o část manželova majetku, o dobytek i pole.“ – viz HOLLIS A.C., *The Nandi*, s. 64

<sup>227</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 9

<sup>228</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 9 a s. 65

<sup>229</sup> Polygamní muslimské svazky jsou součástí zcela jiného právního a kulturního systému, a proto nebudou předmětem této práce.

<sup>230</sup> V komunitě Kamba je polygamie způsobem, jak dosáhnout spolupráce všech žen v zemědělských pracích. Žena pracuje na poli v rámci rotujícího systému a je součástí přísné hierarchie. Hlava rodiny má přímou autoritu nad svými syny, ale už menší nad jejich manželkami. Nová nevěsta, která přichází do usedlosti, spadá pod autoritu

přetížena neustálými těhotenstvími nebo porody, a proto muž si bere několik žen, na které fyzické břemeno rozkládá. V kapitole o matce ještě zmíníme koncept „nečistoty“, která se vztahuje k mateřství. Muž by v době, kdy je žena „nečistá“ (tj. před porodem a nějakou dobu po početí) neměl marnit čas při zajištění své vlastní „nesmrtelnosti“. Proto byl vyvinut koncept „nečistoty“, k níž se vztahuje tabuizovaný sexuální styk, používá se pro ospravedlnění toho, aby pojal další manželku.

Vzhledem k tomu, že hlavním cílem manželství je plodit děti, ženy by měly dostat šanci stejným dílem, ale neděje se to tak - jak ukazují například modlitby masajských žen, které zmiňujeme v jedné z následujících kapitol. Jakákoliv žena může být kdykoliv vyzdvižena na výsluní přízně, nebo zapuzena – v závislosti na mužově rozmaru. Tradiční africké rovnostářství se v polygammním svazku neuplatňuje. Muž, který měl všechny ženy podělovat stejnou sexuální i ekonomickou přízní, měl většinou oblíbenou manželku a ty ostatní zanedbával. To vedlo nejen k žárlivosti a pútkám mezi ženami, ale i k jejich útěkům, nebo dokonce sebevraždám. Jediné pevné místo má první manželka, která se pak v hierarchii stává „seniorní manželkou“, v podstatě přiděluje práci ostatním manželkám a v průběhu let se stává jakousi mužovou rádkyní.

Afričané jsou posedlí hierarchickým uspořádáním, a proto uspořádání vesnice odráží hierarchii uvnitř polygammního manželství, jako to bylo zaznamenáno například u etnické skupiny Luo - chýše nadřazená všem patřila první ženě a pod ní byla chýše mladší manželky, zatímco manželky synů měly chýše postaveny ještě níže, s tím, že jejich umístění odráželo jejich postavení.<sup>231</sup>

Zajímavé rovněž je, že za hlavní část usedlosti je považována „mužova chýše“, zatímco „ženina část“ obsahující venkovní i vnitřní prostor na vaření, je kdesi vzadu. Někde jsou podmínky ještě stísněnější. Stará masajská žena Kina z vesnice Kisaju obývá typickou chýši postavenou z hlíny. Chýše bez oken nemá místnosti – jen části, které jsou více či méně oddělené. Přestože v její chýši bez oken je dusno – vzduch nemá kudy proudit, součástí chýše je i kuchyňská část, která sestává z ohniště, dále police na nádobí a z police na zásoby, na níž v současné době leží jen tykev s mlékem.<sup>232</sup> Nižší společenský status ženy se odráží i jinak než v architektuře afrických vesnic. V masajské vesnici Narasha jsem v roce 2003 například zaznamenala, že zatímco muži seděli na dřevěných stoličkách (tudíž výše), ženám příslušelo sedět jenom na zemi. Když žena přinášela svému manželovi jídlo, plazila se většinou po kolenou.<sup>233</sup> Toto přežívající chování je podle informátorky dokladem nízkého statusu ženy v minulosti, zatímco v současnosti je vztah o něco vyváženější.<sup>234</sup> Manžel je formálně hlavou

---

manželovy matky – nemá vlastní „oheň“, a tak pracuje se „služebně starší ženou“ pod jejím vedením, vaří s ní a vykonává s ní domácí i zemědělské práce. Toto období trvá rok anebo dva, a končí, když má dítě a když získá nezávislé postavení, se svým vlastním ohništěm, půdou na obdělávání, sýpkou a domem. Mezi synovou ženou a hlavou usedlosti, tedy jejím tchánem, panují velice formální a odtažitě vztahy, kde blízký kontakt je považován za nevhodný. Hlava usedlosti nesmí vstoupit do střední části její chýše, která je považována za privátní. Nesmí blízko ní sedět ani s ní žertovat. Tento vztah je podobný ještě více odtažitějšímu vztahu mezi manželem a tchyní, kde tito dva se prakticky sobě vyhýbají – viz Helena Lewa, Machakos, 27.9. 2003

<sup>231</sup> Osobní pozorování, Ahero, 26.4. 2003

<sup>232</sup> Osobní pozorování, vesnice Kisaju, 17.4. 2004

<sup>233</sup> Osobní pozorování, vesnice Narasha, 13.12. 2003

<sup>234</sup> Beauvoirová k tomu říká: V přísně patriarchálním zřízení může otec odsoudit k smrti své mužské i ženské potomky už při narození, ale v případě mužského potomstva společnost většinou jeho moc omezuje. Zvyk ubíjení děvčat je však velmi rozšířen. Žena v těchto společnostech je přijímána pouze z milosti, nikoli právoplatně jako dítě mužského rodu. Nad neprovdanou dívkou má všechnu moc otec, provdáním ji cele předává manželovi. Protože žena je majetek jako otrok, dobytek nebo věc, je přirozené, že muž může mít tolik manželek, kolik se mu zlíbí, mnohoženství omezuje pouze hospodářské důvody. Manžel může zapudit své ženy i z rozmaru a podle chuti, společnost jim neposkytuje téměř žádnou záruku. A od ženy se naopak vyžaduje naprostá počestnost. Přísná cudnost vyžadovaná od ženy je v soukromovlastnických společnostech výrazem obavy před zcizením majetku bastardem. I žena se proto stává na rozdíl od primitivní rodiny pouhým vlastnictvím otce či manžela. Patriarchové

rodiny a dělá všechna důležitá rozhodnutí, ale jejich vztah není typu „sluha“ a „pán“. Zvláště tam, kde žena díky své práci přispívá do domácnosti značným příjmem, protože se jí například daří v chovu dobytka, jsou role vyrovnanější, i když navenek žena stále vykazuje známky submisivního chování.<sup>235</sup>

Zajímavé je v africkém kontextu sledovat, že zatímco podřízené chování ženy k muži je považováno za něco normálního a nevyžaduje komentář či podobenství, v opačném případě je tomu naopak. Například když se muž z etnické skupiny Luo ocitne v manželství s autoritativnější ženou, pak se okamžitě říká *dhaka oloyo* neboli „vládne nad ním žena“. Tento muž je pak posměšně přirovnáván k bicyklu, na který žena vyleze, aby jej řídila.<sup>236</sup>

V kapitole o ekonomice jsme probrali, že žena nemá právo vlastnit majetek, a od toho bylo v minulosti odvozováno, že také nemá žádný právní status nebo osobnost, jejím poručníkem byl nejprve její otec, posléze převzal poručnictví manžel. Pokud žena spáchala přestupek (zapálila něčí dům či zranila něčí dítě), pak oba její poručníci se museli složit na náhradu škody<sup>237</sup> – jenže tyto praktiky jsou v současné době už jen minulostí. Když při rozhovoru se starší masajskou ženou Kina ve vesnici Kisaju jsem ji chtěla vyfotografovat, Kina řekla, že by to manželovi mohlo vadit, protože by to mohlo urazit jeho rodinu, a tak se s ním nejdřív musí poradit, než fotografování povolí.<sup>238</sup>

Co však přetrvává, je stále silná hierarchie uvnitř polygamiálních manželství i v současné době – vesměs všechny ženy z polygamiálního manželství, s nimiž jsem hovořila, neměly s mnohoženstvím dobré zkušenosti. V souvislosti s polygamií byl zmíněn boj o zdroje, hašteření, závist, využívání čarodějných praktik, nezřídka i sebevraždy. Podle Masajky Esther Olego bylo polygamiální manželství naplněno neustálými hádkami: „Hádaly jsme se, kdo má co udělat. Hádaly jsme se o manželovu přízeň. Po manželově smrti jsme se hádaly i o to málo, co nám odkázal.“<sup>239</sup> Makanda Ndugu, žena z etnické skupiny Kamba, dokonce sama věří, že svými čarodějnými schopnostmi zabila druhou ženu i její děti z žárlivosti, protože ona sama byla neplodná.<sup>240</sup> Masajka Sarah Simongor, která je vdovou, žila v polygamiálním svazku spolu s dalšími čtyřmi ženami, řekla, že velmi žárlila, když viděla, že muž šel strávit noc do chýše jiné ženy. Navíc před každým sňatkem ji muž přinutil, aby mu věnovala jednu ze svých mála krav na věno. Udělala to bez zbytečných otázek, ale s velkou nechutí, protože musela těžce pracovat, aby si na krávu vydělala.<sup>241</sup> Kikujce Rose Ngendo Wa Kuria také vadilo nerovnoměrné nakládání s ženami, navíc se jí přičilo, že nové sňatky celou rodinu ekonomicky vyčerpávaly a ona proti tomu nemohla nic dělat: „S ženami v našem polygamiálním manželství nebylo nakládáno stejně. Některé ženy pocházely z vlivných rodin, jejich otcové byli buď náčelníci, nebo disponovali bohatstvím, a o tuto ženu se můj manžel staral více. My jsme se naopak musely chovat stejně ke všem dětem v polygamiální rodině, jako by to byly naše vlastní děti. Nebylo nám dovoleno volat na bratry manžela jejich jmény, protože byli považováni za naše manžele. Nejvíce mi vadilo, že neexistoval způsob, jak zabránit, aby si můj manžel přivedl další ženu. On byl majitelem veškerého majetku, i když my jsme jej pomáhaly rozmnožovat. Když některá z nás začala protestovat proti další ženě, manžel nás zbil nebo některou vyhnal z

---

žijí v mnohoženství a mohou zapudit své ženy skoro libovolně. Pod nejpřísnějšími tresty se vyžaduje, aby nevěsta byla vydána manželovi jako panna, viz BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví.*, s. 34.

<sup>235</sup> Neeयो Kasairo, Narasha, 13.12.2003

<sup>236</sup> MALO. SHADRACK, *Luo Customs and Practices*, s. 62

<sup>237</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli.*, s. 46 - 47

<sup>238</sup> Kina, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>239</sup> Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>240</sup> Makanga Ndugu, Machakos, 20.9. 2003

<sup>241</sup> Sarah Simongor, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

domova.<sup>242</sup> Další Kikujce - Janet Njeri- vadilo, že chování manžela bylo něco jako rozmar: „Každá žena musela připravit jídlo. Muž obešel všechny ženy, ochutnal od každé jídlo, a pak se rozhodoval, u které stráví noc. Každá žena si jej předcházela, snažila se udělat to nejlepší jídlo a všelijak mu podstrojovala. Někdy věnoval svou pozornost jen jedné ženě, a to způsobovalo mezi námi napětí. Když jsme se začaly prát, tak se do toho vložil manžel a zbil nás všechny.“<sup>243</sup>

Osobitou taktiku, jak kontrolovat manželovy rozmary, vyvinuly ženy z etnika Kamba, a to pomocí sexuálního uspokojení, jak potvrdila informátorka. Jenže se jednalo pouze o mužovo sexuální uspokojení, protože žena byla obřezána, aby se snížila její sexuální vzrušivost:

Již od útlého věku se dívky seznamují se svým tělem, například když malá dívka pláče hladu a matka nemá nic k jídlu, tak jej utiší tím, že masíruje její privátní části. Když se ženy vdají, tak zůstávají s tchýněmi po celý rok, a tato žena je zasvěcuje do nejrozmanitějších sexuálních praktik tak aby žena uspokojila svého manžela. A muž toto náležitě ocení a této ženě pak odkáže největší díl svého majetku a současně jí tu a tam poskytne různé výhody. Muž nemá žádný harmonogram návštěv svých manželek, večer si vezme příkrývku a první žena, která mu přinese jídlo, současně vezme příkrývku, a to znamená, že s ní muž stráví noc. Žena se snaží ještě zvýšit mužovu touhu tím, že se vyzdobí – kolem boků si omotá černé šátky a zápěstí si vyzdobí náramky. Samozřejmě má po ruce magické směsi, aby udržela jeho žádostivost. ...Obřízka se provádí až ve věku 15 let a jejím hlavním cílem je snížit sexuální vzrušivost žen, která by jinak byla nekontrolovatelná. Nejde o to, aby žena byla uspokojena, její povinností je uspokojit muže, a pokud tuto povinnost neplní, je poslána zpět k rodičům.<sup>244</sup>

Jak bylo zmíněno, tchýně hrály v sexuálním zasvěcování velkou roli, nicméně podle Syoviny Makau bylo všechno soustředěno na to, aby byl muž uspokojen. „Od tchýně se mi dostalo prvotního sexuálního vzdělání. Po celý rok mne učila, jak uspokojovat manželovy fyzické potřeby, než jsem byla připravena. Bylo to vlastně jediné systematické vzdělání, kterého se mi dostalo.“<sup>245</sup>

Někdy se to nedalo zvládnout: „Kamské ženy musí být sexy, je to jejich povinnost uspokojit svého manžela. V případě, když byla žena příliš sexy, tak manžel požádal své bratry nebo bratrance, aby mu s ženou pomohli.“<sup>246</sup>

## Polygamie ve městech

Ale i v současných afrických městech se setkáváme s polygamií. Provozuje ji zvláště etnická skupina Luo, kde je všeobecně nejvíce manželství polygamií a kde stále přetrvávají tradiční kulturní vzorce. Tento systém přežívá díky neměnnému statusu žen v rolích manželek, sester nebo dcer, který pomáhá udržovat systém rozšířené rodiny a polygamie. Navíc dochází ke kombinaci praktického uspořádání a ideologie. Prostřednictvím polygamie muž kontroluje jak své venkovské statky, tak čerpá ze všech výhod města – kterými jsou dobré zaměstnání, slušný příjem, politický vliv luoské komunity a společenské kontakty. Tyto dvě výhody se navzájem podporují a doplňují, a tak činí institut polygamie ve městě skoro neotřesitelným, jak vyplynulo

---

<sup>242</sup> Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003: Rose jsem navštívila, protože je pamětnicí kikujské kultury a typickou představitelkou „tradiční ženy“. Obývá malý pozemek v oblasti zvané Ndumberi nedaleko města Iambu. Je oblečena do šatů, na hlavě má šátek. Její uši jsou propíchnuté. Nerada sedí na židli, dává přednost nízké tradiční stoličce. Rose, která neumí určit svůj věk, ale vypadá, že jí může být kolem osmdesáti let, i přes své velké výhrady v polygamiím manželství zůstala a porodila „mnoho dětí“. Když se ptáme kolik, tak přesně neví. V tu chvíli zasahuje vnuk a sděluje, že měla 12 dětí.

<sup>243</sup> Janet Njeri, Iambu, 18.1. 2003

<sup>244</sup> Kasia Maweu, Machakos, 27.9. 2003

<sup>245</sup> Syovina Telesia Makau, Machakos, 20.9. 2003

<sup>246</sup> Helena Lewa, Machakos, 27.9. 2003



z mého interview s Lilian Achieng<sup>247</sup>, jež žije v Nairobi na sídlišti „Kaloleni“, které zcela ovládla luoská komunita a přizpůsobila si jej potřebám vlastních polygammních svazků:

Muž z kmene Luo stále preferuje dívku „vybranou“ z venkovské oblasti. I když tato dívka v současné době žije v Nairobi se svými rodiči, Luové stále následný sňatek považují za „venkovský sňatek“, jednali se o dívku naivní a cudnou. Oproti tomu „městský sňatek“ je sňatek s „městskou dívkou“, u níž rodiče obvykle nebyli schopni kontrolovat její chování, a která si již začala s několika muži. Při rozlišování, zda se jedná o „městský“ nebo „venkovský“ sňatek nezávisí vlastně, odkud dívka pochází, hranice se rychle stírají, ale kritériem je spíše její chování. Oba typy dívek pak mohou následně skončit v polygammním manželství.

Je to městský příjem, který podněcuje luoského muže, aby pojal další manželku.

Luo si drží nejméně dvě manželky, a toto uspořádání je pro něj ekonomicky výhodné. Každá z rodin periodicky mění působiště každého půl roku, jedna rodina odchází na venkov, kde dohlíží nad venkovskou usedlostí, zatímco druhá žena i s dětmi žije s mužem ve městě. Muž zůstává ve městě, kde má dobře placenou práci, a postupně se k němu přidávají jeho děti, které získávají v hlavním městě vzdělání a posléze i práci. Polygamie vlastně umožňuje, aby měl muž po celý rok k dispozici nukleární rodinu. Slouží ale i k tomu, aby si muž podržel neustálou kontrolu nad venkovským majetkem.

Členové rodiny se i nadále nazývají tradičními jmény a stále odrážejí hierarchii polygammní rodiny, hlava rodiny, polyginista, se jmenuje *jadoho*, první manželka *mikayi*, druhá je *nyachira* a třetí je *rero*.

Nejprve se zdálo, že se polygamie v městech neuchytí, protože bylo těžké najít pro potřeby polygammních rodin vhodné ubytování, ale nakonec se z příměstských částí, jako je Kaloleni, staly luoské kolonie, kde je tento problém vyřešen. Každé třetí manželství v Kaloleni je polygammní.

Luové chtějí mít hodně dětí, protože děti jsou „loterie“, je těžké určit ideální počet členů rodiny. Když má rodina málo dětí, tak se stane, že třeba onemocní a zemřou, a rodina zůstane jen s málo dětmi. Když má hodně dětí, tak je postavena před dilema – má dát všem vzdělání, s tím, že jen některé z dětí to někam dotáhne? Anebo má dát vzdělání jen vybraným, aby se vypracovali? Anebo nebylo by lepší vlastně zůstat jen s mála dětmi a dát vzdělání jen jim? Postoj rodin k počtu dětí je nekonzistentní. Nemají žádnou jasnou politiku, nechávají událostem volný proud, nepoužívají antikoncepční prostředky, i když vnitřně cítí, že vzhledem k finančním možnostem rodiny by bylo lepší mít méně dětí.<sup>248</sup>

Sociologové, kteří se zabývali tímto zvláštním problémem luoské komunity, tvrdí, že se nejedná o apatii nebo o nedostupnost antikoncepčních prostředků. Stále ještě převládá přesvědčení, že rodina s velkým počtem dětí se těší úctě komunity, protože skrz děti člověk zachovává svou rodovou linii. Žena dokonce sama může chtít, aby se stala „majitelkou“ výrazné rodové linie, i když tato nenese její jméno, a pak může manžela pobídnout k tomu, aby si vzal druhou ženu, založil s ní další rodovou linii, tak odlišnou od její. Kromě toho i v městských polygammních svazcích platí, že více dětí je zárukou pro stáří. Nelze tak jednoznačně určit, který z faktorů je rozhodující pro monogamii a polygamii, ale jedná se vždy o kombinaci vlivů.<sup>249</sup>

V současné době existují rozdílné názory mezi monogamisty, kteří tvrdí, že jedna žena a méně dětí, ale s dobrými školami, je lepší než dvě až tři ženy s mnoha nevzdělanými dětmi. Současné luoské ženy se staví proti polygynii a jsou za nové pořádky, aby se muži ženili mladší, aby mladé páry investovaly spíše do vzdělání svých dětí a do podnikání než do věna a mnoha dětí. Názory stařešinů již nejsou „v kursu“, a tak mladí Luové se vzpírají autoritě stařešinů,

<sup>247</sup> Lilian Achieng je nyní asi pětadvacet let. V době interview pracovala pro jednu z agencí OSN jako administrativní pracovnice. Měla tedy stálý, vlastní příjem. Její práce vyžadovala, aby neustále cestovala, například do Konžské demokratické republiky, a tak Lilian nejevila velký zájem se usadit, natož se stát součástí polygammního svazku. Lilian, která se moderně oblékala, měla vlastní automobil, lze považovat za moderní ženu, přesto však se několikrát podvolila vůli rodičů, kteří bydleli na venkově a musela podstoupit některé ponižující praktiky. Například když se její mladší sestra chtěla vdát, podle luoské tradice to nešlo, protože nejdříve musela být vydána starší dcera. Lilian tedy musela odcestovat na venkov, kde musela širokému ženskému přibuzenstvu dokázat, že není panna, a že tudíž měla či má muže, čím podle svých slov „otevřela bránu“ pro sňatek mladší sestry.

<sup>248</sup> Lilian Achieng, Kaloleni – Nairobi, 18.3. 2005

<sup>249</sup> PARKIN, DAVID. *The Cultural Definition of Political Response. Lineal Destiny Among the Luo*, s. 67

povinnostem, které mají vůči širšímu příbuzenstvu, a také tlaku, aby si žena vzala staršího muže a muž druhou manželku. Institucionální tlak stařešinů ale působí tam, kde lidé nejsou příliš rozhodnutí, kde ještě neartikulovali své názory a kde se jasně proti tomu nepostavili. Nové pořádky přinesou mnoho nového, například označení polygamisty *jadoho*, což znamená výjimečný člověk, autorita, a také bohatství, získá nové významy.<sup>250</sup>

Věno hraje v celé konstrukci „polygamie ve dvacátém století a ve městě“ klíčovou roli:

S udržováním polygamie je spojen neustálý koloběh věna. Vysoká míra polygamie mezi luoskou městskou komunitou je způsobena následujícími faktory: nedostatek žen vhodných ke vdávání pro muže v jejich věku, pozdní manželství pro muže, pravděpodobnost, že vysoká hodnota věna se nesníží a že v době peněžní ekonomiky naopak jeho cena spolu s inflací poroste. V minulosti se věno vyplácelo jako kusy dobytka. Nyní je většinou vypláceno v hotovosti, což platí stoprocentně u druhé a následující ženy. Většina peněžních prostředků na věno pochází z platu plynoucího ze zaměstnání ve městě. Toto věno dává manželovi úplnou pravomoc nad ženou a jejími dětmi, kteří se stávají jeho rodinným „jměním“. Věno je vysoké, pohybuje se ve výši půlročního platu středně dobře placeného zaměstnání.

Muž současně orlím okem bdí nad věnem, které plyne do rodiny prostřednictvím sňatků jeho sestry či dcery, a okamžitě je toto věno zablokováno pro účely dalšího sňatku. Muži středního věku, kteří mají pracovní příležitost v prostředí, kde je jinak obtížné získat práci, obvykle vyvíjejí tlak na příjemce věna, aby toto věno bylo použito zpět podle tradic - tj. na další sňatek, a nikoliv na vzdělání dětí či na rozvoj podnikání. Tito „luoští stařešinové“ mají proto přirozený zájem na tom, aby identifikovali solventní manžele pro své dcery a mladší sestry. Drží se obvyklých, zavedených pravidel, koho si mohou vzít, jako je exogamie a zamezení incestu. Tímto vlastně tlačí na mladé dívky - tj. svoje dcery nebo mladší sestry, aby nedokončily vzdělávání a provdaly se mladé, a podobně vyvíjejí i nátlak na mladé muže, aby hotovost investovali do nového sňatku, nikoliv do vzdělání. Stařešinové se snaží „podchytit“ si mladé dívky v systému tím, že se přihovoří k rodině manželky a nabídnou jí, že si mohou vzít k sobě děvče do Nairobi a platit její životní výdaje či náklady na jeho školné, a pak si tuto částku odepsat z věna. Když si takto zaváží rodiče dívky, udělají dohodu s dalším stařešinou, a nabídnou mu dívku za nevěstu. Dívky, které jsou nabízeny, jsou jejich sestry, či sestry manželek nebo přítelovny sestry. Takto i v městském prostředí neustále houstne síť příbuzenských svazků i závazků, které jsou velice výhodné pro muže, ale nevýhodné pro ženy, které jsou prostě vtlačeny do svazků, a nemají do výběru partnera co mluvit.<sup>251</sup>

A jaké dívky jsou mezi současnými luoskými muži v kursu? Podle Shadracka Malo jsou sledovány následující kvality:

1. Má tmavou nebo světlejší barvu pleti?
2. Vypadá dobře, pokud se vystrojí a namaluje?
3. Má dlouhou šíjí?
4. Je štíhlá a vypadá dobře v šatech?
5. Má bílé zuby?
6. Má mezeru mezi zuby (*singare*)?
7. Je vzdělaná?
8. Mluví dobře anglicky?
9. Je učitelkou, anebo vede nějakou ženskou skupinu?
10. Složila maturitu?
11. Byla v zahraničí, například v Americe, Londýně nebo Evropě?<sup>252</sup>

<sup>250</sup> Lilian Achieng, Kaloleni – Nairobi, 18.3. 2005

<sup>251</sup> George Opiyo, Nairobi, 18.3.2005: Student nairobské univerzity George Opiyo z kmene Luo, který mi pomáhal se všeobecným výzkumem, se podrobněji zabýval otázkou věna mezi luoskou komunitou v Nairobi v rámci projektu pro mezinárodní nevládní organizaci.

<sup>252</sup> MALO, SHADRACK. *Luo Customs and Practices*, s. 31

Z toho vyplývá, že v polygammním manželství se ocitají i celkem vzdělané, zcestovalé a dobře vypadající dívky, které ale vyjadřují stále silnější nechuť k tomu stát se součástí polygammní rodiny. Rovněž mladí muži mají tendenci se tomuto schématu vymykat a ženit se, jakmile „najdou tu pravou“. <sup>253</sup> Jenže aby tento systém fungoval, všichni s ním musí být srozuměni a dodržovat jeho pravidla, což je stále obtížnější. Podle Parkina v tomto případě stařešinové rázně ekonomicky zablokují neposlušné mladíky, stejně jako jakékoliv snahy žen o ekonomickou nezávislost. Kromě této ekonomické kontroly stařešinové ještě aplikují „mystickou hrozbu“ a všem „černým ovcím“ hrozí, že je postihne hněv předků, který vyústí ve smrt v jejich rodině, aby touto kombinací ekonomického mystického faktoru zabránili jakékoliv revoltě. <sup>254</sup>

Lilian Achieng, která osobně nemůže přijít stařešinům na jméno, tvrdí, že nedělají nic jiného, než že vysedávají po nocích v klubech – samozřejmě luoských – a neustále debatují, do jaké nevěsty investovat „přebytek“ věna, zda nevěsta pochází z rodiny, která byla v minulosti ovlivněna špatnou energií „chira“, a podobně. <sup>255</sup> Tito stařešinové tak z venkova přenesli tradiční vládnoucí strukturu zpět do města. Jenže tato luoská tradiční vládnoucí struktura, která posiluje soudržnost luoského etnika prostřednictvím polygammních svazků, má i politický význam - pomáhá luoskému etniku postavit se vlivu kikujského etnika.

Jako druhá nejpočetnější etnická skupina byli Luové vždy odstaveni na druhou kolej kikujským etnikem, a reagovali na to revoltou <sup>256</sup>. Vláda ovládaná Kikují se proto mstila na ekonomickém rozvoji regionu západní Keni, odkud Luové pocházejí. <sup>257</sup> Právě proto Luové, kterým byly odepřeny politický vliv, se stali až nezdravě závislími na platech pramenících ze zaměstnání ve městě. A zde se objevuje rétorika přežití: „Aby mohli Luové přežít jako národ a vzdorovat kikujskému vlivu, potřebují k tomu udržet polygamii.“ <sup>258</sup> Jenže podle George Opiyo se Luové závistivě dívají směrem k „úspěšným kikujským pářům“, kterým se podařilo vymanit z polygamie neplatit žádné nebo jen malé věno, a ušetřené prostředky využít na vlastní vzdělání nebo na vzdělání svých dětí. Mladí mužové si ale odmítají brát „městské dívky uvolněných mravů“, a tak poskytují zásobárnu nevěst pro luoské stařešiny. Navíc, zcela nekonceptně, zatímco sami bojují s vysokým věnem, požadují, aby jejich dcery či sestry byly vyvdány za co největší věno, a tak vlastně pokračují v udržení patriarchálního systému, který jednoznačně vymezuje roli žen jako „výrobce dětí“ pro muže. <sup>259</sup>

Jane Kiragu z organizace FIDA – K oproti tomu poukazuje na model, který je v rozporu s luoskými městskými polygammními rodinami fungujícími podle patriarchálních pravidel – stabilní prvek je manžel, okolo něhož orbitují ženy, což je v kontrastu s městskými „matrifokálními“ domácnostmi Kikujů <sup>260</sup>, která se sestávají ze stabilní domácnosti řízené ženou

---

<sup>253</sup> Mladí monogamisté s relativně dobrým vzděláním, kteří mají dobrou manažerskou, vysoce technickou a profesionální pozici, dávají přednost monogammním svazkům s méně dětmi, než méně vzdělanější polygamisté, kteří většinou patří k „modrým límečkům“. Ale první skupina je v současné Luo komunitě v absolutní menšině – viz PARKIN, DAVID. *The Cultural Definition of Political Response. Lineal Destiny Among the Luo*, s. 65

<sup>254</sup> PARKIN, DAVID. *The Cultural Definition of Political Response. Lineal Destiny Among the Luo*, s. 287

<sup>255</sup> Rozhovor s Lilian Achieng, Kaloleni – Nairobi

<sup>256</sup> V luoské historii se například jako vůdce profiloval Tom Mboya, na něhož byl ale spáchán atentát

<sup>257</sup> Při návštěvě regionu se člověk setká s řadou tristních situací, svědčící o tom, že do infrastruktury nebylo po pádu kolonialismu – a převzetí moci kikujským etnikem - nic investováno. V hotelích na břehu Viktoriina jezera (největšího jezera v Africe) skoro nikdy neteče voda. Rovněž cesta do Homa Bay, jednoho z přístavů u Viktoriina jezera, je sice asfaltovaná, ale dlouhodobě neudržovaná, takže není průjezdná bez auta s náhonem na čtyři kola.

<sup>258</sup> PARKIN, DAVID. *The Cultural Definition of Political Response. Lineal Destiny Among the Luo*, s. 288

<sup>259</sup> George Opiyo, 19.3. 2005

<sup>260</sup> Tento element stojí za podrobnější prozkoumání. Autorka se o něm dozvěděla až příliš pozdě, koncem svého pobytu v Keni, kdy již nebyl prostor se tomuto zajímavému fenoménu věnovat podrobněji, a proto se tak otevírá zajímavé téma pro další badatele

a poslušností „manželů“, kteří proudí domácností, v závislosti na svých zájmech na venkově nebo ve městě.<sup>261</sup>

## Problémy spojené s polygamií

Pro osvětlení problémů s polygamií přepisují několik rozhovorů, které byly provedeny s pracovníci organizace FIDA-K, jež zkoumaly polygamií v městském prostředí:

Polygamní svazky nevytvářejí jen problém pro děti, ale i pro samotné ženy. V rámci tradičního uspořádání, když si muž vzal další ženu, tak to první žena nebrala jako své selhání, protože polygamie byla v té době běžná. Ale s příchodem křesťanství a západních vlivů je africká žena vystavena modelům západního manželství, které dává důraz na jednu ženu a také na city – „dokud nás smrt nerozdělí“. Proto je velmi depresivní pro současnou ženu, když se dozví, že její manžel je v procesu získávání další manželky. Toto je pro ni nejenom depresivní, ale také zastrašující. Většinou není konzultována, a tak je ponechána v pochybnostech, co tak asi mohlo vést jejího manžela, že se rozhodl pojmout další manželku. Považuje za normální, že ji přivede domů, a požaduje, aby jeho manželka vyklidila lože. Žena většinou končí závěrem, že vina leží na ní, protože možná není dostatečně vzdělaná, není dostatečně reprezentativní, je špatnou manželkou, mizernou partnerkou, špatnou matkou a tak dále. Všechno toto v ní vzbuzuje pocit viny a deprese. Končí s psychickými poruchami, které nereagují na tradiční léčebné postupy, ale vyúsťují v to, že je posedlá zlými duchy, nadměrně využívá tradiční africkou medicínu, zvláště amulety nebo medicínu vzbuzující lásku, často navštěvuje šamany, ale současně se pokouší o sebevraždu, nebo o násilí na nejbližších. Toto vše je směřováno k tomu, aby získala zpět manželovu lásku.

Ale to není všechno, během celého procesu je také ožebračena, protože po letech spojení manžel utratí všechny peníze na další ženu a rodina může začít od nuly. Muž v pokročilém věku opět začíná pečovat o další malé děti, a přitom není jisté, jak se postará o jejich budoucnost. Pozdní děti z těchto svazků, zvláště synové, mají problém se svou vlastní identitou, protože jejich otec je příliš starý, aby se s ním identifikovaly, a navíc můžou skončit bez řádného vzdělání. A tak se připojí k nezaměstnané a závislé skupině a rotují od jednoho příbuzného k druhému, což je poměrně obvyklý africký fenomén. A tak polygamie, která v minulosti byla považována za ušlechtilou praxi, je zdrojem skrytých problémů v dnešních afrických rodinách, a přispívá k jejich nestabilitě.<sup>262</sup>

Nedostatek místa ve městech způsobuje, že polygamie zprotiví život všem v domácnosti, zvláště dětem. Někdy manžel naléhá, aby se první žena odstěhovala na venkov, ale většinou ženy toto odmítnou, protože jsou zaměstnané a mají příjem. Vzhledem k tomu, že muž si často nemůže dovolit samostatné ubytování pro nové ženy, často všichni bydlí na jednom místě a děti procházejí těžkými časy:

Nejenom, že jsou svědky neustálých sporů mezi ženami, ale také jsou svědky dvojitého měřítka, což je uvádí ve zmatek. Například vidí, že jejich soused má jen jednu ženu, a ve škole nebo v kostele jim do hlavy vštěpují křesťanský způsob života, zatímco otec přivedl domů další ženu, ke které se musí chovat jako k matce.

Zmatek dětí ještě roste, protože pro africké děti vyrostlé ve městech, je „matka“ tou osobou, která je porodila. Ale toto je proti africkému konceptu matky, protože otec očekává, že děti se budou chovat k jeho nové ženě jako k jejich matce, a také ji tak budou oslovovat, zatímco jejich vlastní matka je pořád ještě naživu a žije s nimi ve stejné domácnosti. Toto všechno je zdrojem konfliktů nejen v rodině samotné, ale hlavně u dětí samotných, a může vysvětlovat neobvyklý příklon k alkoholu a k drogám mezi africkou mládeží. Jsou situace, kdy se otec velmi staral o svou rodinu, ale znenadání si pořídil novou manželku, a začal dětem odpiírat lásku i předešlou péči, pak děti trpí. Některé děti vyjádřily svou frustraci skrz sebevražedné pokusy, zatímco jiné se složily a skončily na psychiatrických klinikách.<sup>263</sup>

<sup>261</sup> Jane Kiragu, FIDA-K, Nairobi, 16.5. 2005

<sup>262</sup> Regina Kartega, FIDA-K, Nairobi, 17.5.2005

<sup>263</sup> Joyce Majiwa, FIDA-K, Nairobi, 5.3. 2005

Právě dopad polygamního manželství na rozvoj dětí se stal jedním z hlavních varovných signálů, proč polygamistické uspořádání se již přežilo:

Děti nejsou připraveny ani konzultovány ohledně příchodu nového člena rodiny. Naráz přicházejí o svá privilegia a často se ptají samy sebe, co udělaly svému otci, že je tak potrestal, protože otec ostentativně dává přednost nově přichozím před původními členy své rodiny. Faktem je, že muž má tendenci mít rád své děti podle toho, jak má rád jejich matku. A tak děti nejoblíbenější manželky mají mnoho výhod. Toto může vysvětlit situaci v polygamních domácnostech, že prvorozeným dětem se nedaří ani ve škole a později ani v zaměstnání, v porovnání s dětmi ostatních žen. Matka začíná být nepřátelská ke svým dětem, protože po většinu času musí být s nimi.<sup>264</sup>

Polygamie se negativně odráží také ve sféře vzdělání a reprezentuje konflikt mezi tradičním a moderním, konflikt mezi blahem celé skupiny a rozvojem jednotlivce. Všichni tradicionalisté usilují o rozvoj celé skupiny s cílem vlastního obohacení, zatímco v moderní době je postoj opačný – jedná se o rozvoj jednotlivce jako individuality, který pak přispěje k rozvoji celé společnosti.

Podle Parkina se tento konflikt rovněž odráží ve dvou protikladných koncepcích rozvoje rodiny: rozvoj prostřednictvím velké rodiny, založením mnohočlenné rodové linie, založení vlastní vesnice, vybudování personální frakce, expanze, absorpce a rozvoj, jak jej žádá moderní doba – tj. skrz vzdělání, vzdělané potomky. Polygamie tyto dva koncepty rozvoje přivádí do konfliktu. Oba dva koncepty usilují o vyšší životní úroveň, ale ten „modernější“ měří zvýšení úrovně u každého jednotlivce, tj. „per capita“, zatímco tradiční představa je růst populace jako takové.<sup>265</sup>

Vzdělání může být poskytnuto jen několika dětem, ale polygamie jich produkuje mnoho. Stejně jako materiální zdroje by vzdělání nemělo být limitované, vlastně by mělo být základním lidským právem. Ale z pohledu rodičů s mnoha dětmi je vzdělání omezeným materiálním zdrojem, neboť na každé dítě je třeba platit školné, a stále rostoucí vzdělávací soutěživost omezuje dítě, které předčasně opouští školní systém. Jenže ukončené formální vzdělání je neoddelitelně spjata s možnostmi zaměstnání.

Polygamní systém postihuje rovněž ženy samotné. Ženy v polygamních svazcích jsou velmi zranitelné vůči diskriminaci, nerovnosti, mají neodpovídající úroveň bydlení, jsou bez právní ochrany a útočiště. Keňský parlament nyní posvětil, že muž, předtím než pojme další manželku, nemusí konzultovat svou stávající ženu.

FIDA-K tvrdí, že ženy, které žijí v bídných podmínkách v chudých oblastech, nemají žádnou jinou možnost než se podvolit. Pokud odejdou, odejdou s prázdnou. Pokud žena přinese do svazku majetek, nebo získá majetek během trvání manželství, tento majetek se okamžitě stává výhradním vlastnictvím manžela a ten jej může použít jako podporu pro vydržování dalších manželek a jejich dětí. Skrz zastrahování, nátlak a fyzické násilí jsou ženy umlčovány a jsou potlačována jejich práva na společné jmění manželů, které pak polygamní manžel používá k prosazení vlastních zájmů.<sup>266</sup>

Žena tak ztrácí kontrolu nad výtěžkem z majetku, který do manželství přinesla nebo na jehož zvelebení se podílela, a nelze tak zajistit, aby výtěžek nešel na podporu dalších žen a jejich dětí. Velice často výtěžky ze sklizně, místo aby šly do jeho původní rodiny, jsou použity jako základ věna pro získání další ženy. První ženy tak nemohou navzdory úporné práci zlepšit

<sup>264</sup> Joyce Aluoch, FIDA-K, Nairobi, 26.3.2005

<sup>265</sup> PARKIN, DAVID. *The Cultural Definition of Political Response. Lineal Destiny Among the Luo*, s. 68

<sup>266</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 17

svou životní úroveň, protože jakýkoliv přebytek je využíván na podporu rozšířené rodiny, kterou ona sama neschválila.

Tím, že se ženě odepřou její základní ekonomická a sociální práva, bude ve všem závislá na muži a zbude jí malý prostor pro vyjednání bezpečných sexuálních praktik, což opět zvyšuje riziko, že bude nakažena virem HIV/AIDS.

Podle statistik mají keňské polygamní svazky (jeden muž, více než jedna žena) větší pravděpodobnost výskytu HIV (11 procent), zatímco pravděpodobnost výskytu HIV v monogamních svazcích je 7 procent.<sup>267</sup>

Ženy proto většinou svolí k nechráněnému sexu, navzdory nebezpečí nakažení, protože nemají kam jít, mají omezené finanční prostředky, omezená vlastnická práva, a mají strach z toho, že přijdou o děti, protože se o ně nebudou schopny postarat. Přijetí zákonů postihujících polygamii ale připomíná podle sociologů běh na dlouhou trať:

Aby se prosadilo právo odsuzující bigamii, právní systémy v Africe musí nabídnout způsoby a prostředky, jak od těchto praktik odradit muže. Soudci, kteří jsou produktem africké a ne západní kultury, mají tendenci netrestat manžely, kteří se dopustili trestného činu, a je zde mnoho případů, které dokládají toto tvrzení. Na druhou stranu, když manžel postaví ženu před soud za nevěru, případu je věnována velká publicita a muž eventuálně dosáhne rozvodu, i když se žena tomuto nařčení vehementně brání.<sup>268</sup>

## Trendy

Na příkladu etnické skupiny Luo jsme si ukázali, že nejvyšší míra polygamie je mezi skupinami, které jsou na půl cesty mezi moderním a tradičním způsobem života. Trendy jsou ale takové, že míra polygynie se snížila, tak, aby děti mohly dostat dobré vzdělání.

Jenže i když je polygamie na ústupu, je podle sociologů pravděpodobné, že ji postupně vystřídají mimomanželské vztahy. Mnoho mužů si ve městech vydržuje ženy bez formálních obřadů a bez toho, že by informovali svou rodinu.<sup>269</sup> Tyto volné svazky mají charakteristiku formálních svazků, ale nejsou potvrzeny obřadem ani platbou věna. Muži si mohou založit druhé domácnosti ve městech, kde pracují, a v průběhu přerušit svazky s rodinou ve venkovské oblasti. Muži mají tendenci uzavírat neformální svazky, protože tradiční svatební zvyky ztrácejí ve městech význam. Častá praxe je, že si muž vydržuje ještě jednu ženu a platí její životní náklady. Tato praxe se stala alternativou pro uzavírání dalších svazků. Jeho manželka zřídka ví o „té vydržované“, a naopak neoficiální manželka zase má jen málo práv vycházejících z tohoto svazku.

Bohužel rozsah této práce neumožňuje se těmto svazkům podrobněji věnovat, i když praxe „druhé ženy“ – *mpango wa kandos* neboli také *small house* – jsou velmi zajímavými a stále rozšířenějšími jevy v africké společnosti.

## ROZVOD

Když tedy bylo tolik obřadností spojených s uzavřením sňatku, jak je to tedy s rozvodem? Odpověď není jednoduchá, neboť v každé etnické skupině je praxe jiná – závisí, zda je požadováno vrácení věna, co se stane s dětmi a podobně. Všeobecně lze říci, že pokud je věno vráceno, nikdo nedělá problémy. Pokud není, pak to je jiná věc.

<sup>267</sup> Tamtéž, s.23

<sup>268</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 82

<sup>269</sup> KAYONGO-MALE, DIANE. ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*, s. 9

V Keni se rozvody řídí především zvykovým právem, protože země marně čeká na komplexní zákon, který by vyřešil všechny otázky spojené s uzavřením, trváním i ukončením manželství. Tzv. „Zákon o manželství“ (Marriage Bill) byl poprvé předložen v parlamentu v roce 1968, dva roky poté, co putoval po celé zemi skrz komisi ustanovenou tehdejšími prezidentem Kenyattou. Nakonec jej tehdejší parlament, v němž nebyla ani jedna žena, stejně neschválil. Například Samburové rozvod neschvalují, když jsou děti malé:

K rozvodu se přistupuje během raného stadia manželství, ale když ženiny děti odrostou a ona je sama přiřazena k starším manželkám, o rozvodu již nemůže být ani řeč. Její umístění v příbuzenské hierarchii je nyní pevně ukotveno a už nemůže být svévolně změněno, ať dělá cokoli, pořád zůstává manželkou daného člověka a slib manželství nemůže být porušen.

V případě rozvodu, pokud je muž vráceno stádo spolu se všemi telaty, která se v době manželství narodila, se žena vrací ke svému otci i se svými dětmi, které pak budou právně náležet dalšímu muži, jenž v rámci budoucí svatby zaplatí za tuto ženu věno.<sup>270</sup>

V masajské komunitě jsou příčinou rozvodu věci, které se manželce nepromíjejí, zatímco manželovi ano: obvykle se k rozvodu přistupuje jenom z vážných důvodů, jako je opakovaná nevěra ze strany manželky (přičemž jednotlivé epizody se promíjejí), nepřetržité hádky v usedlosti nebo spory s příbuznými či přáteli, a také pokud je žena podezřelá z čarodějnictví. Také v případě, že žena nepovažuje usedlost za dobré místo k životu, neustále jí nadávají, nikdo jí nepomáhá, pak může utéci zpět domů, a pokud tak utíká často, může její muž požádat o navrácení dobytka.<sup>271</sup> Rozvod měl v masajské komunitě rovněž ekonomický podtext: „V případě konfliktu v manželství povolala žena své rodiče, a ti se sešli s rodiči manžela, a pokud se nedohodli, rozhodli stařešinové. Když byla žena v právu, musel manžel zaplatit krávu, a když se provinila ona, musela manželovi dát krávu její rodina.“<sup>272</sup>

Některé etnické skupiny, například Kamba, rozvod nepřipouštějí vůbec: „Když žena hluboce se svým manželem nesouhlasila, utekla k rodičům. Manžel se pak vypravil k rodičům doprovázen dalšími stařešiny, aby vyřešil problém. Ten byl většinou vyřešen, ženy byly zpravidla přinuceny zůstat v manželství a rozvodové případy nebyly brány v úvahu.“<sup>273</sup> Jen ve velmi výjimečných případech byla žena rozvedena, za podmínky, že věno bylo vráceno. Tato žena se pak mohla znovu vdát, ale bylo na ni pohlíženo jako na společensky nepřijatelnou osobu.<sup>274</sup>

Během rozhovorů v terénu se nepodařilo narazit na ceremoniální ukončení manželství, zřejmě vzhledem k ekonomické povaze sňatků. Jedinou zmínku se podařilo najít v literatuře:

Muž se může rozvést s neplodnou ženou, ale nemůže získat zpátky věno, pokud pro ni nenajde jiného manžela. Žena, která má dítě, nemůže být rozvedena, ale muž a žena mohou žít v odloučení. Rozvodová ceremonie se odehrává před mnoha lidmi a je prováděna manželem, který rozsekne nebo roztrhne pytel s pískem, říká: „Jestli se po mně budeš ptát příště, roztrhnu tě jako tento pytel písku“. Když muži bijí své ženy, tak obvykle žena nalezne útočiště u člena manželovy věkové skupiny, od kterého se očekává, že zprostředkuje usmíření. Pokud muž pravidelně zneužívá svou ženu, je proklet členy své věkové skupiny<sup>275</sup>.

<sup>270</sup> Nosokoni, Nakwamuru, 21.2. 2004

<sup>271</sup> Jane Keronga, Kisaju, Kajiado District, 22.1. 2005

<sup>272</sup> Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>273</sup> Kasia Maweu, Machakos, 27.9. 2003

<sup>274</sup> Mbatha, Machakos, 11.10.2003

<sup>275</sup> HOLLIS, A.C., *The Nandi*, s. 69

Z hlediska rozluky manželství je tedy důležitější dědictví, kterému se budeme věnovat poté, co probereme vdovství.

## VDOVA

Ke konceptu „osobní nesmrtnosti“ a udržení rodové linie se váže i zvyk dědění vdov, tzv. levirát. Vdovu většinou zdědí bratr zemřelého, nebo jeho nejbližší příbuzný, což je velmi vážný koncept v systému afrických rozšířených rodin. Muž, který zdědí ženu, plní povinnosti jako otec i manžel. Děti, které byly narozeny po „zdedění“, náleží zemřelému muži a nadále jsou pokračovatelé jeho rodové linie.

Podle Mbitiho v některých společnostech, pokud syn zemře předtím, než se oženil, tak rodiče zařídí, aby se oženil „v nepřítomnosti“, a nebyl jako mrtvý muž odříznut od řetězce života. Nevadí, pokud to není biologická linie, nejdůležitější je takzvaná mystická linie životního řetězce, která je nadřazená a nejdůležitější. Zemřelí muži se stále nacházejí ve stadiu „živých mrtvých“ a stále patří ke svým existujícím rodinám. Paradoxně některé děti se mohou narodit mnohem později, co jejich „otec“ zemřel, ale stále se řadí k jeho genealogické linii, zdědí jeho majetek a dokonce za něj obětují, i když jej nikdy neviděly.

Mbiti uvádí v souvislosti s levirátem ještě další netradiční formy sňatků, které nazývá „surogáty“, ale mají stejnou podstatu: když žena nemůže mít dítě, tak si muž vezme její „sestru“ – opět míněno v kontextu rozšířené africké rodiny – a opět se řídí podle principu: „Existuji, neboť existujeme, a protože existujeme, proto existuji i já“. Existence jednotlivce zaručuje existenci celé pospolitosti, a když jednatel zemře, tak to nepřerušuje jeho společensko-legální existenci, protože pak „my“ pokračuje namísto „já“. Tato kontinuita má velkou psychologickou hodnotu: poskytuje hluboký pocit bezpečí v jinak riskantním světě, v němž Afričané žijí. Z tohoto pohledu propracovaný příbuzenský systém funguje jako pojistka, která pokrývá jak fyzické, tak metafyzické aspekty lidského života.<sup>276</sup>

### Zvyk dědění vdov stále přetrvává

Zvyk dědění vdov stále existuje i v současné době a doplňují jej další tradiční zvyklosti, jako například nekrofilie. Mnoho etnických skupin v Keni praktikuje dědění žen, což znamená, že vdova se vdá za manželova příbuzného nebo alespoň příslušníka jeho klanu, a často se stane manželkou muže, který má již několik žen nebo sexuálních partnerů. Tento zvyk, který je ospravedlňován nutností poskytnout vdově ekonomické zabezpečení, však současně připravuje ženu o možnost zvolit si po ovdovění svou vlastní životní dráhu a může ji vmanévrovat do sexuálních vztahů, které jsou pro ni nebezpečné<sup>277</sup>.

Tato hluboce zakořeněná tradice má u různých etnických skupin různou podobu, někdy připouští určitou míru souhlasu ze strany ženy, jindy ženy nemají žádné slovo. Například v etnické skupině Luo se ženy musí podvolit praxi být „zdeděny“, ale mohou si vybrat „dědice“ z etnické skupiny svého manžela. Jiné etnické skupiny zase požadují, aby žena měla nechráněný styk se svým švagrem – a tento kontakt nezbytně nemusí vyústit v manželství – s tím, že se tak zajistí očištění od manželových zlých duchů. Vdovy jsou tímto vystaveny nebezpečí nakažení

<sup>276</sup> MBITI, JOHN. *African religions and philosophy*, s. 145

<sup>277</sup> Srovnej s: Když manžel zemřel, zvyk a někdy zákon žádal, aby se vdova stala manželkou bratra zemřelého. S tímto zvykem levirátu se setkáváme u mnoha orientálních národů. Jedním z problémů je postavení vdov. Radikální řešení je usmrtit je na manželově hrobě. Mnohem častěji bývá vdova dána k dispozici dědicům po manželovi. Levirát nabývá někdy formy polyandrie a aby se zabránilo nejistotám vdovského života, dávají se ženě za manžely všichni bratři z rodiny, což je zvyk, který má současně uchránit rod před možnou impotencí manžela viz BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví.*, s. 35



virem HIV. Pokud tento zvyk odmítnou, jsou ostrakizovány nebo dokonce vyhnány, a mnoho afrických žen raději preferuje nakažení než odmítnutí ze strany rodiny nebo komunity.

Řada etnických skupin od něj upustila, jako například Samburu: „Vdova není zděděna ani opětovně provdána, spolu se svými dětmi reprezentuje usedlost zemřelého muže i jeho rodinu, k níž se později mohou připojit i děti, jež má se svým pozdějším společníkem. Po smrti ženina partnera stařešiny vyberou partnera, který ovšem nesmí být příbuzný zesnulého manžela, s nímž žena žije a může s ním mít i děti. Tato usedlost se pak chová úplně stejně jako usedlost, v níž oba rodiče ještě žijí“<sup>278</sup>. Rovněž masajská informatorka potvrdila, že po smrti manžela se žena nemusela nikam stěhovat: „Po smrti manžela si mohla žena najít jiného partnera, který byl akceptován, aby žil v usedlosti ženy, a ne naopak. Nic mu tam nepatřilo, dělal ženě jen společníka.“<sup>279</sup>

Nicméně k etnickým skupinám, které i v současné době provozují nejen praxi dědění, ale i ostatní rituály, patří Luo. Stařešiny požadují, aby ženy, které nejsou zděděny, byly přinuceny mít sexuální styk s *jaterem*, což je symbolický „levír“, profesionální očišťovač neboli vymítač zlých duchů, kteří krouží kolem jejího zesnulého manžela.

Mé osobní pozorování dokládá, že tato praxe je stále živá:

George Opiyo, student nairobské univerzity, dobrovolník nevládních ženských organizací, který mi pomáhá s výzkumem, cestuje se mnou do vesnice Ahero v západní Keni. Autobusem cestujeme do Kisumu, pak do nejbližšího správního střediska - nasedneme na „face to face“ neboli malého autobusu, v němž lidé sedí namačkání proti sobě. Autobus nás vysadí u místní pamětihodnosti – skály, a od ní pokračujeme po prašné cestě na nosiči kola zvaného „boda-boda“<sup>280</sup> do vesnice, kde právě probíhá pohřeb Georgova velmi vzdáleného příbuzného. Cestou míváme davy plaček, a protože kolem nich projíždíme pomalu, George mi překládá, že vlastně přezpívávají životopis zemřelého. Při příjezdu do vesnice jsme přítomni zvláštní situaci – dveře jednoho domku jsou otevřeny a na trávníku to vypadá jako bazar. Plačky, které mezitím již dorazily, vítězoslavně vynášejí matrace, oblečení, hrnce. George vysvětluje, že to všechno patří nebožtíkovi a že podle luoského tradičního práva tyto věci náležejí „dědičkám“ – tj. sestřím, tetám. Manželkám nezůstane skoro nic. George se rozhlíží kolem a napočítá kolem osmdesáti smutečních hostí, kteří popíjejí tradiční pivo ze zkvašených banánů a kteří nabírají z velké kádě maso. I když vdova nesmí podle tradice po dobu truchlení trvajícím tři roky vařit, stejně musí všechno zaplatit. Podle George pozůstalou rodinu tato pohřební slavnost naprosto finančně vyčerpá. Mezitím dorazilo i mužovo tělo v rakvi. Jdeme se na něj podívat. K mému překvapení se jedná asi o pětáctiřicetiletého muže. George mizí na výzvědy a přichází s informací, že muž zemřel na „tuberkulózu“, a když tuto informaci sděluje, výrazně pomrkává. Pak mi v soukromí říká, že v místní konotaci to znamená, že muž s největší pravděpodobností zemřel na AIDS. Muž pracoval jako úředník v Nairobi, kde pravděpodobně měl další milenky, a zřejmě pak nakazil i svou venkovskou rodinu. Jeho první manželka již zemřela (lze se samozřejmě dohadovat proč), jeho mladší žena (32 let) žije a stará se i o děti od první ženy (dohromady 5 dětí). Druhá žena, která pracuje jako učitelka ve vládní škole, apaticky přijímá projevy soustrastí a hledí skelným pohledem před sebe. George se opět ztrácí mezi davem a k večeru přichází s informací, že rada starších se usnesla, že musí být vykonány dva rituály: „usmíření s manželem“, rituál s prvky „nekrofilie“, a taky zdědění vdov. Je mi přidělen menší domek s dalšími starými ženami, hned vedle domku, kam mezitím přenesli rakev. George si lehne se starci k ohni. George mi klade na srdce, abych za žádnou cenu v noci neopouštěla místo na spaní, v okolí se motá spousta opilých lidí a hladina emocí, spojená s očekáváním, je vysoká. Je možné, že se někteří lidé stanou „jajuok“, tj. že se v nich probudí lunatické sklony. Upravuji si moskytiéru a snažím se upadnout do spánku. Starší ženy jsou přiopilé, ale postupně usínají. O půlnoci slyším vrznout okno a všimnu si, že je otevřené. Starší ženy jsou čilé a hledí oknem ven. Vzápětí vrznou dveře i naproti a vidím, jak pozůstalá manželka jde k rakvi k mrtvému s lavorem v ruce. Zavře za sebou dveře a pak nevidíme nic.

<sup>278</sup> Nosokoni, Nakwamuru, 21.2. 2004

<sup>279</sup> Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>280</sup> Boda-boda je nejrozšířenější způsob dopravy v západní Keni, který se používá na vzdálenosti do cca 5 km. Člověk sedí na nosiči kola, buď obkročmo nebo bokem. Název „boda-boda“ vznikl z toho, že tento transport se původně používal jen přes hranici - „border“ mezi Keňou a Ugandou

Následující den mi George vysvětlí, že manželka šla mrtvého „usmířit“, aby jeho duch neškodil pozůstalým příbuzným. Šla jej umýt a pak následoval nekrofilní rituál. I když nevíme, jak daleko to došlo, následující den již probíhají jednání, kým má být zděděna. Později se dovídáme, že si ji vzal starší bratr zemřelého.<sup>281</sup>

FIDA-K tvrdí, že i když původním záměrem tohoto zvyku byla ochrana vdov a jejich dětí, tento zvyk se zvrhnul v praxi, která ženy v samotném závěru poškozují a vyúsťuje ve škodlivé praktiky jako násilné vystěhovávání, nucené zdědění a nedobrovolné rituální očišťování.<sup>282</sup>

Žena se musí podvolit tomu být „zdeděna“, jinak čelí vypuzení z klanu. V lepších případech, zvláště poté, co žena je starší a už nemůže mít děti, může jen být „formálně zděděna“ svým švagrem nebo jiným příbuzným z manželovy strany a je jí „dovolené“ bydlet v domě, kde předtím bydlela se svým manželem. V některých případech se také s prázdnu vrací žít na pozemek svého otce.

Jaký je pak následný scénář, pokud jsou vypuzeny z klanu? Ženy jsou vyhnány z domova a nemají kam jít, najdou útočiště jen ve slamu. Tam se snaží přežít, jak se dá. Rodina se ocitá v bludném kruhu. Chlapci předčasně ukončí školní docházku a stanou se z nich zlodějíčci. Jak ženy, tak jejich odrostlé dcery začnou hledat obživu jako prostitutky. Kvůli těmto praktikám jsou ženy nadále vystaveny riziku nakažení virem HIV. Ve stejné zprávě pro organizaci CEDAW keňská vláda připouští, že 31,7 procent rodin, jejichž hlavou je žena, žije v chudobě, a že téměř 80% těchto domácností žije pod hranicí chudoby.<sup>283</sup>

## Dědictví znevýhodňuje vdovy

Již jsme zmínili, že patriarchální tradice brání ženě, aby vlastnila majetek, a tak získala alespoň určitou míru ekonomické nezávislosti na muži. Zatímco národní zákony vysloveně nezakazují ženám něco vlastnit, pak kulturní a tradiční praktiky vylučují hlavní způsob, jak Keňanky mohou přijít k majetku – a to prostřednictvím dědictví. Rodiče zřídka odkáží svůj majetek dcerám a na ty, kteří tak učiní, se ostatní dívají podezřívavě.

U mnoha keňských etnických skupin a mnoha etnik v subsaharské Africe platí, že mužův majetek se po jeho smrti vrací do jeho rodiny. V posledních letech však toto schéma nabylo ironických a tragických rozměrů. Ženy často pečují o své manžely, kteří umírají na AIDS, a nejsou schopni zajistit rodině žádný příjem nebo finanční rezervu. Po jeho smrti je vdova připravena úplně o všechno – nastoupí armáda příbuzných, kteří si mezi sebou rozdělí dům, pole i její osobní věci. Vdova je tak obrána úplně o všechno, aby brzy navíc ještě zjistila, že manžel ji stihl také nakazit. Vzhledem k tomu, že dítě je také „majetkem“ manželovy rodiny, manželovi příbuzní často usilují o převzetí dětí do své vlastní péče – a vdova se nezmůže na to, aby se jim soudně postavila, a velmi často to vzdá bez boje – protože ví, že do své chudoby i bezdomovectví strhne s sebou i své děti. A kulturní praktiky, které vrhají ženu do chudoby, mohou opět vést k jejímu nakažení virem HIV, protože jí často jako jediná možnost obživy zbývá prostituce.

Po úmrtí manžela vdova je „zdeděna“ příbuzným manžela, a tak se stává jeho ženou i jeho majetkem společně s půdou a dalším majetkem zesnulého manžela. Tento zvyk vznikl z potřeby ochránit vdovy a zajistit jejich vydržování a přežití. Jenže v Keni dochází k dualitě

<sup>281</sup> Osobní pozorování, vesnice Aseru, západní Keňa

<sup>282</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act. Lessons from Samburu and Garissa Districts*, s. 8

<sup>283</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 19

zvykového a současného práva, což vede k tomu, že vdova nedědí ani podle jednoho z nich. V rámci současného práva je právní ochrana vdov a jejich dědictví mizivá.

FIDA – K uvádí, že na dědictví se vztahuje „Zákon o dědictví“ ( Succession act), který je „dvojsečnou zbraní“. Zákon na jednu stranu praví, že v případě chybějící závěti dědí rovnoměrně děti i žena, které je zaručeno „doživotní právo“ na nemovitost, ovšem jen v případě, když se znovu vdá. Naproti tomu vdovec se nemusí znovu oženit, aby získal doživotní právo na nemovitost. V zákoně je vágně formulováno, že „Zákon o dědictví“ nahrazuje tradiční právo a definuje dědictví veškerého majetku kromě dobytka, zemědělské půdy a sklizně. Dědictví těchto movitých věcí se řídí vládním nařízením (tzv. Gazette). Dědictví půdy je zase specifikováno v „Zákoně o registraci půdy“, který stanovuje tak nesplnitelné podmínky, že ve většině případů si žena po smrti manžela není schopna půdu zaregistrovat na své jméno. I když současná právní úprava je velmi slabá a neobhájí zájmy žen v dědickém řízení, přece jen nějaké zákony existují, a měly by mít navrch nad zvykovým právem. FIDA - K dokládá mnoho případů, kdy instituce na všech úrovních si toto právo mylně vykládají a stále dávají přednost tradičnímu právu. Podle FIDA „toto právo činí velmi nepravděpodobným možnost, že žena zdědí majetek po úmrtí manžela a dává zapravdu příbuzným, kteří se domnívají, že po úmrtí by měla zdědit jen velmi málo, nebo skoro nic“.<sup>284</sup>

Také keňská vláda přiznává diskriminační dopad zvykového práva a ve zprávě pro CEDAW připouští, že „žena nemůže zdědit půdu, ale musí žít na půdě jako host pokrevních příbuzných zesnulého manžela.“<sup>285</sup> Což vede k tomu, že manželova rodina často rozhodne, že žena není vítaná, musí ji opustit, a obvykle jí sdělí, že jediný pozemek, který jí přidělí, je několik metrů čtverečních na hrob jejího manžela.

V kapitole o ekonomických možnostech ženy jsme naznačili, že žena podle tradičního práva nic nevlastní a dědictví rovněž není formou, jak by mohla přijít k dobytku. Ženy jsou většinou „pečovatelkami“ o rodinné jmění, které nakonec zdědí někdo jiný, jako v případě komunity Samburu: každé ženě je přiděleno určité stádo, aby se o něj starala a dojíla krávy. Synové pak zdědí majetek, který byl svěřen do péče jejich matek.<sup>286</sup>

Ženy se s tímto stavem smířily, i když s hořkostí, jak potvrzují rozhovory z terénu. V jednom rozhovoru vedeném v chudé masajské vesnici bylo potvrzeno, že dědictví by se dalo nazvat „drobky ze stolu“, jak zklamaně vyličila stará masajská žena Mateu z vesnice Kisaju: „Během života manžela nebylo možno nic zdědit a s tím jsme nemohly nic dělat, musely jsme poslouchat. Po smrti manžela bylo velké stádo pryč.“ Sarah Simongor, která spolu s Mateu žila v polygammím manželství, se na celou věc snaží dívat pozitivně, a oceňuje, že i přes tuto velkou nespravedlnost manžel před svou smrtí určil, jak rozdělit zbývající majetek rovným dílem mezi své pozůstalé manželky: „Zdělala jsem kousek půdy, krávy, kozy, ovce. Můj manžel se ještě před svou smrtí snažil, abychom my ženy dostaly všechno rovným dílem. Nicméně v době manželovy smrti bylo již velké stádo pryč, protože bylo použito na synovo věno. Naopak jsme neviděly nic z dobytka, který pak do rodiny přišel v rámci věn dalších potomků. Tato velká stáda nyní obhospodařují naši synové.“<sup>287</sup> Ženám bylo vštěpováno, že jejich práce se točí kolem domu, a tak mají být rády, že vlastní všechno, co je v chýši – tj. pár hrnců, tykví a příkrývek.<sup>288</sup> Ženy, které samy trpěly tím, že nemohly nic zdědit a chtěly nerovnoprávnost napravit na svých dcerách po smrti manžela, zjistily, že to nešlo: „Když byl můj muž naživu, neměly jsme žádná z nás vlastnická práva. Cokoliv jsme vydělaly, musely jsme odevzdat manželovi, který se pak

<sup>284</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 20

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 28

<sup>286</sup> Nosokoni, Nakwamuru, 21.2.2004

<sup>287</sup> Mateu a Sarah Simongor, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>288</sup> Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

rozhodoval, jak s penězi naloží. Když manžel zemřel, žena zdělila majetek, ale jen proto, aby jej přerozdělila mezi své děti. Dívky mohly dědit jen v případě, že se vdají. Tento způsob dědictví se nám nelíbil, protože my i naše dcery jsme skončily bez majetku.<sup>289</sup>

V etnické skupině Kambů však ženy mohly dědit, zvláště pokud vdova zůstala jen s dcerami a s žádným synem. Pokud muž zemřel předtím, než učinil závěť, rada starších pak po jeho smrti rozhodla, jak majetek rozdělí mezi pozůstalé manželky.<sup>290</sup>

FIDA-K proto spolu s dalšími organizacemi podporuje legislativní reformu, která by ukončila tyto tradičně založené praktiky. Martha Karua poukazuje na příklady z ostatních zemí, například zambijské organizace začaly překládat dědické zákony do místních jazyků a začala vyškolovat terénní pracovníky, aby zambijským ženám vysvětlili jejich práva. V Jihoafrické republice zase organizace pomáhají ženám nakaženým virem HIV sepsat jejich poslední vůli a odkázat co nejvíce majetku dětem, které se brzy stanou sirotky. A v Tanzánii byla bitva alespoň částečně vybojována – žena po smrti manžela může zdědit až 50% jeho majetku.<sup>291</sup>

### Vdovy jsou náchylné k nakažení virem HIV

Vdovství je pro ženu branou k chudobě a k životě ve slumech. Je také branou pro nakažení virem HIV, protože vdova je nejprve rituálně „očistěna“ skrz nechráněný pohlavní styk s „jaterem“. Právě díky praxi dědění vdov se AIDS šíří řetězovou rychlostí. Pokud manžel zemře v produktivním věku, je velká šance, že zemřel na AIDS, a současně je pravděpodobnost, že i žena je nakažená. Prostřednictvím nechráněného styku pak tento virus vnáší i do další rodiny. Nebo v opačném případě je sezdána s někým, kdo je již nakažen. A pak se samozřejmě virus přenáší i na děti vzniklé z tohoto nedobrovolného svazku. Podle FIDA-K se tak děje s plným vědomím rodin, které vědí, že jeden z účastníků je nakažen. To pak podle FIDA-K vede k tomu, že nejvyšší procento nakažených HIV/AIDS je v regionech, kde převládá zvyk dědění vdov a jejich rituální očišťování.<sup>292</sup> Zatímco pravděpodobnost výskytu HIV/AIDS v manželských monogamních svazcích je 7 procent, u ovdovělých žen (a také u žen, které jsou rozvedené nebo žijí v odloučení) je pravděpodobnost výskytu viru 17 – 21 procent.<sup>293</sup>

FIDA - K proto vyvíjí tlak na ukončení dědění žen v těch regionech, kde je vysoké procento nakažených virem HIV, a současně lobbuje u zákonodárců, aby tuto praxi zcela zakázali. Někteří navrhuji kompromis – ponechat tuto praxi, ale bez požadavku, aby vdova byla přinucena k sexuálnímu styku s novým partnerem.<sup>294</sup>

A tak když ženy přijdou o společné jmění manželů po rozvodu nebo úmrtí manžela, musí často začínat úplně od nuly, aby se mohly postarat nejen samy o sebe, ale také o své děti. Ženám tak v podstatě nezbyvá nic jiného než se přestěhovat do slamu, protože nevlastní žádný majetek nebo byly vyhnány z domovů svými manžely nebo příbuznými z manželovy strany. Tyto drsné ekonomické podmínky nutí ženy k prostituci, a v rámci toho jsou vystaveny HIV/AIDS viru, ale jak jsme si řekli dříve, také fyzickému i sexuálnímu násilí. Jejich ekonomické znevýhodnění funguje současně jako příčina i následek prostituce. Ženy provozující prostituci mají malý příjem, snaží se ze všech sil udržet děti ve škole, a pokud se za této situace nakazí HIV/AIDS, nemají dostatek finančních prostředků na potřebné léky, které

<sup>289</sup> Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003

<sup>290</sup> Helena Lewa, Machakos, 27.9. 2003

<sup>291</sup> Martha Karua, 13.1. 2005

<sup>292</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 21

<sup>293</sup> Tamtéž, s. 23

<sup>294</sup> ISOLIO, MABEL. OSUR GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act. Lessons from Samburu and Garissa Districts*, s. 3

by zastavily průběh nemoci. A je to ještě horší, ženy jsou za to, že se za těchto okolností nakazily virem HIV/AIDS, potrestány, jak zmíníme v následující kapitole.

### **Zákony proti šíření HIV ženy trestají**

Vzhledem k zaměření této doktorské práce není v jejích možnostech se komplexně zabývat fenoménem šíření viru HIV/AIDS v afrických zemích a podrobněji rozebírat strategie vedoucí ke snížení rizika nákazy. Tato strategie není vždy promyšlená do důsledků, a jak si ukážeme na případě Keni, vede k tomu, že se „s vaničkou vylije i dítě“. Soustředíme se na jeden element, kterým je legislativa, jejímž cílem by měla být ochrana žen, ale namísto toho vede k potrestání žen, které se nakazily. Stát neprovedl dostatek opatření k nápravě socio-ekonomických příčin, jež vedly k nakažení žen, ale současně rychle přispěchal s tresty po nakažené ženě.

V jednu chvíli bylo šíření viru HIV/AIDS tak neudržitelné, že nabylo charakter „epidemie“. Vláda reagovala tím, že vyhlásila „stav národního ohrožení“. Následoval „Zákon o sexuálních deliktech“ a také „Zákon o prevenci a kontrole šíření viru HIV/AIDS“ („HIV a AIDS Prevention and Control Act“). I když tyto zákony byly dobře míněny jako nástroje k zastavení šíření viru HIV/AIDS, zvrhly se v diskriminační opatření proti ženám.

FIDA - K vyjmenovává, že tyto zákony diskriminují ženy, u kterých je větší pravděpodobnost, že budou nakaženy, dále, že nevědomky porušují právo žen na práci, které je ukotveno v ústavě, stejně jako ústavně zakotvené právo žen na ochranu zdraví. Podle FIDA - K jsou tyto zákony příliš vágně formulovány, v konečném důsledku porušují důstojnost žen a nakonec stejně nevedou k tomu, aby snížily šíření HIV. Tyto zákony navíc trestají i způsoby, u nichž může dojít k přenosu viru HIV/AIDS jen teoreticky, jako je například líbání.<sup>295</sup>

Přijaté zákony kriticky zhodnotila i mezinárodní organizace CEDAW, která ve své zprávě Concluding Observations z roku 2007 uvedla, že současná keňská politika i legislativní rámec neberou v úvahu skupiny, které jsou zranitelné již jen kvůli svému pohlaví, a současně nechrání práva žen i dívek postižených virem HIV/AIDS. Komise vyjádřila „velké obavy z toho, že stále převládá nerovnost v rozdělení moci mezi muži a ženami, a taky to, že jejich podřízený status podřívá jejich schopnost si vyjednat bezpečné sexuální praktiky, a činí je taky náchylnými k infekci“. U žen je větší pravděpodobnost, že budou potrestány v rámci těchto zákonů, protože je větší pravděpodobnost, že budou nakaženy virem HIV/AIDS, a taky je větší pravděpodobnost, že o svém nakažení budou vědět.<sup>296</sup>

Zákon totiž trestá osoby, které mají „actual knowledge“, což je aktuální znalost, že byly HIV pozitivní, když měly další nechráněný styk. A ženy mají mnohem více příležitostí se dozvědět o svém statusu díky pravidelným gynekologickým prohlídkám nebo předporodní péči. Takže ženy jsou více vystaveny potrestání než muži, protože jsou více testovány.

Podle FIDA se zase toto znevýhodnění obrací jako bumerang proti samotným ženám, protože větší počet potrestaných žen pak vede k posílení stereotypů, že ženy jsou hlavními šířitelkami infekce, a proto vede k ospravedlnění násilných akcí proti ženám nakažených HIV/AIDS, k jejich vyhnání z domovů a opět v bludném kruhu k tomu, že jsou jim odepřena dědická práva – což jsou vlastně prvotní příčiny, proč došlo k jejich nakažení.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 23

<sup>296</sup> Tamtéž, s. 27

<sup>297</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 23 - 24

Žena se většinou nakazí skrz nechráněný pohlavní styk, a zde opět narážíme na tradiční praktiky, které muže ospravedlňují v tom, aby nepoužil kondom.<sup>298</sup> Oba dva výše zmíněné zákony totiž dávají ženě možnost se vyvléci z trestní odpovědnosti tím, že informuje svého partnera o svém HIV/AIDS a požádá jej, aby začali používat kondom.

Jenže podle FIDA – K její přiznání nezabrání nechráněnému pohlavnímu styku, protože nejméně polovina žen je vystavena domácímu násilí. A právě vysoká míra domácího násilí snižuje pravděpodobnost, že žena bude informovat svého partnera o nakažení virem HIV/AIDS. Navíc, Keňa stále ještě nepřijala potřebné zákony k potrestání domácího násilí. Ženy žijící ve společné domácnosti s abusivními partnery nemají možnost si vyjednat praktiky bezpečného a chráněného sexuálního styku, nebo dokonce přerušení styku. Pokud se žena začne živit prostitucí, její schopnosti si vyjednat chráněný sexuální styk jsou také velmi malé.<sup>299</sup>

Výše uvedené zákony, které trestají vědomý přenos viru HIV/AIDS na další osobu, se týkají také matek, které přenášejí virus na své děti při jejich narození. Jenže keňská vláda není současně schopná zajistit odpovídající zdravotní péči pro těhotné matky. Má sice velkorysý program na bezplatnou zdravotní péči pro děti do pěti let, ale už nemyslí na to, jak zabránit, aby se tyto děti nenarodily jako HIV pozitivní. A přitom každá matka by udělala maximum, aby zabránila přenosu viru na své dítě. FIDA tvrdí, že jen málo keňských žen, zvláště ve venkovských oblastech, má přístup k lékařské péči, která by zabránila přenosu viru.<sup>300</sup> Keňská vláda proto na jedné straně trestá ženy za přenos viru, na druhé straně není schopna zajistit dostatek antiretroviálních léků pro lidi nakažené virem HIV/AIDS a sama dostát svému závazku ukotveném v ústavě, kterým je zajistit právo na zdravotní péči svým občanům. Těhotné ženy bez přístupu k ARV čelí trestu, protože porodily HIV pozitivní dítě.<sup>301</sup>

Přijaté zákony současně ženám nakaženým virem HIV/AIDS upírají právo na práci. Pokud je žena odsouzena za přestupek v rámci tohoto zákona, je povinna tuto skutečnost oznámit na svém pracovišti, a to v případech, kdy pracuje s dětmi nebo s dalšími zranitelnými osobami. Pokud toto neučiní, může být dále potrestána vězením nebo vysokou pokutou.<sup>302</sup> Z logiky věci vyplývá, že právě ženy pracují s dětmi nebo se zranitelnými osobami, jako jsou například staří lidé či postižení, takže jsou opět nerovnoměrně potrestány v rámci těchto zákonů. A opět jako v bludném kruhu vzrůstá jejich ekonomická nezávislost na mužích, a tím jejich schopnost si vyjednat bezpečné sexuální praktiky, snižuje se spektrum pracovních příležitostí a opět se zvyšuje pravděpodobnost jejich nakažení virem HIV/AIDS, protože mohou opět skončit u prostituce.

---

<sup>298</sup> Příčiny odporu mužů k ochranným prostředkům stručně shrnujeme v následující kapitole věnované roli ženy coby matky

<sup>299</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 24

<sup>300</sup> Tamtéž, s. 25

<sup>301</sup> Ve zprávě vydané FIDA – K se uvádí, že v některých regionech dosahuje procento nakažených těhotných žen dokonce 30 procent. V Keni se neustále zvyšuje pravděpodobnost vysokého procenta nakažení žen, které nespádají do tradičních „vysoce rizikových skupin“ – tj. se jedná o vdané ženy a mladé dívky. Před několika lety byl poměr nakažených žen a mužů 10:1, v současnosti je to 1:1, a v mnoha jiných částech Afriky se počet nakažených žen dokonce zvýšil. Tento poměr se obrátil, ne proto, že ženy ve svém sexuálním životě více riskují, ale kvůli sexuálnímu a kulturnímu nerovnostem, mizivým ekonomickým příležitostem, nulovému podílu na politickém nebo společenském rozhodování, a v neposlední řadě také právnímu systému, který ženy diskriminuje a připravuje je o základní práva. Ženy navíc mají vyšší biologické dispozice k riziku nakažení virem HIV/AIDS – viz FINE, JOHANNA. *At risk. Rights and Violations of HIV Positive Women in Kenyan Health Facilities*

<sup>302</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, strana 25

Zákony, které byly přijaty k zastavení epidemie viru HIV/AIDS, pak mohou mít velice kontraproduktivní efekt, protože paradoxně povedou k tomu, že se ženy odmítnou nechat testovat, aby „nenabýly znalost o svém statutu“, i když ho jistě tuší. Tyto zákony paradoxně zvýší strach žen navštěvovat zdravotnická zařízení z obavy, že je tato zařízení udají keňským úřadům. Ženy tak budou mít strach se podělit o jakékoliv informace týkající se například posledních nechráněných sexuálních kontaktů, které jsou důležité pro zamezení šíření viru HIV/AIDS.

FIDA - K uzavírá, že dva zmíněné zákony přeměrovaly veřejný zájem i prostředky z oblasti veřejného zdraví a prevence do oblasti potrestání a postihu. V roce 2004, kdy oba zákony ještě nebyly v platnosti, se výskyt viru HIV/AIDS snížil o 7 procent.<sup>303</sup>

Jeví se jako velmi kontraproduktivní vyhlásit na jedné straně HIV/AIDS epidemii jako „stav národního ohrožení“, a na druhou stranu dovolit, aby dál pokračovaly praktiky dané tradičním právem. Podle FIDA, pokud má keňská vláda zabránit šíření, pak musí eliminovat tyto tradiční praktiky. Hlavně musí poskytnout zdravotní péči lidem žijícím s virem HIV/AIDS.

---

<sup>303</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*, s. 25

## 6. MATKA

Shrnuli jsme, že v Africe je rodina zaměřena na plození potomků více než na cokoli jiného. Manželství je primárně orientováno na plození dětí, a také na konsolidaci bohatství, poskytování záruk na majetek a má i emotivní náplň - jeho cílem je i dělat někomu společnost. Tento poslední aspekt se stal hlavním důvodem pro manželství v Africe teprve nedávno, hlavně ve městech, kde si partneři sami vybírají, koho si vezmou.

Přesto jedním z nejdůležitějších znaků je význam velké příbuzenské skupiny a druhým znakem je význam přikládání dětem. Děti jsou tak důležité, že muži se mohou oženit s co největším počtem žen, aby se ochránili proti tomu, že zůstanou bezdětní. I v dnešní době se bezdětné manželství pokládá za problémové, a dokonce bez dětí pozbývá smyslu.

Popsali jsme i malý vklad matek do emotivního vývoje dětí. Děti však patří nejenom rodičům, ale také příbuzným. Je to jiný vztah než vztah výhradního vlastnictví, který je znám ze západních společností. Děti byly často posílány roky na výchovu mimo domov, aniž by se rodiče znepokojovali jejich výchovou. Někdy děti byly darovány dalším, což sice znamenalo, že rodiče chtěli s dalšími příbuznými sdílet tento vzácný dar, ale redukovaly ženinu roli na fyziologickou stránku – tj. početí, těhotenství i porod.

V předchozích kapitolách jsme zmínili rozvod, spory o dědictví, a nyní je na místě zmínit, co se děje s dětmi, pokud se rodina rozpadne. V minulosti se o děti manželé přeli, většinou děti připadly manželovi, a to kvůli tradici či věnu. On anebo jeho rodina o přidělení dětí do své péče vehementně usilovali, protože na venkově děti s sebou nenesly žádné podstatné náklady, a navíc představovaly levnou pracovní sílu. Kromě toho dívky byly dobrou investicí, protože s sebou nesly příslib věna. Původně jsme chtěli prozkoumat, jak je to s touto praxí nyní, a zda v současných podmínkách probíhají o děti pře mezi manžely. Z mnoha rozhovorů však vyplynulo, že v době ztížených ekonomických podmínek, kdy děti přebývají ve městech, kdy se musí platit jejich ošacení, školní docházka i léčebné výlohy, muži o svěřeni dětí do své péče nejeví takový zájem. Podle tradice děti byly svěřeny do péče manželovi, pokud zaplatil věno. V posledních desetiletích soudy spíše inklinují k tomu, aby svěřili dítě do péče matky, zvláště pokud se jedná o děti, které počala s jiným mužem.

Jenže po rozvodu je žena vyhnána z domova i s dětmi jen s rancem svých osobních dětí a bez prostředků se ocitá na ulici nebo ve slamu. Odpovědnost vůči dětem ji nutí se vrhnout do aktivit, které rychle generují prostředky, a jako první se samozřejmě nabízí prostituce.

Z paradigmatu, že žena je dárkyně života, vycházely „matriarchální legendy“<sup>304</sup> a dalo by se usuzovat, že díky tomu bude ženě v roli matky přiřazeny vyšší, téměř posvátná role. Matriarchální pokusy však zůstaly jen na bázi legend a Keňa se přeměnila ve vysoce patriarchální společnost – což je charakteristika, která převládá dodnes<sup>305</sup>. Zmínili jsme i

---

<sup>304</sup> Viz také legenda o vzniku kikujského etnické skupiny, která svůj původ odvozuje od „Pramatky Mumbi“ a kterou zmiňujeme v kapitole věnované umění. Podobnou legendu mají i Masajové.

<sup>305</sup> Ústupu matriarchátu se věnuje i Beauvoirová: „Ale mnozí primitivové nevědí, jak se otec účastní při plození dětí. Považují děti za nové vtělení duchů svých předků. Jiné národy se domnívají, že k němu může dojít dokonce nosem nebo ústy, deflorace je rozhodně podružným jevem. Často děti patří klanu své matky, mají její jméno, podílejí se na jejích právech a zejména také na vlastnictví půdy, kterou má její klan. V primitivních dobách je nejdůležitější ideologickou revolucí ta, která místo mateřské povinnosti nastoluje pokrevní příbuzenství. Od té chvíle je matka odsunuta na úroveň kojné, služebné a zdůrazňuje se svrchovanost otce, jemu patří všechna práva a on je předává. Když se lidé usazují na určitém území, přivlastňují si je. Objevuje se pocit vlastnictví, zatím ve formě kolektivní, to vyžaduje od vlastníků dědice, a proto se mateřství stává posvátnou funkcí. Patriarchát je definitivně zaveden: zákoníky spisují muži. Je přirozené, že ženě určují podřízené postavení. Zákonodárci ženu soustavně utlačují, protože z ní mají strach. Celé dějiny pak psali muži. Ženský problém byl vždycky problémem mužů, kterým tělesná síla dávala i morální převahu. Vytvářeli hodnoty, morálku, náboženství. Ženy jim nikdy toto panství neupíraly.“



výjimku tohoto patriarchálního uspořádání, což jsou matri-fokální rodiny, které se vyskytují v současné kukujské urbanistické populaci, které alespoň částečně materializují snahu feministického hnutí o změnu ženy z „opatrovatelky“ na „rovnocennou partnerku“.<sup>306</sup>

Snahy o povýšení mateřství z konceptu biologického významu na význam symbolický<sup>307</sup>, k němuž se Beauvoirová staví negativně („A protože žena byla podrobena jako Matka, bude také především jako matka milována a uctívána“)<sup>308</sup> lze nalézt v hnutí tzv. „černošského feminismu“ (Black feminism), který nabízí úvahy, jak využít koncept mateřství k formulování strategií pro společenskou transformaci, a tento koncept nazývají „Othermothering“ (což by se dalo volně přeložit jako „všeobecná mateřská péče“). Stanlie M. James vyzdvihuje ženské chování jako matky neboli univerzální matky – jde příkladem a je považována za moudrou. Díky tomu získala mocnou pozici a ostatní k ní cítí respekt. Tato pozice jí umožňuje úspěšně ovlivňovat chování individuálního člena komunity a poskytovat mu návody pro vhodné chování. Její znalosti a její respektovaná pozice, stejně jako kritický náhled na podmínky či situace, v nichž společnost žije, mohou mít vliv na blaho celé komunity. Kdykoliv je to nezbytné, působí jako katalyzátor rozvoje a implementace strategií, které jsou navrženy, aby potřeby škodlivé praktiky.<sup>309</sup>

Keňská žena v roli matky se ale netěší tomuto úctyhodnému přijetí. Pokud otěhotní před svatbou, čeká ji nucený potrat, veřejné odsouzení a svatba se stařešinou, jako další forma trestu. Pokud neřeší praktické otázky spojené s přežitím svého dítěte i sebe samé, tak čelí nálepce „nečistoty“ během mateřství a sleduje, jak si manžel v době její těhotenské nevolnosti nebo vyčerpávajícím šestinedělím namlouvá jinou ženu. Jediná útěcha pak čeká keňskou matku, když zestárne, ale ne kvůli vysokému statusu, ale kvůli nezměrnému množství času i energie, který věnovala na udržení chodu rodiny.

## Interrupce

Jedna z mála rolí, která keňské ženě zůstala, je reprodukční schopnost. Jenže i role mateřská je ženě upírána. Nejedná se o mateřství jako takové, o dar života sám o sobě, ale o vytváření spojovacího článku mezi „předky a současnou generací“ a posilování rodové linie<sup>310</sup>.

---

Muži měli vždy osud ženy ve svých rukou. A nerozhodovali o něm v jejím zájmu. Měli na mysli pouze vlastní plány, své obavy a potřeby. Uctívali bohyni matku jen proto, že jim příroda naháněla strach. Jakmile však jim bronzový nástroj dal možnost přírodu zvládnout, nastolili patriarchát. – viz BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví.*, s. 29, s. 31 a s. 58

<sup>306</sup> Srovnej též: „Pánům tvorstva vyhovuje princip ženské vlády coby šedé eminence, nemají odvalu a sílu k rovnoprávným otevřeným vztahům, v nichž by museli přijmout odpovědnost za své děti, za vztahy ke svým ženám, za vztahy složitější, bolavější, náročnější a citlivější, za vztahy, o nichž je třeba přemýšlet, procítit je a něco pro ně učinit, za vztahy se ženou, která už není jejich bezvýhradně chápající maminkou, ale člověkem ženou, jejíž životní cíl nespočívá v opatrovnictví, ale rovnoprávném partnerství.“ – viz SOMMEROVÁ, OLGA. *Konec patriarchátu v Čechách?*, s. 182

<sup>307</sup> Srovnej též: „Jelikož ženství je odvozováno ze schopnosti stát se matkou, žena se definuje na základě tohoto, a nikoli na základě toho, čím chce být. Definice muže se však symetrickým způsobem neformuluje, muž je vnímán na základě toho, co dělá, a nikoli na základě toho, co je. Biologické hledisko platí pouze pro ženy. Definice muže se nikdy nevymezuje podle jeho schopnosti stát se otcem, ani podle velikosti jeho svalů. Žena je od samého začátku svázána se svým tělem, zatímco muž je od něj osvobozen. Mateřství je ženiným osudem, zatímco otcovství je mužovou volbou.“ – viz BADINTEROVÁ, ELISABETH. *Tudy cesta nevede. Slabé ženy, nebezpeční muži a jiné omyly radikálního feminismu.*, s. 131

<sup>308</sup> BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví.*, s. 104

<sup>309</sup> STANLIE, JAMES. *Mothering. A possible black feminist link to social transformation?*, s. 48

<sup>310</sup> Srovnej též s: „Kontrola ženské sexuality je nutná k nastolení otcovského práva. Muž si musí být jistý, že děti jsou jeho, aby na ně mohl uplatňovat patriarchální práva. Chce-li muž hromadit a uchovávat majetek pro sebe a svoje potomky, musí si naprosto přivlastnit také svoji ženu nebo své ženy.“ Viz HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné.* s. 145

Některé z etnických skupin proto trvají na panenství před manželstvím a na absolutní věrnosti během manželství:

Měli jsme dobrou kulturu, chlapci respektovali dívky a nenaléhali na pohlavní styk před svatbou, tak jak je tomu dnes. Když se muž chtěl oženit, šel za starší ženou ze své vesnice, která mu poradila vhodnou partnerku, a také mu označila její příbuzné, s nimiž je třeba se dohodnout. On pak vzal další tři muže a šel za rodiči. Když se domluvili na věnu, což bylo stádo koz, mohl si s dívkou promluvit. Nesváděl ji, jen na ni pěkně mluvil. Večer pak přivedl stádo koz. Pak se objevil ve vesnici ještě jednou, kdy přinesl alkohol, který otec nevěsty vypil spolu se stařešiny. Poté poslal čtyři muže, kteří ji násilím odtáhli do jeho vesnice, i když křičela a nechtěla jít. Pak muž vyzkoušel její panenství a musel ukázat starším ženám krvavou skvrnu. Když ji neukázal, říkalo se, že manželství nebude šťastné a že žena není plnohodnotnou ženou. Po testu panenství byla poslána zpět k rodičům a pak po osmi dnech se již natrvalo usadila v manželově vesnici. Pak byla od ní požadována věrnost. Pokud byla přistižena s jiným mužem, byl to důvod k rozvodu a pak byla okamžitě poslána zpět k rodičům.<sup>311</sup>

Následující rozhovor provedený ve vesnici etnické skupiny Samburu dokládá, že sexuální vztahy v jiných komunitách byly mnohem volnější a že prvním (s posledním) šťastným obdobím v životě samburské dívky je doba před svatbou, kdy si užívá mileneckých vztahů s válečníky:

Válečníci velice dbají na to, aby dívky na ně pohlížely s obdivem. Dívčí písně, které je oslavují, vedou k tomu, že válečníci pořádají loupeživé nájezdy na dobytek, aby si zasloužili přízeň dívky, anebo mezi sebou o dívky bojují. Dívka, která nemá možnost si vybrat manžela, většinou velmi trpí, když se má vzdát svého mladého milence a vzít si staršího manžela. Jenže manželství mezi milenci vede k půtkám, protože oni dva mají tendenci se k sobě chovat jako rovný k rovné. Manželství je ale vážnou institucí, kde nade vši pochybnost je muž (většinou o 10 – 40 let starší) výhradním pánem. Kromě toho válečníci pocházejí ze stejného klanu jako dívky na vdávání a manželství mezi příslušníky stejného klanu je zakázáno.<sup>312</sup>

Absolutní podmínkou však je, že dívka nesmí během tohoto období otěhotnět. Samburové mají vlastní představy o otěhotnění, které pramení z doby, kdy antikoncepční prostředky pro ně nebyly dostupné (tedy do 80. let minulého století):

Samburové si jsou vědomi, že mužovy oplodňovací možnosti nejsou omezeny a že muž může plodit děti až do své smrti – a v podstatě tak činí, protože pro toto konání nejsou žádné kulturní bariéry, a nezřídka si muži pořizují i ženy o 40 let mladší. Zato ženiny reprodukční možnosti jsou omezeny přicházející menopauzou, Samburové si vydedukovali, že k oplodnění a vývoji plodu dochází díky „krvi“. Takže menopauza je pro ně signálem, že schopnost ženy plodit děti končí, zatímco první menstruace je signálem, že dívka je „zralá“, připravena počít. Následující menstruace jsou opěvovány a přirovnávány k sulcovité hmotě vylučované kravami, když je kráva v říji.

Samburové dobře vysledovali, že v době menstruace nemůže dojít k početí, a mají dobře vypořádáno, že nejlepší dobou k početí je 5-7 dní po skončení periody. Naopak pokud chce někdo bezpečný sex, je dobré si s ženou zažít 5-6 dní před zahájením další menstruace, kdy rovněž nehrozí riziko oplodnění. Samburové mají systém sledování menstruačního kalendáře podle fází měsíce.

Tým Ministerstva pro ekonomické plánování, který zavítal do samburských vesnic v 80. letech minulého století, aby navrhl strategii dostupnosti zdravotní péče, zjistil, že „ochranné prostředky zdarma poskytované Ministerstvem zdravotnictví prostřednictvím jeho organizace zaměřené na plánované rodičovství, jsou k velkému zklamání velice málo využívány nebo nejsou využívány vůbec.“ Ministerský tým dospěl k závěru, že hlavní problém ale není

<sup>311</sup> Janet Njeri, Iambu, 18.1. 2003

<sup>312</sup> Erupe Lenseyian, Lolgerded, 22.2.2004

technického rázu, i když ženy mají do zdravotnických center daleko. Problém je spíše společenského rázu, protože Samburové mají vlastní způsob řešení problémů ve svém drsném prostředí a odmítají proto cizorodé myšlenky. Opakovaně prohlašují, že se budou držet vlastních způsobů kontroly porodnosti.<sup>313</sup>

Zde je na místě zmínit přístup Afričanů k antikoncepčním prostředkům, který je u většiny obyvatel negativní. V minulosti vedl nejen k populační explozi, ale i k epidemii viru HIV/AIDS. Muži jsou proti antikoncepčním technikám trvalého charakteru, jako například uzavření vejcovodů, dokonce poté, co žena porodila pět dětí. Podle zákonů ve většině afrických zemí může být příčinou rozvodu, že žena přistoupí na tento zákrok bez vědomí manžela.

Příčin tohoto postoje k antikoncepci je několik: tradiční myšlení (prezervativy jsou kolonialistickým výdobytkem), pohlavní styk je zaměřen především na plození dětí, dále muž má právo na co největší potěšení. Prezident Moi, který jako první keňský nejvyšší představitel musel čelit nebyvalé epidemii HIV/AIDS, však namísto kondomů propagoval sexuální abstinenci. Oproti prevenci je koncept abstinence hluboce vryt v přesvědčení lidí. Toto tradiční přesvědčení se v myslích lidí překrylo s křesťanstvím a vykrytalizovalo v koncept „abstinence, věrnosti a křesťanské víry“, o němž hovoří Kina z masajské vesnice Kisaju, a který ovšem předpokládá, že každý z partnerů je panna/panic: „AIDS zabilo tolik lidí z naší vesnice. Proto je třeba zakázat milostné aféry před manželstvím, jinak smrtelná nemoc postihne všechny. AIDS je vsledkem toho, že lidé nevěří v Boha a nesledují Boží cesty. Proto ti, co jsou ženatí nebo vdané, by se měli držet svých partnerů a přestat s nevěrou.“<sup>314</sup>

Co se ale pak děje při nechtěném otěhotnění, dokládá následující interview provedené v samburské vesnici:

Mezi metody kontroly porodnosti patří přerušovaný pohlavní styk, vyvolaný potrat a zabití novorozence. Tyto metody jsou velice známé a široce využívány. Přerušovaný pohlavní styk se uplatňuje u sezdaných i nesezdaných párů. Vyvolaný potrat je nejenom legální, ale také povinný u zvláštních případů. Jeden z těchto případů je těhotenství jako následek pohlavního styku, který sice není zakázán, ale oplodnění zakázáno je, protože k němu došlo před svatbou. Potrat je vyvolán třemi způsoby: uškrcením plodu přímo v děloze, anebo požitím bylinných směsí (včetně tabáku) či zvířecích výměšků, jako je například kravská nebo ovčí moč, do směsi může být navíc v nadměrné míře přidána sůl. Ženské specialistky (mpartut takan) nahmatávají prsty pozici hlavičky a pak s použitím rukou, kolen nebo dokonce kamenů se snaží udusit nebo uškrtit plod uvnitř dělohy.

Kde tato metoda potratu zklamala, tam dochází k rozčtvrcení plodu přímo uvnitř dělohy až do doby, kdy je možno celý mrtvý plod vytáhnout ven z dělohy. Pokud je tento potrat považován za příliš riskantní (už je na něj příliš pozdě, nebo se matka netěší dobrému zdraví), pak se nechá plod dorůst až do úplné zralosti, a v tomto případě je praktikována vražda novorozence. Novorozenec se zabíjí tak, že je mu podávána směs z bylinných výtažků a zvířecích výměšků. Tento způsob infanticidy se používá i v případě, kdy se narodí dvojčata během prvního porodu, v tomto případě jsou zabita hned po porodu, protože jsou považována za neblahé znamení, zatímco dvojčata u každého dalšího porodu jsou považována za znamení příznivé, a jejich narození je dokonce oslavováno.<sup>315</sup>

Pokud v etnické skupině Nandi přivede válečník dívku do jiného stavu, musí obětovat vola, když je dítě narozeno:

---

<sup>313</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s.121 - 123

<sup>314</sup> Kina, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

<sup>315</sup> Susan Lesarkapo, Lolgerded, 22.2. 2004

Dívka je držena v ústraní, nikdo se nesmí na ni podívat ani na ni mluvit, dokud se dítě nenarodí ... a není pohřbeno. Potomci neprovdaných dívek jsou zabíjeni hned po porodu. Žena se cejchu hanby nezbaví do konce života, a nikdy se například nesmí podívat do sýpky, protože by mohla zkazit úrodu.

Kromě těhotenství před sňatkem, které je považováno za hrozbu rodové linii, se k infanticidě přistupuje i v případě, kdy dojde k neobvyklé události – již jsme zmínili, že jsou zabíjena například dvojčata:

Děti jsou zaživa pohřbívány v kravském trusu, pokud pláčou v matčině břiše, nebo pokud při porodu vycházejí napřed nohama, anebo pokud se narodí se zuby, všechny tyto události přinášejí neštěstí. Bohatí lidé ovšem často zaplatí šamanovi velkou sumu, aby neštěstí odvrátili a zachránili životy dětí. Také děti, které jsou slepé nebo deformované, jsou okamžitě zabíjeny.<sup>316</sup>

Když už je zmínka u abnormalit, podobně jako se ženě klade vina za to, že ovlivnila pohlaví potomků a porodila dcery, tak v etnické skupině Luo je vina za postižené dítě přičítána opět ženě – je to trest za incestní nevěru. Dítě je okamžitě zabito, a žena, která je krutě obviněna za svůj přečin, musí projít očistnými ceremoniály. Podobně je tomu u potratu – opět jej způsobila ženina nevěra a „dítě bylo zabito v děloze stehny milence“. Žena opět čelí obvinění z nevěry, pokud se její dítě narodí předčasně nebo se narodí mrtvé. A pokud je žena nemocná a dítě se jí narodí v době nemoci, pak je opět vinna za nemoc jako takovou. Na druhou stranu muž nikdy není z ničeho obviněn.<sup>317</sup> V samotném etniku Luo je dívka, která otěhotněla před svatbou, označována jako dívka „se zlomenou nohou“ nebo taky „kulhavá“ či „kráva k dojení“. Takové dívky nemohou ani snít o tom, že by si vzaly mladé muže - případnou starému muži. Šance na přežití jejich nelegitimního dítěte nebyly velké:

Když existovalo podezření, že dané dítě je nelegitimní, bylo položeno mezi vrata, kudy procházel dobytek. Pokud se dobytek přehnal přes dítě a nemluvně to přežilo, pak bylo považováno za legitimní. Pokud to nepřežilo, byla to známka jeho nelegitimity.<sup>318</sup>

Jiné kmeny i nechtěné těhotenství naopak vítají, jako například etnikum Wanga, kde je interrupce velice vzácná:

Dítě je všeobecně považováno za dar od Boha, Bůh vytváří děti. Proto nemanželské dítě je zřídka odmítnuto, protože Bůh dal život tomuto dítěti. Ženy z etnické skupiny Wanga proto nedělají zvláštní přípravy na těhotenství, tak, aby se o něm zlí duchové dozvěděli co nejpozději, neboť za situace, kdy život je tak ceněný, děti představují velmi zranitelný cíl.

Samovolný potrat skoro hraničí s katastrofou, i když potratit jedno dítě, to není nic neobvyklého, prostě dítě bylo vrženo předkům. Ale po potratu tří nebo čtyř dětí to další živé je položeno na cestu a je domluveno se starší ženou, aby je vyzvedla. O dítěti se pak říká, že patří této starší ženě, a matka toto dítě odmítne, i když jej pak následně kojí. Tímto Wangové doufají, že odvrátí hněv předků jiným směrem. Wangové věří na vzájemné propojení života i smrti. Když žena někdy nemůže otěhotnět, provede zvláštní rituál, během něhož označí jméno příbuzného, který má zemřít, výměnou za početí. Pokud se takové případy někdy náhodou stanou, pak je žena automaticky obviněna z tohoto rituálu a říká se, že bude potrestána tím, že jeden z jejích rodičů zemře.<sup>319</sup>

## **Bezdětná žena**

S tím, jak komunity ostře trestají těhotnou dívku, ostře kontrastuje přístup k bezdětným

<sup>316</sup> HOLLIS A.C., *The Nandi*, s. 65

<sup>317</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli.*, s. 85

<sup>318</sup> AYOT, OKELLO HENRY. *Historical texts of the Lake Region of East Africa*, s. 53

<sup>319</sup> MUNDAY, ELIZABETH. *Birth and Death and in Between: Children in Wanga Society*, s. 5 a s.14

ženám. V kapitole o manželství jsme zmínili, že bezdětnost u ženy je považována za důvod k polygamii, tj. k přijetí další manželky, ne-li rovnou k rozvodu. Muži samozřejmě nejprve pro neplodnost viní ženu, aniž by konzultovali lékaře. Jiní muži si okamžitě vezmou jinou ženu, aniž by tuto předchozí informovali. Proto se partnerský vztah dostává do nesnází, některé ženy to dokonce řeší pokusem o sebevraždu nebo rozlukou manželství.

I přes možnosti moderní medicíny je stále otázkou plodnosti předmětem sporů.

Pokud je žena plodná, ale rodí jenom dcery, tak je muž skoro vůbec nepodporuje a vyjadřuje zklamání nejen ke své ženě, ale i ke svým dcerám. I v tomto případě si bere další manželku, která by mu konečně dala syny. Tento přístup vede nejen k nepřátelské atmosféře uvnitř manželství, ale také ke zbytečně velkým rodinám. Žena, která si uvědomí, že její jedinou možností, jak získat vyšší status je porodit syny, se rozhodne pokračovat v plození dětí, až se jí poštěstí mít syna. Také tento aspekt vede k vysoké porodnosti v Africe.

Je to tedy opět žena, jíž je přičítána vina za to, že pár není schopen zplodit potomka: Samburové věří, že mužská neplodnost a impotence nemůže být vyléčena, zatímco ženská ano, protože má medicínské a rituální příčiny.<sup>320</sup> Postavení bezdětné ženy je velmi nejisté<sup>321</sup> i tím, že teprve narození dítěte definitivně potvrdí legitimitu manželství, jak věří Samburové: „Žena bez dítěte je jednou nohou v domově a jednou nohou venku. Žena, která se odloučila od manžela, musí počkat na obřizku svého prvního dítěte, a teprve poté její druhé manželství je považováno za legitimní.“<sup>322</sup> Kikujská žena se díky mateřství vymanila z tchýnina vlivu: „Když se žena vdala, nebyla považována za právoplatnou členku usedlosti, dokud neporodila dítě. Teprve pak převzala zodpovědnost za přípravu jídla pro manžela, takže se manžel již nemusel stravovat v domě své matky. Po porodu dítěte mohla žena konečně jít v přítomnosti manžela.“<sup>323</sup>

Neplodná žena zažívá ještě další ponížení,<sup>324</sup> když je po své smrti vytažena zadními dveřmi, a do úst je jí dáno ovoce, aby jej „cucala“ před tím, než ji pohřbí. Neplodnost se často přičítá kletbě, je to nepřirozený stav. I když by to samo o sobě nestačilo jako důvod rozvodu, manžel ženy, která nemůže svému muži dát hodně dětí, si pak vezme ještě jinou, a strach z tohoto vývoje brání ženám, aby začaly používat techniky kontroly porodnosti, i když už mají několik dětí. Mezi spolu-manželkami totiž panuje soutěživost, která porodí více dětí. Ideálem je porodit co možná nejvíce dětí.<sup>325</sup>

---

<sup>320</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s. 116

<sup>321</sup> Srovnej též s českou realitou: „Děti dodávaly ženám status a sebevědomí, pokud žena nemohla mít děti, byla to tragédie, pokud je nechtěla nebo mateřství odkládala, považovalo se to za nepřirozené sobectví. Člověk měl volbu, ale ta druhá možnost byla samota. Veliké osamění bez duševně spřízněných přátel, okolí projevující soucit (nikdo ji chudinku nechtěl, ženská bez dětí) a podezření - že ona je to nějaká sobecká, chorobně ctižádostivá potvora, která myslí jen na sebe? Navíc, když byl člověk sám, nebylo prakticky možné získat vlastní byt. A každá neprovdaná třicetiletá žena byla obklopena panikařícími příbuznými.. Existuje mýtus, že nemá-li žena děti, je její život prázdný a smutný. Na Západě se část žen rozhoduje děti vůbec nemít a takové rozhodnutí se dá zdůvodnit mnoha dobrými důvody. Za dnešní situace to skutečně není žádná zásluha o lidstvo, když do přelidněného světa, přetíženého mnoha miliardami lidských tvorů, přidáte dalšího jedinca.“ – viz HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné*. s. 17, s.19 a s. 99.

<sup>322</sup> Nosokoni, Nakwamuru, 21.2. 2004

<sup>323</sup> Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003

<sup>324</sup> Stejný problém ale řeší ženy na celém světě: „Má-li být mateřství podstatou ženství, pak vzniká dojem, že žena, která mateřství odmítá, není normální, anebo je nemocná. Dostane nálepku „mužatky“, je jí odepřena identita, je prohlášena za nehodnou svého rodu a svým způsobem vyvržena ze ženského společenství. Neplodná žena snad ještě vzbuzuje lítost, avšak egoistka, která odmítá úděl svých družek, si zaslouží odsouzení. Tím se jasně naznačuje, že mateřství není volba, nýbrž nevyhnutelná povinnost, která se může nanejvýš odložit na později, ale vyhnout se jí nelze“ - BADINTEROVÁ, ELISABETH. *Tudy cesta nevede. Slabé ženy, nebezpeční muži a jiné omyly radikálního feminismu*, s. 131

<sup>325</sup> MUNDAY, ELIZABETH. *Birth and Death and in Between: Children in Wanga Society*, s. 5

Tam, kde se neplodnost zesměšňuje napodobením „kojení“, plodnost se pak ceremoniálně oslavuje: „Ženská plodná ceremonie zvaná *isubo* je třetím nejdůležitějším přechodovým rituálem u etnické skupiny Kuria, hned po obřízce a po přechodu ke stařešinovi. Toto je vlastně náhrada za svatbu. Nevěsta je bohatě a zdobně vystrojená a první noc zůstává v chýši své matky. Na tento den jsou naplánovány ceremonie opěvující instituci manželství, pohlavní styk a potěšení z přivádění dětí na svět. Druhou noc přechází do chýše svého manžela, kde je opět vítána nejrůznějšími ceremoniemi. Další noc, a také další tři noci, pár spí spolu, v přítomnosti svědka, ale teprve druhou noc je povolen sexuální styk.“<sup>326</sup>

Spolu s narozením dítěte se mění i identita matky. Její vlastní minulost se rozplynula a nyní už je „něčí matkou“. Tento koncept se ve svahilštině odráží v oslovení a žena je oslovována podle jména prvního dítěte, respektive prvního syna. Pokud je syn druhorozený, stejně se žena jmenuje „Mama Tendai“. Když jsem do Keni zavítala poté, co se mi narodilo dítě, a byla to dcera, byla jsem titulována „Mama Anna“. Ostatně koncept rozplynutí vlastní identity není vlastní jen africkému prostředí, jak tvrdí Friedanová: „Ženský mýtus ženě většinou umožňuje opomíjet vlastní identitu, ba co víc, ještě ji v tom podporuje. Jsme zkrátka vedeny k tomu, abychom si na takovou otázku odpovídaly něčím jako „Tomova žena... maminka naší malé Mary.“<sup>327</sup>

### **Ospravedlnění polygamie, koncept nečisté ženy**

Žena jako součást výrobní jednotky musí být činná a nesmí se tedy vyčerpávat neustálými těhotenstvími (potraty) a porody. K metodám kontroly porodnosti patří cyklus plodných a neplodných dnů a období laktace, přičemž samburské ženy zpravidla kojí 12-18 měsíců. Podle keňské vládní zprávy je prodloužená doba kojení spolu s abstinencí po porodu nejdůležitějším prostředkem kontroly porodnosti v Africe. Kromě toho se k tomu přidává i gerontokratická rozhodovací struktura a vysoká míra polygamie:

Další metody kontroly porodnosti zahrnují sexuální abstinenci po porodu, polygamií, příbuzenské vztahy, rezidence a restriktce uvalené jako důsledek postojů k určitým společenským a etnickým skupinám. Samburové praktikují úplnou sexuální abstinenci od pokročilého těhotenství až do konce kojení. Každá žena má svou vlastní chýši, aby mohly být dodržovány určité sexuální restriktce. Tato sexuální abstinence byla "ošetřena" v rámci polygynie, protože v té době mohl muž navštívit další manželky. Cílem je zredukovat počet porodů na ženu prostřednictvím menšího počtu sexuálních styků. V době přicházející menopauzy muž obvykle požívá další manželku.<sup>328</sup>

Koncept naznačuje, že žena je jako stroj na výrobu dětí, který se nesmí přehřát, zatímco muž může mít co nejvíce partnerek, tolik, kolik si může dovolit. Pro ospravedlnění polygamie se proto používá koncept „nečisté ženy“ – tj. i když žena vykonává svou nejpřirozenější a nejposvátnější funkci, je období těhotenství, porodu i následujícího kojení považováno za „nečisté“. Například se věří, že pohlavní styk zkaží mléko a poškodí dítě.<sup>329</sup> U etnické skupiny Nandi se muž přestává intimně stýkat se svou manželkou ihned poté, co zjistí, že je těhotná. Teprve tři měsíce po porodu dítěte může mít znovu jídlo v ženě domově a může s ní mít intimní styk. Během těchto tří měsíců po porodu je žena považována za nečistou a nemůže se dotýkat jídla rukama, musí používat větvičku, zatímco její chýše je každý den vymývána vodou a kravským trusem. Na konci tohoto období jde žena k řece, kde si umyje své ruce i nohy, a

<sup>326</sup> RUEL, MALCOLM. *The Social Organization of the Kuria*, s. 98

<sup>327</sup> FRIEDAN, BETTY. *Feminine Mystique*, s. 24

<sup>328</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s. 120 a s. 124

<sup>329</sup> Nenderua Naserian, Supalek, 21.11. 2004

poté se vrátí domů a ujme se denních povinností. Nečistota je spojena i s menstruací.<sup>330</sup> Dívky a ženy se během své periody drží v ústraní. Nesmí vařit jídlo, potřást nikomu rukou.<sup>331</sup>

### Jídlo během těhotenství

I přes ponižující zvyklosti spojené s „nečistotou“ je na době těhotenství pozitivní, že se žena dostane ke kvalitním potravinám. V době, kdy žena není těhotná, vztahují se na ni tabu spojená s určitými potravinami, které shodou okolností patří k těm výživnějším a vzácnějším. Ty jsou vyhrazeny mužům, jak potvrdila informátorka z etnické skupiny Kamba: „Ženy nemohly jíst vejce a maso. Jen po porodu mohly mít vývar, aby měly dostatek mléka na kojení“.<sup>332</sup> Nemohly také jíst kozí hlavu, věřilo se, že pak opustí manžela a vrátí se domů.<sup>333</sup> To stejné platilo pro kikujské ženy: „Nemohly jíst kozí hlavu, ale jen jazyk a dívky mohly jíst kozí uši.“<sup>334</sup> V etnické skupině Luhya na ženy zbydou jen podřadné části kuřete – vnitřnosti a křídýlka, protože existuje tabu, že „muž po požití kuřecích křídel začne létat.“<sup>335</sup>

Samburská žena se v době těhotenství přestává živit mlékem (a v současné době kukuřičnou kaší) a přechází na masitou stravu.<sup>336</sup> Výhody spojené s výživnými a kvalitními potravinami během těhotenství vedou mnoho žen k tomu, že předstírají těhotenství, aby se k lahůdkám dostaly.<sup>337</sup>

### Kvalita předporodní péče

Navzdory důležitosti, kterou muži přisuzují otcovství a přivádění dětí na svět, většina politiků opomíjí nejen zdravotní výchovu, ale také existenci kvalitního zdravotnického systému zahrnujícího předporodní, porodní i poporodní zařízení. „Afričtí politici udělali z přivádění dětí na svět pro ženy to nejnebezpečnější povolání,“ tvrdí Hoskenová, která dále uvádí:

Muži prohlašují, že přivádění dětí na svět je ženskou záležitostí, a pokud ženy při tomto procesu zemřou, moc je to nezajímá – protože si vždycky mohou koupit další ženu. Přivádění dětí na svět není starostí mužů. A tak většina vlád v Africe, v nichž dominují muži, naprosto zanedbala porodní a zdravotnická zařízení pro ženy, které figurují na samém konci jejich národních rozvojových plánů i rozpočtů v zemích, kde navíc stále probíhá ženská obřízka komplikující porod.<sup>338</sup>

FIDA – K dokládá, že těhotné ženy, které vyhledají zdravotní péči v Keni, jsou vystaveny vážnému porušování lidských práv, včetně fyzických či verbálních útoků, nebo zadržování ve zdravotnických zařízeních kvůli neschopnosti platit účet. Tato zdravotnická zařízení sama o sobě trpí nedostatkem financí, zdravotnického personálu či vybavení. Tyto nedostatky velmi

---

<sup>330</sup> Srov. s Beauvoirovou, podle níž krev vyjadřuje hrůzu, kterou muž pociťuje před ženskou plodností: „V matriarchálních společnostech mají vlivy přičítané menstruaci dvojí význam. Menstruace ochromuje společenskou činnost, ničí životní sílu, způsobuje, že květiny vadnou a plody padají, ale má také blahodárné účinky: menstruační krve se používá v nápojích lásky, v lécích, zejména při léčení řezných ran a podlitin. Ale od počátku patriarchy se oné podezřelé tekutině, která vytéká z ženského pohlaví, přičítají už jenom vlivy neblahé“, viz BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví*, s. 78

<sup>331</sup> HOLLIS A.C., *The Nandi*, s. 57 – 58, s. 82

<sup>332</sup> Kasia Maweu, Machakos, 27.9. 2003

<sup>333</sup> Helena Lewa, Machakos, 27.9. 2003: Kozí hlava je jinak mezi Kamby a take Kikuiji považována za největší pochoutku, a je možné, že nejrůznější omezení týkající se jídla se dotýkaly právě nejchutnějších potravin

<sup>334</sup> Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003

<sup>335</sup> Miriam Maragoli, Kakamega, 29.3. 2003

<sup>336</sup> Letibenet Lenanyokie, Nachami, 5.5. 2003

<sup>337</sup> Tomuto tématu se také věnujeme v kapitole umění, kde ukazujeme, že jev, kdy žena předstírá těhotenství, aby se dostala k lahůdkám je tak častý, že se stal námětem pro přísloví

<sup>338</sup> HOSKEN, FRAN. *Stop Female Genital Mutilation. Women Speak, Facts and Actions*

slabého zdravotnického systému, který nerespektuje práva pacientů, se ještě znásobují v případě, když jejich pomoc vyhledá pacientka nakažená virem HIV/AIDS, která vyžaduje zvláštní poradenství a péči. Také dostupnost antiretrovirálních léků je nízká.<sup>339</sup>

Proto ani tak nepřekvapí zjištění keňského vládního týmu, který zkoumal dostupnost zdravotnických zařízení v pastorálních oblastech Keni a byl překvapen, že ženy navštíví v případě nemoci lidového léčitele, a jenom až v poslední instanci vyhledají zdravotnické zařízení. Ženám se ve státních zařízeních nelíbí způsob gynekologického vyšetření, mnoho z nich věří, že vede k potratu. Pro mnoho z nich je také nepřijatelný způsob porodu v poloze na zádech. Dávají přednost tradičnímu způsobu - rodí vleče nebo v dřepu s podporou zad. Hned po tradičním porodu je dítě umístěno do matčina náruči, zatímco ve zdravotnickém zařízení sestra nešetrně dítě položí na studenou kovovou váhu a nechá je příliš dlouho plakat. Samburové se štítí zdravotnických zařízení natolik, že v nich nepodstupují ani bolestivé gynekologické operace, i za cenu toho, že je v místních podmínkách provede porodní bába bez potřebného hygienického zázemí a bez anestetika:

Při porodu v místních podmínkách žena může podstoupit také episiotomii.<sup>340</sup> Tato chirurgická operace se provádí nástroji zvanými *moae*. Jde o malý ostrý nůž, který vyrobili kováři zvláště pro účely chirurgických operací. K episiotomii se přistupuje tehdy, když žena přenáší a když porodní báby udělaly všechny kroky k vyvolání porodu. Což znamená, že ji přinutily běhat kolem chýše. Pokud toto selže, pak ji porodní báby posadí na hřbet osla a vyšlou osla běhat do hrbolatého terénu. Pokud i toto selže, pak ji chytanou za ruce i za nohy, a několikrát s ní mávají ze strany na stranu. Když ani toto nepomůže, tak je žena přivedena k místnímu chirurgovi, který nejprve zkontroluje polohu plodu. Pokud není hlavička ve správné poloze, manipuluje s ní, až ji dostane do správné polohy. Pak strčí ruku do dělohy, aby byl schopen říci, zda žena potřebuje episiotomii, tak aby se předešlo roztržení hráze. Pokud dojde k názoru, že operace je nutná, vezme ostrý nůž a nastříhne hráz, dává si pozor, aby nezasáhl oblast konečníku. Tato operace musí být prováděna zkušenou osobou, jinak hrozí riziko poškození ženských orgánů. Musí operaci správně načasovat, aby hráz nastříhla přesně v době, kdy se dere ven hlavička dítěte.<sup>341</sup>

## Pracující matka

Pokud tedy žena překoná všechny nástrahy spojené s nelegitimním těhotenstvím a následně legitimním porodem, čeká ji úděl „pracující matky“, který v evropské konotaci vzbuzuje obraz vytížené ženy, na jejíž bedrech leží starost o domácnost, a která se snaží kariéru skloubit s žehlením, luxováním apod.<sup>342</sup> V africkém prostředí starost o domácnost znamená namáhavou práci od úsvitu do soumraku, která je o to víc vyčerpávající, že ženy nemají přístup k základním věcem jako voda či elektřina. Kolem 70% žen v Keni žije na venkově, a míra jejich manuální práce není změřitelná s mužskou: „Muži z etnické skupiny Samburu dělají velice málo manuální práce, kromě porážení velkých kmenů potřebných na stavbu ohrad i napajedel. I když žena má podřadnou úlohu ve společnosti, její úkoly jsou mnohočetné. Zahrnují dojení

<sup>339</sup> FINE, JOHANNA. *At risk. Rights and Violations of HIV Positive Women in Kenyan Health Facilities*, s. 11

<sup>340</sup> chirurgické nastřížení hráze perinea při porodu

<sup>341</sup> MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*, s.127 a 133

<sup>342</sup> Srovnej s: „V naší kultuře se mužům předepisuje, že mají být silní, a ženám, že mají být slabé. A naopak je taky útlak, když muži nemohou plně vyjádřit ženské stránky svých osobností – jako něhu, citlivost, pečovatelské sklony. Muž sklízí za tyto projevy zženštilosti posměch. S tím, že ženy mají nižší status, souvisí, že většina takzvané ženské práce není považována za aktivitu, spíše někdy za pasivitu. ..Vezměte si do nebe volající termín mateřská dovolená! Podpora, péče a podobné věci se nedají měřit jako aktivita, ale ne proto, že by to tak bylo přirozené, ale proto, že měřítko aktivity v naší kultuře jsou mužská“ Viz HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné*. s. 51



krav, donášení vody – někdy na dlouhé vzdálenosti s pomocí oslů. Žena také vaří, sbírá otop, stará se o děti, staví obydlí nebo je při stěhování naopak boří, a vyrábí také oblečení či ozdoby.<sup>343</sup>

V rámci osobního pozorování jsem se vypravila s Ruth Kyatha do vesnice v regionu Taveta, kde Ruth realizuje projekt nevládní organizace zaměřený na snížení pracovního zatížení afrických žen. Region Taveta patří k vyprahlým regionům, a tak cestou potkáváme ženy s kbelíky na hlavě. Projíždíme kolem vodního zdroje, který nechala vyhloubit vláda, ale je to jediný zdroj v okolí, a ženy musí k němu putovat i pět kilometrů. Jenže je jich mnoho a voda teče tak pomalu. Proto si místo v řadě zarezervovaly svým vědrem, a zatímco se had pestrobarevných kýblů stále zvětšuje, ženy odpočívají ve stínu. Zajištění takové základní potřeby, jako je přístup k vodě, jim zabere celé dopoledne. Také muži odpočívají ve stínu, bez kyblíků, ale zato s tykvemi se zkvašeným pivem. „Podívej,“ přeruší mne Ruth. „Něco se musí změnit. O povinnosti se musí muž s ženou podělit.“ Pak rozbaluje plakát, který po své přednášce vylepí na veřejných místech, kterými jsou strom na návsi, kostel, nálevna a škola. Pokud je vesnice větší, tak i na prodejně bot Ba'a. Na plakátě s nadpisem „Denní povinnosti ženy“ a s podtitulkem „Pracovní zatížení ženy v Africe“ je nakreslena žena vypadající jako chobotnice, která musí obstarat tolik aktivit najednou: praní, sběr otopu, úklid, hospodaření, drobný prodej, drcení zrna nebo tlučení plodin, vaření, spravování prádla, sběr léčivých bylin, podporu manžela. Na hlavě má tykev znázorňující donášku vody a k tomu na zádech dítě. Může zvládnout ještě kurs čtení a psaní.<sup>344</sup>

Pracující ženy jsou na tom podobně:

Jako většina pracujících matek pracuji od rána do večera. Ráno opouštím domov velice brzy a vracím se pozdě večer. Neexistují zařízení péče o děti a několik privátních školek, které existují, je velice drahých. Žijeme v chudobě, ale mám štěstí, alespoň v tom, že můj muž nepropadl alkoholu nebo si nevzal více žen, jak se to děje v ostatních rodinách. Myslím, že by vláda měla udělat více pro to, aby nám ulehčila. Problém je, že ženy nejsou součástí vyjednávacích týmů pro příznivější pracovní podmínky, a tak můj den má vpdstatě dvacet hodin.<sup>345</sup>

Pokud se pracující matka rozhodne, že si pořídí pomoc do domácnosti, někdy to s sebou přináší více problémů než výhod:

Pokud se pracující matka rozhodne jít do práce, musí si najít někoho, kdo se jí postará o děti i o domácnost. V Africe je obvyklé mít děvče nebo chlapce do domácnosti. Pracující matka, která musí podporovat někdy celou svou rodinu, si často nemůže dovolit kvalifikovanou sílu. A tak se rozhodne pro děvče nebo chlapce do domácnosti, anebo vezme někoho z příbuzenstva žijícího ve venkovské oblasti. Ale toto přináší řadu problémů. Děti, které jsou ponechány péči této nekvalifikované síly, mohou být fyzicky i sexuálně zneužívány, navíc manželé mohou rovněž zneužívat mladé pomocnice v domácnosti. Někdy se dokonce stalo, že se manžel oženil se služkou. Výsledkem je, že manželství pracující matky je vystaveno riziku rozluky. Dalším problémem pro pracující ženu je, jak jsou využity peníze, které vydělá, zvláště v případech, kdy oba dva partneři pracují. Jen málo afrických mužů probírá své příjmy se svými manželkami. To znamená, že v mnoha případech žena ani neví, kolik její muž vydělává. Ale manžel může na druhou stranu požadovat informace o výši příjmu své ženy. V určitých situacích manžel kupuje všechno z jejích peněz a žena proti tomu nemůže nic namítat. Někdy část jejího platu je využita na podporu manželovy rodiny, a ani zde žena nemůže protestovat, pokud manžel již zaplatil věno. Jakmile je jednou věno zapláceno, od ženy se neočekává, že bude podporovat vlastní rodinu, a cokoliv vydělá během manželství, je považováno za vlastnictví manžela. Toto přináší mnoho problémů v manželství, protože žena nemůže rozhodovat, jak naloží se svým platem. Všeobecně lze říci, že peněžní záležitosti jsou v Africe zdrojem problémů. Nikdo nic nešetří, protože partneři si nevěří. To

<sup>343</sup> Susan Lesarkapo, Lolgerded, 22.2. 2004

<sup>344</sup> Osobní pozorování, region Taveta, 19.3. 2005

<sup>345</sup> Janet Njau, Nairobi, 3.3.2003

vede k plýtvání už tak vzácných zdrojů. Někdy situace dojde až tak daleko, že muž využije peníze, které žena vydělala k tomu, aby si koupil další manželku. Někdy požaduje, aby první žena podporovala další ženy.<sup>346</sup>

Následující interview je zase dokladem toho, že ženy, které pracují v urbanistických oblastech v Africe, vykonávají mnoho rolí, snaží se zkombinovat pracovní povinnosti s rolí matky, ovšem tíha domácích prací spočívá výhradně na jejich bedrech. Navíc se vyžaduje obvyklá podřízenost. I když v práci zastává vyšší pozici, po příchodu domů se musí okamžitě přetransformovat v „tradiční africkou ženu“:

Když žena přijde unavená domů z práce, její manžel očekává, že s maximální výkonností začne vykonávat roli matky i manželky. Od afrických mužů se neočekává, že budou pomáhat s domácími pracemi, a naopak od ženy se očekává, že začne plnit mateřské povinnosti okamžitě, jakmile přijde domů.

I když má pomocníky, ti mají tendenci přestat pracovat hned, jakmile žena přijde domů a mají tendenci jí přenechat všechnu nedokončenou práci. Panuje totiž přesvědčení, že práce mimo domov, zvláště intelektuální povahy, nemůže být namáhavá. Manžel, který přijde domů, si rychle dá něco k snědku a spěchá do baru za přáteli. Žena zůstává doma, aby se starala o děti, vařila pro ně, dohlédla na to, že sní večeři a uložila je do postele. Potom čeká na příchod manžela, který vyžaduje po návratu z baru jídlo. Ale návrat mužů z baru je často nevypočítatelný, může to být kdykoliv od devíti večera do dvou do rána. Někteří muži vyžadují, ať žena vstane a sedí s nimi u stolu, zatímco jedí, a pokud to neudělá, tak to může vést k výprasku. Žena pak většinou musí vstát velmi brzy, aby ohřála vodu pro manželovu koupel a připravila děti do školy. A tak povinnosti, které ženu čekají po návratu do práce, jsou velmi stresující, protože po příchodu ji pomocníci v domácnosti minimálně podporují. Víkendy jsou velmi frustrující, žena se svépomocně snaží dohnat všechny domácí práce a nemá čas na odpočinek. Její situaci často komplikují neočekávané návštěvy, protože v Africe se návštěvy většinou neohlašují, a tak se často musí o víkendech věnovat návštěvám, i když by spíše dávala přednost odpočinku. Kromě toho se manžel také rozhodne si o víkendu pozvat přátele, aniž by se namáhal informovat svou ženu. Tito přátelé neočekávají jen to, že budou náležitě přivítáni, ale také že jim bude servírováno jídlo. Žena, která vyjadřuje k těmto praktikám odpor, je považována za sobeckou nebo špatnou manželku. Všeobecně lze říci, že pracující matka musí čelit mnoha konfliktům, protože práce mimo domov není kompatibilní s tradičními povinnostmi, které má vůči rodině, příbuzným a přátelům v rámci domova. I když v práci zvládne práci vykonávanou muži, jakmile dorazí domů, stává se z ní „správná africká žena“, což znamená ta, která drží domácnost pohromadě, vede ji spořádaně, vychovává děti, a vítá každého ve svém domově s úsměvem na rtech, a mimochodem také přivádí na svět tolik synů a dcer, kolik Bůh dovolí.<sup>347</sup>

## STARÁ ŽENA

Na starý věk se většinou pohlíží jako na období, kdy se jedinci těší respektu a přijímají služby od ostatních, které odpovídají jejich rolím jako poradci, učitelé či rituální specialisté. Na jednu stranu se staří lidé těší tomuto respektu, na druhou stranu zjišťují, že životní realita je jiná než jejich očekávání. Ti, kdo jsou staří, by měli požívat respekt, protože mají znalost a moudrost, která chybí mladým lidem, navíc jsou zde sociální role, které mladí lidé nemohou naplňovat. Stará žena je vnímána vesměs pozitivně, i když občas je spojována s náročným, a neustále si

<sup>346</sup> Jane Auma, Kisumu, 26.4. 2003

<sup>347</sup> Njeri Kanyi, Nairobi, 10.3. 2003

stěžujícím člověkem, který myslí jen na jídlo a který není nikdy spokojen. Tento postoj není vyzdvihován, ale zase je tolerován, a tak musí být postaráno i o tohoto člověka.<sup>348</sup>

U ženy po menopauze se očekává, že ukončí pohlavní život se svým manželem, který se přestěhuje do jiného domu, kam si pořád může přivést mladší ženu – protože mužova role coby zploditele pokračuje i v jeho pokročilém věku. Jeho místo zaujmou vnoučata. Stará žena má nyní v usedlosti hlavní slovo, zvláště je-li první manželkou, anebo se stará o dcery širokého příbuzenstva, pak požívá vyšší status a respekt než mladší žena. Pomáhá jako porodní bába, která se vyzná v léčivých bylinách. Může také působit v oblasti rituálů – jako věštkyně anebo médium.

Navzdory všem rozdílům během mládí i produktivního věku na stáří role mužů i žen splývají – „oba jsou moudří“, ale jejich vliv se vyrovnává i kvůli tomu, že jsou již nepohybliví a nemohou zasahovat do běhu věcí – „mají jenom oči.“ S vnuky mají velmi vřelý vztah, který je nazýván *joking relationship*, neboli žertující vztah. Skrz žertování se vzájemně titulují „manžel“ či „manželka“ a mohou diskutovat i o těch nejožehavějších tématech, jako jsou například sexuální vztahy – tedy něco, o čem by nemohli s rodiči mluvit. Poradní role starých lidí je reflektována v instituci *esiosio*, neboli oheň, u kterého se všichni shromažďují, a také *esibinji*, neboli chýše babičky, kde přespávají mladé dívky.<sup>349</sup>

Tyto tradiční instituce ale pomalu mizí spolu s rostoucím vlivem vládních struktur i vzdělávacích institucí, západního lékařství, křesťanství, nových vlivů i jazyků – to vše snížilo cenu moudrosti starých lidí jako učitelů a poradců v tradičním životě.

Jejich role se odvíjí od dvou odlišných teorií času – *chronos* a *kairos*. Zatímco *chronos* je příznačný spíše pro moderní dobu a je určován měřitelnými jednotkami času (hodiny, data, roky), *kairos* lze charakterizovat jako „dobu, která nazrála“, či „správný čas něco udělat.“ Tradiční africké společnosti tedy nezajímalo, zda období sklizně či přelet kobylek připadl na 30. září, ale důležitá byla doba, kdy k události došlo. A kdo to mohl nejlépe předpovědět? Staří lidé, kteří tu stejnou situaci zažili už mnohokrát, ti byli studnicí moudrosti a databankou informací. Vzhledem k tomu, že doba *kairos* pomalu mizí v propadlišti dějin, propadá se i tato role starých lidí, což je patrné i z textů jiných autorů:

Došlo také k radikální přeměně přístupu mezi věkem a autoritou, což se projevilo ztrátou důvěry ve starší generaci. Slova jako *omukofu* neboli stařec, nebo *omushiere* neboli stařena již nejsou považována za výraz respektu a již se nepoužívají v oslovení. Jejich místo zaujalo oslovení *kuka* neboli dědeček či *kukhu* neboli babička, která vyjadřují pouhé příbuzenské vztahy, z nichž se vytrácí respekt a citový vztah. Starší generace cítí, že moudrost již není více ceněna a že nové společensko-ekonomické podmínky vyžadují jiný druh znalosti, který je základem pro status a bohatství.<sup>350</sup>

Tradiční role prarodičů postupně mizí, ale nikdy nezmizela docela, prarodiče stále svým vnoučatům vyprávějí o historii a zvycích, vykládají jim příběhy. A proto je pokročilý věk stále více spojován s vlastnostmi, které známe z evropského prostředí – ubývající síly a rostoucí závislost na vnější pomoci. Staří lidé v Africe již netěží z vysokého postavení, které jim kdysi náleželo díky vysokému věku, který je přibližoval k předkům. Na co se však staří lidé stále mohou spolehnout, je hustá síť společenských vztahů pocházejících z rozšířené rodiny, které jim pomáhají uspokojit jejich materiální i emotivní potřeby.

Cattellová tvrdí, že synové pomáhají rovnoměrně matce i otci, zatímco dcery spíše podporují matky. Na stáří žijí osamocené spíše muži. Ženy, i když je mezi nimi hodně vdov, žijí

<sup>348</sup> CATTELL, MARIA. *Old Age Among the Samia People of Busia District, Western Province, Kenya*, s. 3 a s.7

<sup>349</sup> CATTELL, MARIA. *Old Age Among the Samia People of Busia District, Western Province, Kenya*, s. 7

<sup>350</sup> MUNDAY, ELIZABETH. *Birth and Death and in Between: Children in Wanga Society*, s. 18

zřídka samy. Povinnosti rozšířené rodiny vůči starým lidem jsou dány i jejich jmény jako „matka“ či *senge* (otcova sestra).<sup>351</sup>

Nejsilnější je ovšem svazek „matka – dcera“, který představuje pouto na celý život. I když jsou dcery vyvdány daleko od matky, vždy přicházejí na pomoc. Ženy se také mohou spolehnout na pomocnou ruku svých synů. Většinou ten nejmladší zůstává v domově rodičů a pečuje o stárnoucí matku, zatímco jeho bratři si již založili usedlosti jinde. Ženě se tak na stará kolena vrací celoživotní obětování se dětem. Ženy mají pevnější pouta se svými dcerami i syny než muži a muži bez manželky se vede podstatně hůře než ženě bez manžela.

Catellová naproti tomu dokládá, že mužům se vede podstatně hůře. Mnoho mužů, i starých, stále setrvává v polygamiích svazcích a závisí na své nejmladší manželce, která jim vaří, což je pro ně to nejdůležitější, protože vaření zabere nejvíce času – oheň je třeba neustále udržovat. Navíc se od mužů „neočekává“, že budou vařit. A tak staří muži, kteří mají chatrné zdraví, a kteří nemají manželky, čelí skutečně velkému problému – pokud jim s vařením nevypomůže dcera, snacha nebo vnučka.<sup>352</sup>

Stáří je tak obdobím potíží a nemohoucnosti. Mnoho starých lidí je stíženo především stresem z toho, jak se změnil svět během jejich života. Cítí se odstřiženi od mladé generace, která již není vychovávána tradičním způsobem, a cítí se připraveni o bohatství, respekt a moc, které byly tradičně spojovány se stářím. Hlavním problémem starých lidí je zdraví a schopnost stále pracovat na poli. Ztrátou fyzické pohyblivosti roste závislost na ostatních. I když tato závislost je kulturně akceptovatelná, staří lidé ji nevnímají jako přijatelnou. Na muže dopadá efekt polygamie, kdy i v pokročilém věku stále musí zajišťovat hotovost na školné svých dětí.

---

<sup>351</sup> CATTELL, MARIA. *Old Age Among the Samia People of Busia District, Western Province, Kenya*, s. 13 – s. 15

<sup>352</sup> Tamtéž, s. 16

## 7. NÁSILÍ PROTI ŽENÁM

Mocenská nerovnováha žen a mužů se explicitně projevuje násilím uvnitř domácností a tento trend se pak přenáší i do jiných sfér africké společnosti. Jde o spojité nádoby, bité ženy jsou často v podřízeném ekonomickém postavení vůči manželovi, a tak nejsou schopny se bránit bití, převzít kontrolu nad svou vlastní sexualitou a obživou. Tato situace je předurčuje k tomu, aby s nimi bylo špatně zacházeno v klíčových oblastech jejich životů, ovlivňuje jejich postavení ve společnosti včetně kontroly nad jejich reprodukčními právy, zdravím i osudem samotným. Vliv na úroveň a formy veškerého násilí vůči ženám má frekvence páchaného násilí a postoj společnosti; např. přepokládané beztrestnost ze strany pachatele.

Keňská společnost je plná domácího a partnerského násilí. Spektrum je široké – od zřejmého a viditelného fyzického i sexuálního násilí, přes poněkud „jemnější formy“ jako slovní osočování a odmítání j zákonných nároků žen v rámci rodiny. Jane Kiragu z organizace FIDA – K dokonce označila domácí násilí jako hlavní překážku v ukončení podřízenosti žen v Keni.<sup>353</sup>

Ženy, které se ocitly ve svazcích, kde je domácí násilí na denním pořádku, mají strach opustit tyto násilné svazky z obavy, že přijdou o veškerý majetek. Ženy by totiž ztratily nejen majetek, ale veškerou podporu na děti včetně příspěvku na školné, nebo by mohly přijít o samotné děti.

Společnosti ani vláda ale netrestají násilí páchané na ženách. Tato situace je pro ženy velice ponižující, protože jejich obavy jsou zlehčovány toutéž společností, v níž hrají důležitou společenskou a ekonomickou roli. Kapitulu věnovanou násilím proti ženám doložím výsledky svého osobního pozorování ukazujícího, že násilí je v africké společnosti přítomno na každém kroku a společnost má formální (zákonné) i neformální mechanismy, jak s ním naložit, nicméně je nevyužívá:

Přijíždíme do masajské vesnice Kisaju, v okrese Kajiado. Terén je trochu hornatý a cesta se vine podél menšího pohoří. Soustředím se na to, abych se vyhnula balvanům na cestě, ale pořád mám pocit, že se něco děje na levé straně, kam pořádně nevidím. Jakoby se tam zjevovala postava, a opět se schovávala. Vystoupím z auta, беру do ruky dalekohled, a zahlédnu masajského muže v zaprané košili, který má omotanou červenou příkrývku kolem pasu. Muž mizí z obzoru, a to mne uklidní. Už vidíme první chýše patřící k vesnici a já zastavím auto, abych si vyfotografovala malebnou scenérii chýší postavených do kruhu.<sup>354</sup> Nestihnu ani stisknout spoušť, když slyším ryk. Z pahorku, který je nad vesnicí, se na mne něco řítí, neumím to rozpoznat, vidím jen vlající pštrosí černá péra, z nichž vyčnívá oštěp mířící na mne. „Rychle, do auta, rychle,“ tlačí mne překladatel zpět. Jsme zpátky v autě, a v člověku, který kolem nás proběhne, poznávám masajského muže. Sledoval nás celou cestu a pak si rychle zašel pro válečnickou výzbroj, nejen aby nás zastránil, ale rovnou na nás zaútočil. Proběhne kolem bez zastavení, ani se po nás neohlédne, a setrvačností pokračuje dál. Nejsem si jista, zda je dobrý nápad pokračovat v cestě do vesnice, přijetí nebylo zrovna srdečné. Nicméně už k nám blíží starší žena - Masajka Kina a říká: „Nebojte se, je opilý a auto, které nikdo ve vesnici po celé roky neviděl, jej prostě vydráždilo.“ Pak už tento incident nepovažuje za podstatný.<sup>355</sup>

Při následném dotazu na násilí vůči ženám v rodinách i komunitě Kina odpovídá: „V naší vesnici je bití ženy na denním pořádku. Pokud se bití jedné ženy opakuje příliš často, sejdou se rodiče obou manželů a debatují, která ze stran je na vině. Strana, která je obviněna, musí protistraně kompenzovat způsobenou újmu.“ Kozy (jako odškodnění) putují většinou k rodičům ženy, ti ale vůbec nepřemýšlejí o tom, jak se jejich dcera jako žena cítí. Podle Kiny se žena bojí

<sup>353</sup> Jane Kiragu, FIDA- K, Nairobi, 16.5. 2005

<sup>354</sup> Masajové věří, že kruh je posvátným symbolem a znázorňuje koloběh života. Proto v jejich ozdobách se kruh často opakuje jako motiv a jejich vesnice jsou také postaveny do kruhu.

<sup>355</sup> Osobní pozorování, vesnice Kisaju, 22.1. 2005

již od časného mládí: „Když jí otec v útlém věku vybere manžela, který se jí nelíbí, otec ji zbije a přinutí ji si muže vzít.“<sup>356</sup>

Násilí na ženách souvisí i s konzumní proměnou africké společnosti; Dřívější věno se stalo „nevěstinou cenou“ a udělalo z ní zboží, neboť celou poměrně složitou transakci proměnilo v „nákup“ a „prodej“, kdy s koupenou věcí si člověk mohl dělat, co chtěl.<sup>357</sup> Společnost se snažila přijmout opatření, aby k podobným konfliktům nedocházelo a byl vypracován velmi podrobný návod, „kdo se s kým smí stýkat a kdo ne.“ Například příbuzní se k sobě chovali s odstupem, aby se předešlo incestu, a navíc dodržovali systém velmi vykalkulovaných tabu. Žádnému z manželů nebyl dovolen kontakt s tchýní nebo tchánem. V některých kulturách si dokonce ani nesměli potřást rukou. Tím se podařilo zabránit nechtěnému kontaktu mezi vzdálenějšími příbuznými. Intimní a blízké soužití manžela a manželky však zůstalo plné násilí. Násilí se stalo nejen samozřejmou ale i nedílnou součástí vzájemného vztahu manželů, alespoň podle popisů západních badatelů, kteří jej ani nepovažovali za hodné komentáře: „Bití žen není považováno za zneuctění manželství, protože existují zábrany pro zastavení manželovy krutosti – například žena může vždycky utéci k rodičům.“<sup>358</sup> Badatele spíše zaujalo to, že i žena může bít manžela:

Bití žen je také velice časté mezi etnickými skupinami Kakumega a Kabarasi a bití mužů také není těmto společnostem neznámé, zvláště když muž má velmi zlostnou ženu, která je navíc větší než on. Ženy utíkají od manželů kvůli bití velice často, což má vliv na výchovu i disciplínu dětí. Rodiče, kteří žijí v harmonii, přivádějí své děti k disciplíně, ale tam, kde se odehrává bití žen, je to stále těžší, protože děti mají k rodičům jen velmi malý respekt.<sup>359</sup>

V hodnotovém systému etnické skupiny Luo se bití ženy nepočítalo ke společenským přestupkům, k tomu patřilo jen; zabití člověka, s nímž není ve válce, zabití ženy, sexuální styk se zvířetem a svatba s dívkou, která pochází ze stejného klanu.<sup>360</sup>

Domácí násilí během let neustoupilo, naopak je na vzestupu. Ženy trpí fyzicky a psychicky; Jsou zneužívány, paralyzovány, zabíjeny, týrány a verbálně napadány v intimních vztazích.<sup>361</sup> Podle FIDA – K jsou statistiky výskytu násilí v partnerských vztazích šokující. Keňská vláda uvádí, že 44% vdaných, odloučených nebo rozvedených žen bylo vystaveno domácímu násilí.<sup>362</sup> Z důvodu nesrovnalosti mezi získaným i informacemi FIDA-K porovnála statistiky s agenciemi OSN:

- 49 % keňských žen zažilo násilí, z toho jedna ze čtyř během posledního roku
- 83 % žen a dívek ohlásilo jeden nebo dva případy fyzického zneužití během dětství, 46 % ohlásilo jeden nebo dva případy sexuálního zneužití v dětství
- Přes 60 % těchto dívek toto nikomu nenahlásilo. Jen 12 % z těch, které byly fyzicky nebo sexuálně zneužity, nahlásily tuto skutečnost úřadům, jako jsou stařešina nebo policie
- V Keni 25 % dívek ve věku 12-24 let ztratilo své panenství násilím
- Ženská nemocnice v Nairobi přijímá každý den průměrně 18 případů znásilnění nebo incestu
- V Keni existuje jen jeden útulek pro oběti domácího násilí

<sup>356</sup> Emily Moinket, Kisaju, Kajiado Distric, 22.1. 2005

<sup>357</sup> KYATHA, RUTH. *Food Production in Sub-Saharan Africa*, s. 27-28

<sup>358</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, s. 45

<sup>359</sup> HUNTINGFORD, G.W.B. *The Eastern Tribes of the Bantu Kavirondo*, s. 14

<sup>360</sup> MALO, SHADRACK. *Luo Customs and Practices*, s. 25

<sup>361</sup> MBOTE KAMERI, PATRICIA. MUBUBU, KAMAU. *Gender Based Violence in Kenya*, s. 7

<sup>362</sup> 2005 Kenya Demographic and Health Survey

- Většinu obětí násilí tvoří dívky, 60 % žen zažilo první násilí ve věku 6-12 let a 24 % ve věku 13 – 19 let.<sup>363</sup>

Keňská vláda ve své zprávě CEDAW z roku 2007 sama uznává, že násilí proti ženám, včetně domácího násilí, je široce rozšířené, a během poslední dekády podstatně vzrostlo. Keňská vláda přiznala, že kolem 61 % keňských žen oznámilo fyzické násilí a 41 % oznámilo sexuální násilí.<sup>364</sup> Ekonomické znevýhodnění bylo zmíněno jako jedna z příčin domácího násilí, kterých je však více:

### 1. Tradice

Na problém s domácím násilím v Keni je třeba nahlížet z hlediska historického a kulturního. Mužské násilí proti ženám má historický základ a jeho funkce i projevy se v průběhu doby měnily. Utlačování žen má politické pozadí, a pokud by se mělo dojít k odhalení podstaty tohoto fenoménu, je nezbytně nutná analýza státních institucí i společnosti, podmínek zakládajících ekonomické i společenské zneužití žen. Jednou z historických příčin násilí proti ženám jsou ekonomické i společenské síly, které využívají ženskou sílu i ženské tělo. Ekonomicky znevýhodněné ženy jsou zranitelnější: stávají se oběťmi sexuálnímu harasmentu, obchodu se ženami a sexuálního otroctví.<sup>365</sup>

Historické souvislosti lze vysledovat v rámci rodiny. Rodina je nejen zdrojem pozitivní výchovy a zdrojem hodnot, ale hraje roli také jako společenská instituce, v jejímž rámci dochází k dělbě a využití práce jednotlivých členů, kde mužská sexuální role je často násilně upřednostňována a vyskytují se v ní takové vzorce chování, které jednoznačně znevýhodňují ženy. Patriarchální dominance se stala normou a mužům bylo přiznáno právo potrestat své ženy. Třetím stranám (např. tchánům či tchyním) nebylo dovoleno vztáhnout na ženy ruku, a pokud to učinily, byly za to potrestány. Domácí tresty byly limitovány pouze tím, že manžel nesměl ženu bít tak silně, že by nebyla schopna vykonávat domácí práce. Bitá žena měla jen velmi málo možností k odvolání. Někdy neměla jinou volbu, než se vrátit do své rodné oblasti, anebo mohla nahlásit incident představitelům své komunity, v naději, že se budou její stížnosti zabývat.

Násilí na ženách bylo a stále je v afrických společnostech hojně tolerováno, či dokonce považováno za pozitivní jev. Například Luhyové věří, že bití žen je známkou lásky, a tento předsudek přijaly za svůj dokonce samy ženy.<sup>366</sup> Stává se, že je j dokonce samy podporují. Podobné je tomu v případě některých předsudků u Samburů: žena, která je pravidelně bita, porodí syny.<sup>367</sup> Kikujská žena nebyla většinou v manželství šťastná, protože se neustále obávala bití ze strany manžela. I když ji muž moc nebil, neustálý strach z výprasku paralyzoval její manželství.<sup>368</sup> V rozhovorech jsem narazila na eufemismus, který měl zakrýt násilnou podstatu: muž ženu nebil, jen ji „přiváděl k disciplíně“ (discipline her).<sup>369</sup>

Domácí násilí navíc ospravedlňoval fakt, že manželství nebylo pouhou záležitostí mezi dvěma jednotlivci, ale představovalo utužení svazků mezi rodinami a klany. Stabilita nukleární rodiny byla důležitá pro fungování celé sítě společenských kontaktů.

Kolonialismus přinesl další zhoršení situace: muži se začali stěhovat mimo své klany za prací. Rodinné a společenské vazby se tímto oslabily a tím i společenská kontrola: lidé se v menší míře zajímali o to, co se děje jiným příslušníkům jejich komunity. Ženy se staly ještě

---

<sup>363</sup> Tamtéž, s.1

<sup>364</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights*, s. 22

<sup>365</sup> MBOTE KAMERI, PATRICIA. MUBUBU, KAMAU. *Gender Based Violence in Kenya*, s. 11

<sup>366</sup> Jeff Shigoli, Kakamega, 29.3. 2003

<sup>367</sup> Nosokoni, Nakwamuru, 21.2. 2004

<sup>368</sup> Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003

<sup>369</sup> Wambui Ndichu, Kigumo, 22.2. 2003

bezbrannější vůči mužské agresi, jenž nadále využívala vžitý koncept, podle kterého ženy mají být podřízené muži. Izolace nukleární rodiny z širší společnosti udělala z problému násilí proti ženám jejich osobní problém.

Britský právní systém, který byl v Keni nastolen, obsahoval další prvky, které odsunuly ženu v rámci rodiny do podřízené role. Například muž se stal hlavou rodiny a tím i výhradním majitelem rodinného jmění. Britský právní systém navíc neuznával koncept znásilnění v rámci manželství. Rovněž nedovoloval přijmout žádná opatření týkající se násilí proti ženám jako zvláštní problém uvnitř nebo vně manželství.

## 2. Právní systém

Podle organizace FIDA -K je příčinou pokračujícího domácího násilí nízké postavení žen ve společnosti, špatná politika a děravá síť zákonů, které připouští nebo ignorují existenci násilí. Když muži kontrolují společné jmění manželů, ženy jsou vystaveny zvýšenému riziku domácího násilí. Ženy často setrvávají v násilných svazcích, protože samy nevlastní žádnou nemovitost, či byly z jejího vlastnictví vyloučeny na základě zvyku, jsou závislé na svých manželech, co se týče bydlení a krytí životních nákladů. Absence práva, které by stanovilo způsob rozdělení majetku po rozvodu způsobuje, že ženy jsou vystaveny nepřetržitému domácímu násilí; pokud by opustily svazky, opustily by je s prázdnou. Vzhledem k tomu, že většina keňské populace žije ve venkovských oblastech, ztráta majetku znamená současně ztrátu způsobu obživy. Žena nemá kam jít.<sup>370</sup>

Tato situace v mnohém připomíná otročský svazek. FIDA - K uvádí konkrétní příklad z masajské komunity, kde ženy musejí zůstat v násilných svazcích, jelikož nevlastní žádný majetek a nemohou se vrátit k rodičům. Násilí na ženách je na denním pořádku a starší Masajky poučují mladé nevěsty v noci před svatbou, že nemohou opustit své manžely, i navzdory násilí. Používají k tomu přísloví: „Cokoliv nastane, není cesty zpátky.“<sup>371</sup> Odepírání ekonomické nezávislosti ženám je hlavní příčinou domácího násilí proti ženám, protože jenom prodlužuje jejich zranitelnost a závislost.

Po získání nezávislosti keňská vláda učinila několik pokusů zbavit se viktoriánského právního modelu a v roce 1966 ustanovila Komisi pro práva během manželství i po rozvodu, která měla mimo jiné za úkol prozkoumat postavení žen ve společnosti. Komise označila problém bití manželek za klíčový element ovlivňující postavení žen a navrhla zákon, který by násilí na manželkách postavil mimo zákon. Jenže tehdejší parlament, který se skládal především z mužů, ti zákon odmítli a ospravedlnili dosavadní praxi tím, že bití žen představuje neodmyslitelné tradiční právo afrického muže. Navíc jde o čistě privátní záležitost, která nevyžaduje intervenci ze strany státu. Tím, že nebyl tento zákon přijat, se žena dostala do postavení, kdy musí řešit násilí ze strany partnera za pomoci běžného trestního práva.<sup>372</sup> Keňské právo se staví k bití žen jako k domácí a tudíž privátní záležitosti, a zákonodárné instituce se snaží prosazovat politiku „nevměšování se“ do rodinných konfliktů.<sup>373</sup>

Vzhledem k tomu, že keňská vláda není schopna přijmout razantní opatření, která by zabránila násilí proti ženám (i když se jedná o systematické potírání jejich ekonomických, společenských a kulturních práv), čelí ženy za stávající situace nelehké volbě: buď musí setrvávat ve svazcích, kde je fyzické i sexuální násilí na denním pořádku, a to takové intenzity, že jim hrozí doživotní fyzické následky nebo nakažení smrtelným virem HIV (muž si vynutí na své manželce nechráněný sex, i když ví, že je nakažen); nebo se rozhodnou opustit tento

<sup>370</sup> FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights*, s.22

<sup>371</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>372</sup> MBOTE KAMERI, PATRICIA. MUBUBU, KAMAU. *Gender Based Violence in Kenya*, s. 12

<sup>373</sup> Jane Kiragu, FIDA- K, Nairobi, 16.5. 2005



svazek bez jakéhokoliv majetku, a tím riskovat, že jim zbude prostituce jako jediný zdroj příjmu pro přežití jich samých i jejich dětí – a s tím ale souvisí riziko nákazy virem HIV/AIDS (80-90 % afrických prostitutek je virem HIV nakaženo). A vzhledem k tomu, že žena nemá zajištěna žádná smluvní práva na „společný“ majetek, musí setrvávat v násilných svazcích.

K problematice domácího násilí se přidružuje stále ožehavější tematika sexuálního násilí. Mnoho politiků a náboženských vůdců stále odmítá koncept, že sexuální styk mezi manželi může být vynucený a že žena musí být schopna říci svému manželovi „ne“ a její požadavek musí být za strany manžela respektován. I když sexuální násilí je v Keni vážným přečinem, Zákon o sexuálních deliktech z roku 1996 vyjímá partnery z trestní odpovědnosti. A tak kvůli právu a legitimizaci znásilnění v rámci manželství nebývá znásilnění oznámeno. A pokud tomu tak je, zůstane většinou nepotrestáno. Tím, že vdaná žena nemá možnost odmítnout sexuální styk, je vystavena nakažení HIV, pokud její partner udržuje i styk s jinými ženami. Ženské organizace v Keni pokračují v lobbování, aby znásilnění partnerem bylo hodnoceno jako trestný čin.<sup>374</sup>

Znásilnění manželem má pro ženu dalekosáhlé důsledky. Ženy, které jsou regulérně bity anebo kterým bití bezprostředně hrozí, žijí v neustálém strachu. Nejsou tudíž v postavení vyjednat si bezpečné sexuální praktiky nebo sex odmítnout, a tak jsou bezbranné vůči sexuálnímu zneužití a možné infekci HIV nebo dalším pohlavně přenosným nemocem.

### **Tradiční způsoby zvládnutí konfliktu**

Západní techniky se prosazují v poradenství, které bylo provozováno misionáři. Nyní se v afrických městech objevuje rodinná terapie a řada problémů, kterým musí rodiny čelit, se řeší přes komunitní zapojení. Ve venkovských oblastech Afriky se však využívaly a stále využívají jiné metody zvládnutí konfliktů.

Když už se ke konfliktu schylovalo a ten hrozil přerůst v násilí, využil se institut tzv. *joking relationships*, který již byly zmíněn ve vztahu prarodič-vnuk, ale který rovněž panoval mezi švagry. Pokud měl někdo problém, pak bylo jednodušší požádat o pomoc příbuzného, s nímž mu bylo dovoleno žertovat. Tyto žertující vztahy pak umožnily vytvořit efektivní způsob komunikace mezi rodinami. Například v manželství každý věděl, co má dělat, když teta, sestra nebo bratr učinili určitou poznámku. Narážka se vždy dostala k osobě, jejíž chování bylo třeba zkorigovat. Tyto narážky neměly jen terapeutický, ale i preventivní účinek.

U Samburů je veřejné zostuzení realizováno prostřednictvím písní, které mají satirický podtext. Prostřednictvím písní se mohou odsoudit lháři, nevěrníci, zloději, muži, kteří neuspokojují své ženy/a naopak.

Další metodou byl „útěk“, ale s přesně danými pravidly, který umožnil vyjádřit nesouhlas s danou situací. Například dívka z etnika Luo, která nesouhlasila s volbou manžela, jenž jí byl „přidělen“, věděla, že její názor nebude brán v potaz. Měla několik možností, jak přilákat na svůj případ pozornost stařešinů. Porušila základní tabu: napila se mléka z krav, které byly předány jako její věno a také pojedla trochu z potravinových darů, které její nastávající poslal jejímu otci. Další možností bylo zorganizovat navrácení dobytka z věna (které za ni bylo zapláceno) nebo se schovat na několik měsíců u tety z otcovy strany. V některých případech se otec nechal obměkčit a zrušil dívčin svatební závazek. V jiném případě se dívce dostávalo pravidelného bití ze strany otce i bratrů, a pokud ani poté nezměnila svůj názor, přišla ke slovu drastická přesvědčovací metoda: před chýší byla vyhloubena díra, do níž byly vsypány žhavé uhlíky. Pak tam vtlačili dívčinu paži, zbytek díry pevně udusali hlinou tak, aby se nemohla ani pohnout. Pokud se dívčina matka příliš okatě stavěla na její stranu, čekal ji stejný trest, anebo byla alespoň těžce zbita.<sup>375</sup>

<sup>374</sup> Jane Kiragu, FIDA- K, Nairobi, 16.5. 2005

<sup>375</sup> WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, s. 408

Děti zemřelé osoby nebyly nikdy bity, protože to mohlo přinést neštěstí celé rodině. V případě manželských problémů existoval zavedený způsob „manželské poradny“. Žena se obvykle obrátila na své rodiče nebo nepřítomnosti rodičů na své bratry a informovala je o svých manželských problémech. Většinou byla jen uklidňována a bylo jí řečeno, ať se vrátí ke svému manželovi i dětem. Měla sledovat, zda se situace uklidní. Když problém pokračoval i poté, co se do věci vložila matka, švagrová nebo dokonce otec, žena utekla k rodičům a odmítala se vrátit, dokud manžel nepřišel do domova jejích rodičů, aby se zúčastnil otevřené diskuse. Manžel často spolupracoval a zúčastnil se diskuse, do níž přizval i svého otce, bratra nebo dalšího příbuzného či přítele, jimž důvěřoval. Tyto otevřené diskuse často pomohly stabilizovat manželství a vytvářely pouto mezi rodinami. Někteří muži se proto snažili vyhnout se zbytečným problémům, aby nebyli konfrontováni s tchánem nebo tchýní.<sup>376</sup>

Tchán spolu s tchýní pak měli několik variant řešení – buď klidnou a tichou domluvu, anebo veřejné zostuzení, takže každý se obvykle srovnal. Morální chování posilovaly sankce v podobě pokut a také strach, že předkové budou rozzlobeni.<sup>377</sup>

Veřejné zostuzení bylo zostuzením se vším všudy, i když jej Nandiové neuplatňovali v případě bití manželky, ale v případě incestu: toto jednání je potrestáno veřejným zostuzením, kterému se říká *injoket*. Skupina lidí se shromáždí před obydlím provinilce, který je vytažen ven, a trest je vykonán ženami, které, ať mladé nebo staré, se při této příležitosti svléknou. Muž je zmrskán, jeho dům i sklizeň jsou zničeny a část jeho dobytka zabavena.<sup>378</sup>

V masajské kultuře se zase využívá institut „davové spravedlnosti“, kdy se ženy shromažďují, aby proti něčemu protestovaly. Jak poznamenává Spencer, ženy bohužel v rámci těchto odsuzujících shromáždění protestují proti tomu, aby jejich dcery byly vyvdány mladším mužům, považují to za urážku zavedeného systému věkových kategorií, a tím vlastně stvrzují neměnnost systému stanoveného stařešiny. Nicméně je nevyužívají k tomu, aby protestovaly proti znásilňovatelům, nýbrž protestují proti mužům, kteří „urazili jejich dcery“ – jde se o válečníky, kteří svedli jejich dcery, ačkoliv to bylo přinejmenším s dívčíným souhlasem, ne-li přímo z její iniciativy. Ženy neodsuzují nikoho, kdo by se špatně choval ke své ženě, jedinou výjimkou je, pokud muž zbije ženu během „slavnosti plodnosti“, to je pak důvodem k protestu.<sup>379</sup> Podle Spensera ženy neprotestují proto, že nezpochybnitelné právo mužů „vlastnit“ ženy jako majetek je uznáváno oběma pohlavími:

Dívka je vychovávána s tím, že ženy mají omezenou roli v rodině a je přirozené, že později uzná autoritu svého manžela ve všech domácích záležitostech. Zvláště pro mladší manželky (ale pro všechny ženy vůbec) platí, že v době manželského života nad nimi neustále visí hrozba násilí. Od první minuty jejich manželského soužití drží muž neustále v ruce bič, pomocí něhož srovnává nedbalé nebo vzdorovité manželky podobným způsobem, jakým usměřňuje neposlušnou krávu. Žena je jeho vlastnictvím a on by ztratil respekt, pokud by přehlédl její významné nedostatky. Když se naskytne příležitost, měl by ji okamžitě přetáhnout holí, než se uteče ukrýt do sousední chatrče anebo než někdo (i malé dítě) zasáhne v její prospěch. Pokud zaváhá, může přijít o autoritu.

Nejhorším, co se muži může stát, je, že se žena vymkne jeho kontrole. Jakmile k tomu dojde, musí si muž vybrat správný moment pro pořádný výprask. Jeden stařešina popsal až s otevřenou názorností, jak naložit s ženou, která i přes varování má neustálé milostné aférky s válečníky. Měl by ji odvést hluboko do buše, aby vesničané nemohli zasáhnout, a sundat její šaty i ozdoby. Poté musí ženě spoutat ruce i nohy. Když už leží bezmocná na zemi, měl by ji začít mlátit dlouhou holí, která je tlustá jako palec. Měla by dostat deset ran, možná dvacet, třicet, čtyřicet, i více. On sám se musí ovládnout natolik, aby nepoškodil její nadra, hlavu a zvláště oči – slepá manželka by byla na něm závislá. Po tomto

<sup>376</sup> KAYONGO-MALE, DIANE., ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family.*, s. 70

<sup>377</sup> KYATHA, RUTH. *Food Production in Sub-Saharan Africa*, s. 16

<sup>378</sup> HOLLIS, A.C. , *The Nandi.*, s. 76

<sup>379</sup> Tamtéž, s. 199

výprasku jí vždy pro připomenutí čas od času švihne pár ran holí, aby ji uzemnil. Jiný muž sdělil, že každý muž může náhodně při bití svou ženu zabít, a takové případy se staly.

Pokud žena cítí křivdu, může ve své chýši uvařit pivo a předložit případ místním stařešinům. Toto je již promyšlená akce zralé ženy, zatímco mladá manželka během prvních, nezaběhnutých let manželství má tendenci utíkat zpátky k rodičům. Jenže pokud žena utíká příliš často, klade otazník nad manželskou způsobilostí celé příbuzenské skupiny svého otce. Ten pak může využít příležitost, aby obnovil svou pověst. Její otec ji již nemůže zbít, a tak instruuje její bratry, aby ji odtáhli do buše, svlékli – z důvodů neponičení oblečení – a tam jí dali pořádný výprask, který si s ničím nezadá s bitím manžela.<sup>380</sup>

## Komplexní řešení komplexního problému

V jednom okamžiku se však musí kruh násilí uzavřít, jak upozorňuje Hoskenová. Násilí v rodině sledují chlapi a vytvářejí se tak u nich vzorce chování, které pak vedou k tomu, že akceptují násilí jako normální zacházení s ženami. Když pak vyrostou, neváhají jej použít proti ženám.<sup>381</sup> Řešením může být revize tradičních praktik, jak nakládat s konflikty, ale především v přijetí zákonné normy, která by ženy ochránila před násilím doma i mimo domov.

Africké tradiční sňatky jsou uznávané zákonem, i když nejsou nikde kodifikovány. U většiny keňských etnických skupin jsou zavedeny určité ceremonie, které musí být provedeny, aby manželství bylo právně uznáno. Jednou z těchto ceremonií je předání věna, kdy manžel musí manželčině rodině nabídnout krávy nebo hotovost. Tato praxe přispěla k domácímu násilí, protože muži argumentují tím, že „zaplatili za ženu“ a mohou s ní libovolně nakládat jako s jiným majetkem. Když je tradiční manželství rozvedeno, od rodiny ženy se očekává, že vrátí věno, které manžel zaplatil, pak teprve bude manželství plnohodnotně rozvedeno. Vzhledem k tomu, že mnoho žen si nemá z čeho naspořit, aby se vyplatily z věna, jsou nuceny nadále zůstat v násilných svazcích.

Většina mezinárodních právních instrumentů, o které se oběti domácího a partnerského násilí mohou opřít, nebyla odpovídajícím způsobem převedena do domácího práva. Namísto toho je všechno, co se děje v domácnosti (zvláště mezi partnery), odkazováno na soukromé právo, které je do velké míry ovlivněno tradičními kulturními zvyklostmi nebo zvykovým právem. Většina aktů domácího násilí proto zůstává nepotrestána a nelze při jejich řešení využít ustanovení trestního práva, soukromé právo má pro případy domácího násilí velmi mírné sazby. FIDA–K tvrdí, že když domácí násilí není potrestáno, ženy nemohou převzít kontrolu nad záležitostmi v osobních vztazích.<sup>382</sup>

Dominance mužů je zjevná v neformálních tradičních soudních strukturách, ale i v jejich formálních moderních protějšcích, případně v dalších institucích, které nejsou zrovna vstřícné ke genderovým otázkám a k lidským právům. Tradiční struktury a instituce, které se jako první zabírají případy domácího a partnerského násilí, jsou vesměs tvořeny muži. Navíc závislost těchto institucí na formálním soudním systému bývá minimální.<sup>383</sup>

FIDA - K ale zároveň připouští, že samy ženy berou na sebe břemeno domácího a partnerského násilí a neprotestují proti němu. Není to zapříčiněno jen jejich ekonomickým znevýhodněním, ale také převládajícími negativními a hluboce vrytými společenskými přístupy k „řešení“ násilí, které brání vytvoření progresivních zákonů a vypracování právního řádu, který bude efektivně reagovat na ženské otázky.

Ženy volí „metodu nejmenšího odporu“ – podvolení se – jako nejčastější metodu vyrovnání se s násilím; zvláště když jsou vdané a mají děti. Ženy ve většině případů násilí

<sup>380</sup> SPENCER, PAUL. *The Maasai of Matapato. A Study of Rituals of Rebellion*, s. 198 - 199

<sup>381</sup> HOSKEN, FRAN. *Stop Female Genital Mutilation. Women Speak, Facts and Actions*, s. 50

<sup>382</sup> FIDA Kenya: Beyond the Door. The challenge ahead. FIDA Kenya Annual Report.

<sup>383</sup> Tamtéž

nenahlásí, dokud nepřekročí meze, kdy je v ohrožení jejich život (často ani v těchto případech se tak nestane), neboť násilí na ženách je součástí společenských a kulturních zvyklostí a tradic. Pokud se má tato situace změnit, vyžaduje to po ženách, aby se nebály násilí nahlásit.

Ženy, které jsou oběťmi domácího a partnerského násilí, strádají citovou depresí, mají psychologická traumata, fyzická zranění a nezřídka za to zaplatí životem. Navíc jsou neustále připravovány o své společenské i ekonomické nároky. Domácí a partnerské násilí má negativní vliv na životy dětí. Děti, které zažily znásilnění, násilné připravení o panenství a sodomii, si nesou tyto traumatické zážitky až do konce života.

FIDA – K proto doporučuje, aby zdravotnický personál, který se setká s následky domácího bití, tuto skutečnost neprodleně ohlásil příslušným úřadům. Ženy, které zažívají násilí, strádají kvůli permanentním gynekologickým problémům, bolestivé menstruaci, sexuální dysfunkci, bolestivému pohlavnímu styku, infekcí močových cest a neplodnosti. Sexuální zneužití, zvláště vnucený sex, zase způsobují psychické i mentální trauma.<sup>384</sup>

Kromě poškození močových cest, vagíny i konečníku může násilí vyústit v infekce pohlavně přenosnými nemocemi, včetně HIV/AIDS. Navíc ženy, které se přiznají, že byly nakaženy HIV, mohou být vystaveny dalšímu násilí.

Stejně jako je komplexní samotný problém, ani jeho řešení nemůže být jednostranné. Podle FIDA – K mohou násilí zabránit odpovědné vládní instituce, stejně jako privátní organizace a také tradiční komunitní struktury, které se mohou angažovat v poradenství, usmíření a právní pomoci. Největší břemeno ale leží v odstranění ekonomických omezení, kulturních předsudků a také laxnosti soudního systému. Je nejvyšší čas, aby se právní řád začal zabývat určitými aspekty osobního práva.

Dalšími překážkami v odstranění či alespoň redukci násilí na ženách jsou chudoba, nízká úroveň vzdělanosti. Změna postojů k násilí a změna lidského chování je dlouhodobým závazkem. Tradiční vůdcové v komunitách by měli podporovat svazky bez násilí. Domácí násilí by mělo být vytaženo na denní světlo tak, aby definovatelné a bylo možné proti němu účinně bojovat a znevýhodněné skupiny obdržely včas kvalifikovanou a společensky etablovanou pomoc.

---

<sup>384</sup> Tamtéž, s. 53

## 8. MAGIE DÁVÁ MOC

### Žena v roli šamanky

Kulty kolem žen posedlých duchem považují jedni badatelé za protestní hnutí proti mužské nadřazenosti, ale jiní v nich vidí více než to. Kromě „proti-mužského prvku“ mají ženská okultní hnutí ještě jeden prvek – ženy skrze něj dosahovaly statusu, moci a majetku, což jsou hodnoty svázané hlavně s muži, kterých by se jim v běžném životě nedostalo. Působení žen coby šamank, čarodějnic, věštkyň či okultních médií se ale omezovalo většinou na oblasti spojené s ženskými sférami působnosti, jak dokládá Bergerová, jako je neplodnost, narození dětí, problémy v manželství či zemědělské práce. Tyto ženy požívaly zvláštní status a vyznačovaly se následujícími charakteristikami: omezení spojená s jídlem (příznačná pro příslušníky vyšší společenské skupiny), nezsvěcení jsou „děti“, kteří nemají právo se plně účastnit života dané komunity, právní imunita, specifická práva a privilegia. Kulty operovaly na různých společenských a politických úrovních: od malých, izolovaných příbuzenských skupin až po královské dvory, ale díky své roztržtosti na sobě zůstaly navzájem nezávislé<sup>385</sup>.

Ani v samotné Keni se nevytvořilo žádné okultní hnutí, natož vedené ženami, které by bylo schopno ovládnout celou zemi. Určité charakteristiky vykazuje nábožensko-magické hnutí Mungiki<sup>386</sup> spojené s nejpčetnějším kikujským etnikem a operující díky tomu na velkém území. Hnutí však nemá vůdkyně, jen následovatelky. Stejně je to se sektami typu „Sakta Spasitele“, jejíž příznivci se oblékají do bílých rouch a modlí se v otevřené přírodě. I když účast v těchto sektách je pro ženy definitivně zdrojem porozumění, pramenem síly i útočištěm, sekta se vždy soustřeďuje kolem určitého kněze.

Etnikem, v němž ženy mají výjimečné postavení díky svému ukotvení v magických praktikách, jsou naproti tomu ženy z etnika Giriama<sup>387</sup>, ale především Kambové. Následující rozhovory ukazují, že ženy-šamanky získaly díky svému spirituálnímu působení především moc, stejně tak jako menší hotovost, ale jejich status to nezvýšilo – spíše naopak. Ženy jsou nuceny své praktiky vykonávat tajně, a když se na ně přijde, čeká je trest. Vzhledem k tomu, že problematika magie je považována za subjektivní a vědecky nepodloženou, domnívám se, že nejvhodnější metodou, jak toto téma přiblížit, je osobní pozorování:

Je zářijové prosluněné ráno a nálada v autě je dobrá. Jedeme v autě do Kitui a pak následně do vesnice Ikanga v oblasti Kisasi, vzdálené cca 45 kilometrů od města Kitui. Oblast obývá etnikum Kambů. Vesnice Ikanga je zajímavá nejenom tím, že se jedná o izolované vesnici hluboko ve venkovské oblasti, ale i tím, že v čele rady starších je žena, což je v Keni nezvyklé. V autě se mnou jedou dva studenti nairobské univerzity – George Opiyo, který mi pomáhá třídit zápisky a jezdí se mnou jako ochranka, a Mutua z etnika Kamba, který bude naším překladatelem a který rovněž domluvil interview přes své příbuzné. Jakmile vyjedeme z Nairobi,

<sup>385</sup> BERGER, IRIS. Rebels or Status Seekers? Women as Spirit Medium in East Africa, s. 157, 160 a 167

<sup>386</sup> Mungiki nese znaky tajných společností, a proto se k tomuto tématu vyskytuje jen velmi málo pramenů. Známé je, že sekta mísí křesťanské prvky s prvky vyplývajícími z tradičního afrického náboženství. Prostřednictvím animistických rituálů se snaží dobrat „fyzické i duchovní čistoty“. Mungiki se přeměnilo i v neformální politickou organizaci, která prosazuje hlavní cíl Kikujů – tj. ovládnout rozhodovací instituce i zdroje. Proto jsou jejich „očisťující“ náboženské aktivity směřovány proti jejich největšímu rivalovi – etnické skupině Luo, která neprovozuje obřizku, a tak útoky proti tomuto kmeni mají charakter násilné obřizky. Sekta Mungiki ve zkorumpovaném a nepotickém prostředí má i obrovský ekonomický vliv, z něhož pak plyne i vliv politický. Vrchní kikujští politici oficiálně dávají od sekty ruce pryč, ale někteří s ní čile spolupracují – známá je například nechvalná role, kterou sekta sehrála během etnických nepokojů po volbách v roce 2007, při nichž zemřely stovky lidí a desítky tisíc přišly o přístřeší.

<sup>387</sup> V etnické skupině Giriama rozeznáváme „diviners“, což mohou být muži i ženy, a také „doctors“ – lékaři, což mohou být jediné starší muži

nadhazují otázku: „Co kdybychom se po interview ve vesnici ještě zastavili u nějaké čarodějnice?“ Nálada v autě zamrzne, oba vysokoškolští studenti ztuhnou. Ani jeden z nich čarodějné praktiky nepodceňuje a cestou mi vysvětlují, jak se jeden ze studentů pod vlivem čarodějných praktik ve třídě nafouknul a létal jako balón. Oba shodně prohlašují, že s čarodějnicemi nechtějí mít nic do činění. Ne že by tomu věřili, ale co kdyby.

Asi dva kilometry před Machakos, což je správné středisko Kambů, spatříme hned u silnice dvě staré ženy, jak sedí před bílou hromadou a něco roztloukají. Míjíme je, ale koutkem oka zaznamenám, že na kameny to nevypadá. Couvám, a zjišťujeme, že ženy sedí o velké hromady vybělených kostí. Vyskakujeme z auta, a vzápětí se seznamujeme s ženami, které se představují jako Makanga Ndugu a Syovina Telesia Makau, oběma je shodně 79 let. Sedneme si vedle nich a vyptáváme se na rodinu, abychom otevřeli konverzaci. Telesia měla 7 dětí, ale 4 z nich zemřely. Makanga je naproti tomu neplodná a hned jedním dechem vysvětluje, že je čarodějnice (*witch*) a že nemohla mít děti, protože oproti všem zákazům praktikovala čarodějnictví ještě před početím prvního dítěte<sup>388</sup>. Oba studenti se odtáhnou a mají snahu se vrátit zpět do auta, ale nakonec se nechají přesvědčit. Obě ženy se vzájemně doplňují, skáčí si do řeči, a nakonec se nám neplánovaně podaří zaznamenat, jak ženy z etnika Kamba získávají čarodějnou moc, komu ji předávají, a především, k čemu ji používají. Vzhledem k tomu, že část čarodějných taktik má velký sexuální podtext, kambské ženy patří také k vyhlášeným milenkám, část hovoru se stočí i na toto téma. Je zajímavé pozorovat, jak ženy bez uzardění mluví o privátních pohlavních orgánech i o sexuálních taktikách, jako kdyby to bylo něco tak přirozeného jako dýchat či jíst. Naproti tomu studenti jsou nesví, konverzace jim není dvakrát příjemná, ale všichni si zapisují. Konverzace probíhá v jazyce Kamba, s překladem do angličtiny:

Šamanka v keňském etniku Kamba předává svou moc zase další ženě, což je v naprosté většině případů její prvorozená dcera. Pro předání moci musí matka spát vedle dcery po sedm nocí. Obě musí být nahé. V té době už má matka připraven magický prášek obsahující magickou moc. Matka prášek získá následujícím způsobem: nejprve se vypraví do lesa na posvátné místo, kde se modlí ke svým předkům, kteří jí kdysi předali čarodějnou moc. Pak půdu z posvátného místa sebere do košíku, kde ji nechá po sedm dní. Po uplynutí sedmi dní se úmyslně poraní na svém pohlaví a zachytí krev řinoucí se z rány. Tuto krev smíchá s půdou a směs aplikuje do pochvy. Když nastane sedmá noc, požádá dcera, aby směs vyňala svými ústy. Následně ji vysaje svými ústy z dceřiných úst a aplikuje ji do pochvy své dcery. Tímto se předávají čarodějné schopnosti z matky na dceru. Dcera ale musí počkat, dokud se nevdá a nebude mít první dítě. Na zkoušku hned po početí prvního dítěte očaruje dítě své švagrové nebo jakékoliv dítě v okolí, a pokud dítě zemře, je to potvrzení, že skutečně získala čarodějné schopnosti. Pokud je netrpělivá a začne čarovat ještě před početím svého prvního dítěte, pak kletba předků způsobí, že sama bude neplodná. Kambové vědí o tom, že čarodějnice si takto potvrzují moc, a proto chrání své děti amulety, zjizvují jejich tělo a do jizev vtírají bylinné směsi. Někdy je vezmou k jiným šamanům, kde dostanou očarovaný amulet, který si musí připevnit k pasu (síle obsažené v amuletu se říká ve svahilštině *hirizi* a v jazyce kamba *uoi*). Toto *uoi* pak ženy předávají svým dcerám a muži svým synům. Ženy mohou vyhledat pomoc pro své dcery jen u šamanek ženského pohlaví, muži zase u šamanů.

Dalším způsobem, jak převést čarodějnou moc, je vzít dceru do lesa, kde jsou hroby předků. Tam se budou obě modlit k duchům předků, kteří jim pak následně ukáží cestu ke zvláštnímu stromu s magickou mocí. Z tohoto stromu pak získají mizu, pak se znovu poraní na svém pohlaví a smíchají mizu s krví. Obě se svléknou, matka poté aplikuje směs do svých privátních částí a následně tuto směs dcera vyjme a aplikuje ji do své pochvy. Pak se k sobě postaví zády a silně se o sebe otírají zadnicemi. Takto bude čarodějná moc předána z matky na dceru, i když matce ještě nějaká zůstane, aby mohla očarovat další lidi.

---

<sup>388</sup> Makanga Ndugu na sebe rovněž prozradila, že její manžel si kvůli její neplodnosti vzal druhou ženu, ale tu rovněž zabila, spolu s jejími dětmi. Proto na sebe přivolala nejen hněv předků, ale i zlobu celé komunity, která se jí začala stranit. Manžel ji zapudil, a tak dožívá v chudobě. Nyní je stará a už šamanství nepraktikuje. Nyní se lidé z vesnice nad ní slitovali a přispívají jí na jídlo.

V případě, že žena chce, aby si ji zamiloval muž, kterého si vybrala, pak osloví ženu z vesnice, odkud muž pochází, a požádá ji, aby mu dala do jídla magický prášek. Někdy stačí, když se prášek vysype podél cesty, kde muž chodívá, anebo před jeho dveře nebo na jeho postel. Magický prášek také často využívají ženy žijící v polygammním manželství, které si přejí, aby muž miloval nejvíce právě je. Pak si s magickým práškem potřou stehna i privátní části, což přinese muži mnohem větší prožitky při samotném aktu, a tak je bude mít více rád a odkáže jim více ze svého majetku, a konečně pak doplatí věno, které za ně dluží.

Někteří šamani používají k výrobě magického prášku plodovou vodu. U cesty nastraží začarovaný kámen nebo větev, a tím vyvolají předčasné porodní vztahy a předčasný porod. Šaman pak použije plodovou vodu z vyvrženého plodu a také část hlavičky nenarozeného dítěte, aby ji využil na magický prášek.

Čarodějnictví může být využito pro dobré i zlé účely. Například v minulosti, kdy muži bojovali o pastviny s masajskými sousedy, jejich ženy zůstávaly doma a připravovaly obětiny ve formě místního alkoholického nápoje, aby uchlácholily předky a pomohly tak svým mužům vyhrát bitvu.

Jak se pozná chýše šamana? Jsou v ní kravské rohy, usušené kravské ocasy, semena v tykvích, hlavy podivných mrtvých zvířat, kuřecí peří a živí ptáci nejrůznějších druhů.<sup>389</sup>

Obě ženy jsou ještě sdílné ohledně informací týkajících se svazků ženy s ženou, které zmiňujeme na jiném místě této práce. Čas kvapí, protože už jsme měli být v Kitui, kde jsme se měli setkat s dalšími dvěma informátorkami. Rychle se ještě ptáme, na co slouží prášek z kostí, který ženy roztloukají, ale ženy nám věnují velmi nechápavý pohled typu: „A o čem jsme vám tady asi hodinu povídaly?“ Rozloučíme se, věnujeme ženám mouku, cukr a rýži, které máme vždy při výjezdu do terénu připraveny, a pokračujeme dále do Kitui, kde se potkáváme se starou ženou jménem Ngwazi (89 let, nepoužívá příjmení) a s ženou jménem Anastacia Kithome. Máme menší zpoždění, obě ženy jsou mírně rozmrzelé, a tak abychom je rozptýlili, vyprávíme jim stručně obsah rozhovoru s předešlými ženami. Ngwazi to podněcuje a sděluje další informace:

V některých komunitách se magická moc předávala tak, že žena a její dcera šly spát spolu, obě nahé. Matka držela magický prášek v jedné ruce a pak ve tmě jej předala dceři. Dcera se jí opakovaně ptala: „Co jsi mi to dala?“, dokud jí matka neodpověděla: „Konečně jsem ti to dala.“ Tímto dceři předá magickou moc. Dcera pak vyzkouší svou moc tím, že se pokusí očarovat děti dalších členů rodiny. Aby na ni nepadlo podezření, musí na sebe aplikovat magický prášek. Pokud to nestihne a členové komunity si všimnou, že se pokouší někoho očarovat, předvedou ji před radu starších, která ji pak vezme k šamanovi, aby její magickou moc zrušil. Stejně se ale říká, že ženská čarodějná moc je mocnější než mužská. Bylo to proto, že mnohem více žen praktikovalo šamanství, a taky proto, že ženy mezi sebou soutěžily o muže, takže ženy musely přicházet se stále dokonalejšími postupy, jak být mocnější. Jejich vyšší moc se přičítala také tomu, že ženy si neustále otevíraly jizvy na svém pozadí a do nich vtíraly magický prášek, který se jim tak dostal rovnou do krve, zatímco muži magickou substancí jenom polykali, a proto neměla takový účinek.

Ženy, kterým šlo o to získat muže svého srdce, si práškem potíraly čelo, krk nebo jazyk. Magické směsi se používaly také v případě nevěry, kdy šlo o to dostat nevěrného partnera zpět. Některé ženy vyvinuly velmi účinný recept: nejdříve podřízly jedno kuře a vložily si kousek kuřete do pochvy, kde jej ponechaly po 7 dní. Poté podřízly další kuře, uvařily tento kousek s masem čerstvě podříznutého kuřete, manželovi tuto směs naservírovaly a tímto jej dostaly zpět.

Magie se používá i při rozvodu. V případě, že se žena nepohodne se svým manželem, utíká k rodičům. Manžel v doprovodu stařešinů se vypraví k její matce, aby problém s ní vyřešil. Někdy pošle starší ženu, aby mluvila s rodiči. Pokud se vše urovná, muž pošle kozu jako kompenzaci za přestupek, který spáchal. Když žena odmítne jít zpět, využije magickou moc, aby získala nového muže, a tento nový manžel jí dá krávy, které využije, aby se vyrovnala s předešlým manželem. V případě, že žena uteče i s dětmi, pak tento muž využije magickou moc a zabije všechny děti, aby se jí pomstil.<sup>390</sup>

<sup>389</sup> Makanga Ndugu, Machakos, 20.9. 2003 a Syovina Telesia Makau, Machakos, 20.9. 2003

<sup>390</sup> Ngwazi, Kitui. 20.9. 2003 a Anastacia Kithome, Kitui, 20.9. 2003

Je po poledni a konečně míříme k vesnici Ikanga. Asfaltová cesta skončila v Kitui a nyní se pozvolna prodiráme po písčité cestě. Cesta se stále zužuje a písek je hlubší a hlubší. Jsme asi tři kilometry před vesnicí, když na cestě potkáváme starou ženu. Cesta je velmi úzká, ženu není jak předjet, a tak zastavujeme a ze slušnosti se ptáme, jestli nechce svézt. Žena, která se opírá o dlouhou, netypicky zahnutou hůl, přisvědčí. Když jí pomáháme do auta, studenti ukládají její hůl a já jí beru z ruky plátěný pytlík, aby se mohla pohodlně usadit. Prohmátnu jej a zjišťuji, že jsou v něm kousky kostí, kameny a další, hmatem neidentifikovatelné drobné předměty. Když jí podávám pytlík zpátky, zachřestí to v něm a studenti se po sobě výmluvně podívají. Žena se okamžitě ptá, proč jedeme do její vesnice, a studenti odpovídají, že děláme výzkum. Žena se zamračí a v kambštině řekne: „Nedovolím, aby se moudrost z mé komunity dostala k cizím.“ Následné události se obtížně popisují. Ženu vysadíme u její chatrče na kraji vesnice a putujeme ke studni, která je neformálním místem setkávání pro vesničany, a kde máme také domluveno setkání s Mutuovými příbuznými. Ženy ještě nedorazily, Mutua pro ně poslal, a já si mezitím jdu do auta pro zápisník. Najednou se mi chce hrozně spát, a tak se zevnitř zamknu s tím, že si jen lehnu na zadní sedadlo a trochu si odpočinu, než ženy přijdou. Vzbudím se až za dvě hodiny, kdy se slunce pomalu sklání k obzoru. Oba studenti se na mně vyjeveně dívají a říkají, že se mě po dvě hodiny snažili probudit, bušili do auta, ale já jsem spala jako zabitá. Při cestě zpátky Mutua pronese: „A stejně došlo na slova té staré čarodějnice...“

Rozhodla jsem se začlenit výše uvedenou příhodu, abych zdůraznila několik aspektů. Dodnes přemítám, jaký vliv má africká magie, o níž se tvrdí, že „neexistuje, pokud v ní člověk nevěří“, tedy, že člověk podléhá autosugesci, která pak následně ovládá jeho psychické i fyzické reakce.

Výše uvedenou událost jsem ale podrobně popsala i proto, abych zdůraznila, že ženy nejsou natlačeny do pozice bezbranných obětí, ale samy aktivně využívají jakýkoliv „volný prostor“ k vykonání své moci. Kambské ženy aktivně regulují své společenské vztahy, začarovávají nepohodlné muže, kteří se k nim nechovají dobře, a snaží se naopak přilákat „dobré partie“. I z jejich popisu manželství, který je zmíněn na jiném místě práce, lze pochopit, že jsou stavěny spíše do pasivní role a snaží se získat kontrolu nad mužem tím, že ovládnou jeho chtíč. Každý následující rozhovor s kambskou ženou se pak chťe-nechť stočil kolem šamanství. Jako by žena přes den nedělala nic jiného, než se snažila někoho očarovat, anebo se naopak proti těmto taktikám bránila. Již zmíněné „amulety lásky“ byly rozesety po celém domě – pod postelí, na níž žena spala s manželem, pode dveřmi, v jeho botách, jídle, a samotné ženy si jimi potíraly nejen privátní části, ale také čela, jazyky a hrdla. Čarodějnictví se využívalo i při obchodování – začarovaly se jednotlivé mince, které se vmísily mezi ostatní. Cílem bylo uzavřít velmi výhodnou obchodní transakci, získat například za menší pytel kukuřice velkou kozu.<sup>391</sup> V době rostoucí kriminality působí magický prášek zvaný *ng'ata* jako obrana proti zlodějům. Ženy jej vyrobí z krve, kostí a kozí hlavy. Pak prášek v pruzích nasypou před dveře, skáčou mezi pruhy a vyzývají předky, aby se nikdo z jejich domu nedostal s kradenými věcmi.<sup>392</sup>

Ženy proto utíkají k magii v každém z každodenních aspektů jejich života a snaží se k přirozeným věcem, jako je slušný výdělek, vhodný partner, bezpečná domácnost dobrat magickými cestami. To jen reflektuje celkové snahy žen, které jdou mimo hlavní proud, a když neuspěly v hlavním politickém a ekonomickém „establishmentu“, snaží se prosadit i v jiných odvětvích – v umění, a v poslední době také ve sportu, dále jako vůdkyně v nevládních organizacích, svépomocných skupinách nebo církevních spolicích.

---

<sup>391</sup> Sera Waiga, Ikanga, 11.10.2003

<sup>392</sup> Mbatha, Machakos, 11.10.2003



Překvapivé je, jak otevřený, propracovaný a uznávaný je systém kambského šamanství, kde ženy hrají klíčovou roli. I ostatní výzkumníci zaznamenali, že *uoi*, tedy magická směs, je součástí denního jazyka, přičemž je genderově podmíněno: „*uoi* ženy“ a „*uoi* muže“<sup>393</sup>, což potvrdila i první informátorka, když zmiňovala, že ženy se obracejí na šamanky a muži na šamany. „Ženská magická směs“ i „mužská magická směs“ kopírují v představách Kambů genderové stereotypy: ženské *uoi* je slabší, protože „kosti žen jsou měkčí“, ženské *uoi* nemůže ublížit muži, jen ženám a dětem, mužské *uoi* je mnohem silnější a lze jej využít tam, kde sahají mužské sféry vlivu, v situacích jako zabití nepřítele, nemoc, zranění a krach při podnikání. Ženské *uoi* je sice slabší, ale zase jej může mít téměř každá žena, bez pomoci šamanky.

V závěru našeho rozhovoru stírá Ngwazi role mezi šamankou a běžnou ženou, hovoří, jako by byly jednou a tou samou osobou. Kambové jsou přesvědčeni, že „*Uoi*“ vychází z ženy samotné, z její krve. Pokud tuto ženu ovládnou emoce jako žárlivost, hněv či zloba, může její *uoi* okamžitě zasáhnout ostatní, bez přispění šamanky. *Uoi* žena zdědí po ženské linii. Jestliže její matka je šamanka, pak její dcera je automaticky brána jako potenciální šamanka. Synové nemohou šamanské schopnosti zdědit. Šamanky jsou na jedné straně obávané, na druhé zatracované, protože si je obvykle nikdo nechce vzít, a ženy šamanek končí s chudými muži, kteří nemají tolik dobytka. Život a smrt jsou propojeny a pro magické účely lze využít směsi spojené s událostmi, které jsou proti životnímu koloběhu - například půda z hrobu starého mládence, anebo již zmíněná plodová voda od ženy, která potratila po šamanově zásahu.<sup>394</sup>

Šamanky jsou známy i z etnika Luo, ale tam jejich moc není rovnocenná s muži. Jen muži mohou vlastnit *bilo* – neboli moc danou předky. Šamanovi, který vlastní *bilo* se podle toho říká *jabilo* a jeho moc je prakticky neomezená, může lidi zabíjet či chránit. Ženě přináleží role *nyamrerua*, tedy lidové léčitelky, která ví, jak pomáhat lidem s pomocí léčivých rostlin. *Nyamrerua* může být i muž. Rovnoprávnost přichází také, když jde o osobu zvanou *jajuok*, která běhá samotná po nocích a škodí lidem – odvazuje dobytek a tancuje mezi ním, nebo háže kameny lidem do oken. Tradiční koncept africké žárlivosti a řevnivosti, stejně jako i boj za omezené zdroje, a také víra, že v Africe se nic neděje náhodou, vyústil v koncepci ženy „s ďábelským okem“. Na co její oko pohlédne, je zkaženo nebo zničeno, a pokud se jí podaří navázat oční kontakt s majitelem chýše, pak třeba připravované jídlo bude rázem nepoživatelné. Žena s „ďábelským okem“ způsobuje i praskání keramiky, kterou má na starosti žena, a ničí tedy vše, co ostatní ženy připravují.<sup>395</sup>

Posedlost duchem, která se vyskytovala u žen běžně, není podle Bergerové překvapivým jevem: Šamanky jsou posedlé určitým druhem nemoci – která je slučována se slabostí – tedy vlastností příslušné ženám. Posedlost ale nabízela ženě možnost se vymanit z frustrací každodenního života, kterých vdaná žena měla mnoho: žila daleko od vlastních příbuzných, s lidmi, kteří byli prakticky cizími. Její status byl velmi nízký, její práce monotónní, jen s mála rozptýleními. Pokud se jí nepodařilo přivést na svět a vychovat zdravé děti (ve společnosti, kde dětská úmrtnost byla velice vysoká), pak se není co divit, že tyto ženy podlehly posedlosti duchem. Pro ženu to byla určitá forma terapie, stejně jako forma protestu proti dominantnímu pohlaví a také jako obrana proti jejich obviněním, ale současně efektivní nástroj pro manipulaci manželů a jejich mužských příbuzných. Tyto kultury pak reprezentují pokus kontrolovat prostředí, které je k ženám velmi netolerantní.<sup>396</sup>

<sup>393</sup> UEDA.HITOSHI. *Witchcraft and Sorcery in Kitui of Kamba Tribe*, s. 2 a s.5

<sup>394</sup> UEDA.HITOSHI. *Witchcraft and Sorcery in Kitui of Kamba Tribe*.s. 3 a s. 8

<sup>395</sup> HAUGE.HANS-EGIL. *Luo Religion and Folklore*, s. 61

<sup>396</sup> BERGER, IRIS. *Rebels or Status Seekers? Women as Spirit Medium in East Africa*, s.165 – s. 168

## I magie má své meze

Posedlost duchem tedy umožnila ženě vyřešit i její osobní problémy a manipulovat s manželem – například když si muž vzal jinou ženu nebo poté, co první žena nemohla mít děti nebo neměla syny, první žena často upadla do deprese, přestala komunikovat nebo začala jevit známky hysterie. Ona sama si to vysvětlila tak, že ji posedl zlý duch a utekla z domova. Její rodina pak navštívila šamana a nabídla příslušné oběti, aby vyhnala z jejího těla zlé duchy.<sup>397</sup> Celý proces ale měl terapeutický účinek, protože žena nejenže získala pozornost i podporu ze strany šamana, ale také alespoň na čas odlákala pozornost manžela od jeho nové ženy a alespoň se na chvíli stala centrem pozornosti.

Posedlost duchem ženám umožnila kompenzovat nedostatek autority i svobody v rámci rodiny i příbuzenských vztahů. Ani přes mocné magické schopnosti se však ženě nepodařilo získat vliv v širším měřítku, který by zahrnoval i vliv politický. I když, jak dokládá Bergerová, v době transu se všichni ženského média báli a bylo mu umožněno používat atributy politické moci, které mohli používat jen muži.<sup>398</sup>

I když ženy měly po ruce poměrně mocný nástroj pro vyjádření nepřátelského postoje vůči vládnoucí vrstvě, nikdy se jim nepodařilo skrz tyto aktivity rozporovat zřízení jako takové. Spíše naopak: „výjimka potvrzovala pravidlo“, posedlost byla něčím výjimečným. K tomu se přidal i fakt, že okultní média se zabývala jen „ženskými otázkami“, a poté, co posedlost opadla, tak se z nich staly podřízené manželky, dcery, sestry či otrokyně mužů. Tyto rituály pak spíše jen posilovaly status quo patriarchálních společností.

Tyto společnosti byly řízeny na základě striktních příbuzenských linií, a tak kultům zbyla jen „okrajová“ či „izolovaná sféra vlivu“, jak dokládá Bergerová. Podle ní se ale vyskytly velmi vlivné kulty Nyabingi v severní Ugandě a v jihozápadní Rwandě, které koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století začaly získávat takový politický vliv, že proti nim nejprve bojovali rwandští králové, a později evropští kolonialisté. Tyto kulty nabídly „novou, militantní formu organizovaného protestu. Tyto skupiny, soustředěné kolem ženského okultního média, obsahovaly spoustu vlivných žen, které v danou chvíli disponovaly velkou mocí.“ Podle Bergerové však nakonec tato mocná uskupení zahubila samotná nemožnost uzákonění ženské autority. I když například „ženy působily jako zakladatelky těchto kultů a jako hlavní kněžky, postupně, jak tyto kulty nabývaly na politické důležitosti, tak jejich místa zaujali kněží.“ Ženy tedy mohly získat pozice jen v případě, kdy „o nic nešlo“ – tedy, když jejich pozice měly jen malou hodnotu, a okultní hnutí byla spíše spontánní než zorganizovaná a podržela si spíše okrajový než centrální vliv.

---

<sup>397</sup> Rebeka Wanjira Kimani, Muranga, 22.2. 2003

<sup>398</sup> Bergerová například uvádí, že v etnické skupině Busoga (Uganda) ženy normálně nemohly sedět na trůnech či na židlích, ale ženská média měla vlastní kožené sedačky a bylo s nimi jednáno jako s muži, během jejich posedlosti. Poté, co posedlost opadla, se vrátily ke svému běžnému statusu se všemi restrikcemi, které obnášel. Během ceremonií etnika Rundi (Rwanda) se zase ženy oblékaly do mužských šatů a chovaly se jako náčelnice, což ale v tomto případě vedlo k iniciační ceremonii a k jejímu formálnímu uznání jako spirituální vůdkyně - s. 170

## 9. KEŇSKÁ ŽENA JAKO POLITIČKA

### Bludný kruh v keňské politice

Ženy vnášejí do politického rozhodování jinou perspektivu. Ve vůdčí roli mohou přispět jiným pohledem na svět, který je charakterizován spoluprací, vírou v lepší budoucnost, komplexním pohledem na svět, kreativitou, a také schopností být vzorem vhodným k následování. Důraz na jejich politickou roli přispěje k prosperitě v současném globalizovaném světě, který se vyznačuje vysokou mírou soutěživosti o stále se zmenšující zdroje.

Podle Kamau je „ženský vůdčí styl“ založen na konsensu a starostlivosti, zatímco pro mužský styl vedení je typická kontrola, příkazy a úzké osobní zájmy.<sup>399</sup>

Konec 20. století a začátek 21. století byl v Africe poznamenán rostoucí účastí žen v politickém životě.<sup>400</sup> Bohužel Keňa zůstala stranou tohoto dění. V Keni jsou ženy stále diskriminovány v mnoha oblastech společenského života, zvláště v oblasti podílu na rozhodování a vedení.

Po více než dvou dekádách genderového aktivismu, budování kapacit, lobování a mobilizace žen se značně zlepšila informovanost, co se týče ženských otázek, genderové pojmosloví se dostalo do slovníku politiků a v zemi se začalo mluvit o rovnoprávnosti. Bohužel zůstalo jen u slov.

Keňa získala impuls k nastartování potřebných změn v roce 1985, kdy uspořádala významnou mezinárodní konferenci, která předcházela vůbec nejvýznamnější konferenci, jež v roce 1995 proběhla v Pekingu.<sup>401</sup> Nairobská konference přinesla v otázce genderu novou strategii označovanou jako gender mainstreaming, která zahrnuje, doplňuje a rozšiřuje politiku ženské emancipace.<sup>402</sup> Jedním z doporučení gender mainstreamingu, kterému se budeme ještě věnovat, je dočasné zavedení kvót ve všech oblastech, kde jsou ženy doposud nedostatečně reprezentovány.

Nicméně, jak uvádí Simerská, nairobská mezinárodní konference, stejně jako předchozí ani následující konference nepřinesly radikální změny pro zlepšení postavení žen:

„Co se změnilo od Pekingu, nebo půjdeme-li ještě dál - od první světové konference o ženách v Mexiku v roce 1975? Míra chudoby se nezmenšila, naopak. Tím také vzrostl počet dívek, kterým není umožněno vzdělání. Násilí na ženách nebylo eliminováno, nabylo navíc horších forem než dříve. Stejně tak ženská práce zůstává nedoceněná, a mohli bychom pokračovat. Žijeme v globalizovaném světě a postavení žen je nahlíženo z globálního hlediska. Pokud je zaznamenán pokrok v ženské otázce, děje se tak pouze ve vyspělejších částech světa. Nůžky sociální divergence se nebezpečně rozevřely i v ženské problematice a jejich realita se nedotkla nikoho víc než právě žen. Valné shromáždění tedy před sebou mělo nelehký úkol – dostát myšlence lidských práv jako nadnárodního standardu pravidel morálky a lidské důstojnosti

---

<sup>399</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 49

<sup>400</sup> KAMAU uvádí, že podíl žen v afrických parlamentech parlamentu vzrostl ze 7 procent v roce 1990 na 17 procent v roce 2007, což se blíží světovému průměru. V roce 2006 Afrika získala dokonce první africkou prezidentku, kterou se stala Ellen Johnson-Sirleaf z Libérie – viz KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*

<sup>401</sup> Světová konference k přezkoumání a hodnocení výsledků dekády žen Spojených národů: rovnost, rozvoj a mír, Nairobi, 15-26.7.1985. Závěrečný dokument se nazývá „Výhledové strategie z Nairobi“

<sup>402</sup> Výraz mainstreaming označuje "strategie, jejichž cílem je zahrnout aspekt rovnosti pohlaví do všech politických rozhodovacích procesů na všech úrovních". Gender mainstreaming spočívá v uplatňování perspektivy rovných příležitostí při rozhodovacích procesech ve všech oblastech politiky a organizace práce, při reorganizaci, tvoření a hodnocení těchto procesů. Konzervativní postoje jsou nahrazovány novými. Neříká se již: Ženy mají specifické problémy", nýbrž: "Sociální uspořádání staví ženy do problematických situací. Za toto uspořádání nejsou zodpovědné pouze ženy samy". Viz také [www.gendertoolbox.org](http://www.gendertoolbox.org)

s platností napříč kulturami a současně postihnout diverzitu ženských realit v jednotlivých zemích.<sup>403</sup>

V průkopnickém duchu, který se projevilo při přípravě konference, však Keňa již nadále nepokračovala. S ohledem na výše uvedenou mezinárodní realitu by tento trend nebyl ničím překvapivým, kdyby se Keňa náhle neocitla pozadu ve srovnání se svými sousedy. Patriarchální struktury se v Keni vryly tak hluboko, že ostatní ji předběhly - keňské ženy bezmocně sledovaly úspěšná ženská hnutí v sousední Tanzanii, které nyní vedou světovou statistiku v oblasti ženského zastoupení v politice. Rovněž Rwanda se rychle vzpamatovala z hrůzné zkušenosti s genocidou a přeorientovala se na zemi s ukázkovým zastoupením žen v politice, které je v současné době více než 50%.<sup>404</sup>

V předchozích kapitolách jsme probrali historická východiska a zdůraznili roli žen v období před kolonizací, během kolonizace i v průběhu osvobozenického boje. Keňa ani mnoho let po nezávislosti nedala ženám příležitost se zapojit do politiky. Ženy byly buď příliš zakořeněny v mužském stylu politiky, nebo byly příliš úzce spojeny s vládnoucí vrstvou Kikujů, a proto jejich činnost nemohla mít širší dopad na ženy. Anebo jich prostě bylo příliš málo, aby jejich činnost měla nějaký výrazný vliv. Kritický feministický hlas, který by změnil stávající kulturu, buď chyběl, nebo byl rychle umlčen. Pro účast žen v politickém životě ale stále existují objektivní překážky, kterými jsou všeobecná chudoba, nevyhovující zdravotní péče, malý přístup k pracovním příležitostem, ke vzdělání i vzdělávání, kulturní bariéry, stejně jako politické struktury a instituce diskriminující ženy.

Všechny zpátečnické kulturní i tradiční praktiky, jako preference synů, chybějící motivace k výchově dcer, nucené sňatky, mrzačení ženských pohlavních orgánů, vybírání věna, rituály spojené s děděním vdov a vyloučení dědických práv ze strany dívek, to všechno hraje roli ve snaze žen dosáhnout na vůdcovské pozice. Ženy strádají kvůli chudobě, negramotnosti, nakažení virem HIV/AIDS, násilí a rolím, které pořád upřednostňují muže.

Ale boj za lepší postavení žen se točí v bludném kruhu – ženy jsou diskriminovány kvůli chybějícím zákonům, jež by jejich práva ochránila. Výše uvedené bariéry současně představují i překážky pro vstup žen do politiky, kde by mohly prosadit potřebné změny.

Kamau tvrdí, že Keňa má určité unikátní aspekty, kvůli kterým je účast žen v politice nízká. Přestože nedávno byl přijat zákon v duchu pozitivní diskriminace zaručující povinnou 30% účast žen v politice, je to také mužská politická kultura, která není nakloněna genderovým otázkám a která stále dominuje v klíčových společenských a politických institucích. Podle Kamau to odráží celkovou situaci, kdy ženy jsou znevýhodněny v mnoha oblastech společenského života, zvláště v oblastech vedení a rozhodování.<sup>405</sup>

Velmi nízké zastoupení žen v parlamentu je současně hlavní překážkou pro prosazení potřebných reforem. Jenže jakmile se ženy dostanou do parlamentu, často se uchylují k taktice politického přežití v maskulinním prostředí a vyhýbají se ženským, a tudíž nepopulárním tématům. Jenže malé zastoupení žen v politice není dobré ani pro keňské ženy, ani pro zemi jako takovou. Martha Karua, jedna z nejvýznamnějších keňských političek tvrdí, že ženy vnímají politickou moc jako příležitost prosadit potřebné změny, zatímco muži ji vnímají jako prostředek pro kontrolu ostatních lidí.<sup>406</sup>

Podle Marie Nzomo závisí schopnost žen prosadit se v politickém životě na několika faktorech:

<sup>403</sup> SIMERSKÁ LENKA. *Peking. Nové závazky pro zlepšení postavení žen?*

<sup>404</sup> Několik afrických zemí, zvláště Uganda, Rwanda, Tanzanie, Etiopie, Eritrea a Jihoafrická republika ustanovilo kvóty pro zastoupení žen v národních a místních zákonodárných orgánech. JAR a Senegal mají v současné době 42 % ženského zastoupení, Mosambik 39%, Tanzanie 36%, Uganda 35% a Rwanda 56.3 %.

<sup>405</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s.i a s. iii

<sup>406</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 18.4. 2005

- a) přístup, jaký ženy mají k formálním politickým strukturám, jako jsou politické strany
- b) feminizace chudoby
- c) kultura politického násilí
- d) osobitý společensko-kulturní kontext, který potlačuje možnosti žen působit ve vůdčích pozicích, a pak vzápětí potlačuje jejich možnosti dostat volebním slibům prosazovat příslušné zákony podporující rovnoprávnost žen
- e) počet žen, které již v politice působí
- f) povaha institucionálních praktik, které převládají v daných institucích.<sup>407</sup>

## Kvóty v Keni? Kvóty!

Při diskusi o tom, jak prosadit větší zastoupení žen v politice, je třeba zmínit některé programy tzv. pozitivní diskriminace. Podle Střílkové lze opatření pozitivní diskriminace volně rozdělit na opatření zaměřená na pracovní trh a na opatření s cílem zvýšit účast cílových skupin ve veřejném životě, politice a vzdělávacích institucích. Podle ní ale programy pozitivní diskriminace nemají velký dopad, protože pouze „přidávají“ ženy početně do již existujících struktur, aniž by byl změněn alespoň jeden prvek těchto struktur:

Cílem je povzbudit cílové, tzn. znevýhodněné skupiny ke vstupu do netradičních povolání, vzdělávacích institucí, politiky apod. Podle nástrojů použitých k dosažení těchto cílů se strategie pozitivní diskriminace dělí na dvě skupiny. Jsou to tzv. měkká opatření, jako např. školení či mediální kampaně propagující myšlenky rovnoprávnosti a na straně druhé skupina tzv. tvrdých reforem, které „příslušnost k určité skupině činí jedním z kritérií nebo jediným kritériem pro přístup k zaměstnání a pozicím vlivu“ a zahrnují např. nábor zaměstnanců jednoho pohlaví či široce diskutované kvóty. ... Může se ale stát, že ačkoliv je definována cílová skupina, tj. příjemce strategií pozitivní diskriminace, dojde spíše k delegitimizaci nároků kladených touto cílovou skupinou, v našem případě ženami. Jestliže jsou určité osoby začleněny do kategorie a jejich požadavky opatřeny nálepkou speciální (např. ženská otázka), může být eliminována přítomnost této skupiny v širším prostředí, např. na politické scéně. ... Pokud jsou ženy „vložené“ do nějaké instituce v určitém počtu, který se obvykle považuje za dostačující, problém se zdá být vyřešen a další zájem o tuto otázku utichá. „Přidané“ ženy pak fungují v rámci daného systému bez větší záruky, že pouhá jejich přítomnost přinese jakoukoliv změnu do této struktury.<sup>408</sup>

Otázka kvót proto stále vzbuzuje rozporuplné názory. Skutečně se jedná o znevýhodňující politický nástroj, který jde proti přirozené vůli voličů? Kvóty byly zavedeny v demokratických i nedemokratických zemích. Někde sloužily jako katalyzátor demokratických změn a měly velký význam z důvodů demokratizace jako takové. Znevýhodnění určitých skupin dosáhlo takové míry, že musely dostat tuto uměle prosazenou podporu, aby se prosadily a svým hlasem přispěly k rovnoměrnému rozložení sil. Jinde naopak vyústily v upevnění autoritativní moci.

Nzomo argumentuje, že navzdory vysokým kvótám nelze považovat boj za vyhraný, a že i přes úctyhodně vypadající zastoupení ženy v mnoha zemích narážejí na dominantní přítomnost patriarchálních struktur v klíčových vládních institucích i v politických stranách.<sup>409</sup>

<sup>407</sup> NZOMO, MARIA. *Representational Politics in Kenya: The Gender Quota and Beyond*, s. 83

<sup>408</sup> STŘÍLKOVÁ, IVANA. Dilemata pozitivní diskriminace a gender mainstreaming jako možné řešení?

<sup>409</sup> Ve Rwandě, která je neustále předkládána jako vzor reprezentace, je ale situace komplikovanější, jak argumentuje Maria Nzomo. Nadpoloviční zastoupení žen je podle ní výsledkem specifických socio-ekonomických a politických okolností po genocidě. Vítězná strana RPF (Rwandan Patriotic Front) nejprve prosadila potřebné legislativní změny – tj. kvótu 30% v nejvyšších legislativních i výkonných orgánech, dále systém „trojitého hlasování“ (ženské, mládežnické a všeobecné), přičemž hlasy z ženského hlasování se přičítaly pouze ženským kandidátkám, založení ministerstva pro ženské otázky, ustanovení „Ženských rad“ volených řadovými voliči, a nakonec reprezentovanými na národní úrovni, dále všeobecná podpora od prezidenta i vládnoucí strany ženským kandidaturám, a v neposlední řadě také to, že populaci zdecimovanou krvavou občanskou válkou tvořily ze 70%

Nzomo je toho názoru, že i moderní a demokratická ústava ještě nezaručuje hájení ženských zájmů a demokratické vládnutí.

Spadá Keňa do kategorie zemí, které kvóty potřebují? Z údajů vyplývá, že ano. Zákon, který někde bývá zjednodušeně nazýván „afirmativní akcí“, byl v Keni přijat v roce 2013, a podíváme-li se na čísla, zjistíme, že před přijetím zákona bylo ve všech deseti keňských parlamentech (tj. od roku 1963 do roku 2012) zastoupení žen velice nízké. Pokud sečteme všechny poslanecké mandáty, dostaneme se k číslu 1796, a z tohoto počtu v keňské historii jen 50 mandátů získaly ženy.<sup>410</sup>

První návrhy na stanovení kvót se v Keni objevily již v 90. letech a byly poprvé předloženy ve formě zákona v roce 1996, kdy poslankyně Charity Ngilu se snažila v parlamentu prosadit návrh pro naplňování Pekingské akční platformy, která kvóty doporučovala.<sup>411</sup> V roce 1997 se pokusila již samostatný zákon na afirmativní akci prosadit poslankyně Phoebe Asiyo, ale tento zákon neprošel, stejně jako další o tři roky později, za nímž zase stála poslankyně Beth Mugo. V roce 2007 převzala iniciativu Martha Karua, která se snažila jít cestou prezidentského dekretu zaručujícího 30% reprezentaci žen v parlamentu. Teprve v roce 2013 byla legislativa stanovující 30% povinnou kvótu žen v parlamentu přijata formou dodatku k ústavě („Constitutional Amendment Bill“).

Trvalo tedy téměř dvacet let, než tato norma byla přijata, ale nakonec stejně není naplňována. Zákon existuje pouze na papíře a keňský parlament má v současné době pouze 20% ženského zastoupení.<sup>412</sup> Ani nejnovější údaje po přijetí tohoto zákona nejsou optimistické – o parlamentní křesla v roce 2013 usilovalo 1908 kandidátů, z toho bylo 197 žen. A jen 16 žen se nakonec do parlamentu dostalo. Žádná žena nezískala senátorské nebo guvernérské křeslo. Mezi sedmi kandidáty na prezidenta byla jediná žena<sup>413</sup> (Martha Karua), která nakonec neuspěla z důvodů, které rozebereme později.

Keňa má před sebou dlouhou cestu, a roli žen v politice blíže popíšeme na příkladu dvou význačných žen. Wangari Maathai se stala vůbec nejznámější keňskou ženou a v roce 2004 jí byla udělena Nobelova cena míru. Další ženou, na níž budeme dokumentovat roli keňské ženy v politice, je již zmíněná Martha Karua, neohrožená politička, právnička i aktivistka.<sup>414</sup>

V případech dvou významných keňských žen budeme dokumentovat, že keňské ženy žijí ve společnosti, kde zápasí s nerovnoprávným rozdělením zdrojů, nároky kladenými ze strany rodiny a politikařením uvnitř politických stran, jejímž cílem je vyloučit ženy z politického života. Mají také obavy o vlastní bezpečnost a čelí nepříznivé odezvě ze strany tisku.<sup>415</sup>

---

ženy. Podle Nzomo se ale po prvotním povolebním nadšení vše vrátilo do starých, patriarchálních kolejí, a Rwanda získala nálepkou „nesvobodné země v otázce politických práv i občanských svobod“. Stejná situace je podle Nzomo i v Mosambiku, kde ženy také mají velké zastoupení, ale nedaří se jim kvůli odporu prezidenta i vládnoucí strany prosadit potřebné zákony týkající se například domácího násilí či sexuálních deliktů.

<sup>410</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies* s. 3

<sup>411</sup> „Platforma pro Akci“ je dokument přijatý v roce 1995 v Pekingu na 4. světové konferenci OSN o ženách, který definuje 12 kritických oblastí, ve kterých by se měla situace žen zlepšit (chudoba, vzdělání a příprava na povolání, zdraví, násilí, ozbrojený konflikt, hospodářství, rozhodování, institucionální mechanismy, lidská práva, média, životní prostředí, ženy jako děti a dospívající).

<sup>412</sup> Po přijetí zákona o 30% zastoupení žen v parlamentu, bylo rozhodnuto, že první komora parlamentu bude rozšířena o 47 poslankyň, z nichž každá bude reprezentovat jeden volební okrsek – county. Počet žen, který stanovila zákonná hranice, by měl ale být 117.

<sup>413</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 18

<sup>414</sup> Mezi další ženy, které hrály a některé stále hrají významnou roli v keňské politice patří Margaret Kenyatta (manželka současného keňského prezidenta), Eddah Gachukia, Chelegat Mutai, Jael Mbogo, Phoebe Asiyo a jiné. Jejich osudy však ukazují řadu shodných prvků, a tak pro osvětlení role keňské ženy v politice byly vybrány dvě nejvýraznější političky.

<sup>415</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*. s. iv

## **Wangari Maathai – proti všem**

Keňské ženy se do politiky dostávají různě - a nejčastěji tím, že politický post prostě zdědí, poté, co manžel zemřel.<sup>416</sup> Tato „politická protekce“ je ale zneklidňující praxí, i když nakonec vede k tomu, že ženy dosáhnou na posty. Další praxí, která také představuje varovný trend, je „instalace žen na vysoké posty“. Existují ženy, které se musely nejprve samy vypracovat, a poté si jich všimli vysoce postavení politici, kteří zase kvůli vlastním zájmům potřebovali v politice ženy a doslova je „nainstalovali“ na jejich pozice. Ženy, které tuto příležitost dostaly, ji však následně stoprocentně využily, což je příklad luoské umělkyně i političky Grace Emily Akinyi Ogot. Ta navíc získala podporu svého otce, který jí pomáhal překonávat patriarchální předsudky uvnitř jejich vlastní komunity.<sup>417</sup>

## **Vzdělání je předpokladem úspěchu**

Wangari Maathai se stala příkladem ženy, která nejprve vlastní pílí získala výborné vzdělání, a vzápětí dobrou pracovní pozici, která jí zase posloužila jako startovní čára pro politickou činnost. Maathai reprezentuje mnohá „nej“ pro ženy v Africe. Wangari Maathai, vzděláním bioložka, se stala první ženou ve východoafrickém regionu, která získala doktorský titul, a také první ženou, která vedla oddělení Nairobské univerzity. V roce 2004 jako první a poslední africká žena získala Nobelovu cenu míru. Hrála klíčovou roli v keňské politice a stala se vzorem pro mnoho keňských žen aspirujících na vůdčí pozice.<sup>418</sup>

Maathai se narodila v okrese Nyeri v rodině kikujského rolníka, který pracoval na bělošské farmě. Po dosažení základního vzdělání začala navštěvovat internátní školu při katolické misii v Nyeri (Mathari Catholic Mission). Během čtyřletého studia se naučila plynně hovořit anglicky, což jí zase otevřelo cestu k další katolické škole „Loreto High School“ v Limuru. „Štěstí přeje připraveným“ platí i v případě Maathai, která se ocitla mezi 300 studenty, jímž bylo nabídnuto studovat v USA v rámci stipendijního programu „Kennedy Airlift“ založeného pozdějším americkým prezidentem Johnem Kennedym.<sup>419</sup> Maathai se v Americe podařilo získat magisterský titul v oboru biologie a poprvé se seznámit s ekologickým hnutím. Po návratu do Keni získala pozici jako pomocná výzkumná pracovnice na University College of Nairobi. Když se poprvé dostavila do práce, byla informována, že místo bylo mezitím přiděleno někomu jinému. Maathai byla přesvědčena, že to bylo kvůli jejímu pohlaví.

Životní osud Maathai dokumentuje, že ženy musely bojovat proti všem možným překážkám a nemohly se opřít o rodinnou podporu, i když zpočátku to vypadalo jinak. Maathai bylo obratem nabídnuto jiné místo na veterinární fakultě a v této době se seznámila se svým

<sup>416</sup> Takto se do politiky dostala například Jane Kihara, Christiane Mango nebo Nyiva Mwendwa.

<sup>417</sup> Grace Emily Akinyi Ogot, je jednou z nejznámějších východoafrických autorek. Stala se také významnou politickou osobností v moderní historii Keni a výrazně se zapsala do keňské politické a literární historie. Vyškolená zdravotní sestra pracovala nejprve v tomto oboru v Ugandě, a působila také při tamní univerzitě. Jako příslušnice luoského etnika si ale brzy získala popularitu jako novinářka a moderátorka zahraničního vysílání britské stanice BBC, kde měla jednou týdně i svůj vlastní pořad. Během své rozvíjející se literární kariéry, která jí ale nezaopatřila odpovídajícím příjmem, vystřídala řadu povolání – pracovala v oblasti rozvojové spolupráce i public relations. V roce 1975 se stala členkou delegace Valného shromáždění OSN a rok poté byla členkou keňské delegace v UNESCO. V roce 1985 ji prezident Danial arap Moi nominoval jako poslankyni keňského parlamentu, což mu umožňovala tehdejší ústava, a následně ji ustanovil náměstkyní ministra kultury. V roce 1988 obhájila poslanecké křeslo a byla znovu potvrzena ve funkci náměstkyně.

<sup>418</sup> Životopisné údaje i citace byly čerpány z autobiografie Wangari Maathai „*Unbowed: One Woman's Story*“ (*Nepokořená – Příběh jedné ženy*), ze všeobecně známých informací a také z internetových zdrojů.

<sup>419</sup> Jednalo se mimochodem o stejný program, v rámci kterého se později do USA dostal také otec Baraka Obamy, pocházející z Keni.

budoucím manželem. Současně začala studovat doktorát na německých univerzitách (University of Giessen, University of Munich). V době, kdy se jí narodilo její první dítě, jejímu manželovi těsně unikl poslanecký mandát. Maathai ale slavila úspěch – jako první ženě ve východní Africe se jí podařilo získat doktorský titul v oblasti veterinární anatomie, který obdržela na University College v Nairobi, jež se později přeměnila na Nairobskou univerzitu. Když se jí narodilo druhé dítě, získala Maathai další primát – stala se vůbec první profesorkou, kterou kdy tato univerzita měla. V té době se začala rovněž aktivně zapojovat do občanských iniciativ (Kenya Red Cross Society, National Council of Women in Kenya). Když se jejímu manželovi konečně v roce 1974 podařilo získat parlamentní křeslo na základě slibů, že zvýší zaměstnanost, Maathai vzala jeho sliby vážně a založila společnost Envirocare Ltd., která vysazovala stromy a tím zaměstnávala místní obyvatelstvo. I když se firma potýkala s finančními problémy, vedla k založení „Hnutí zeleného pásu“ (Green Belt Movement). Maathai motivovala ženy, aby zakládaly lesní školky po celé zemi a vysazovaly původní druhy stromů.

### **Maathai jako vzor i mentorka**

Její úspěchy a ambice představovaly tak velké ohrožení pro muže okolo ní, že vyvolávaly nepřiměřené, až nenávistné reakce a vedly také k rozpadu jejího manželství v roce 1977. Rodinné zázemí představuje velmi užitečný mikrokosmos pro pochopení, v jakých podmínkách keňské ženy žijí. Důvody pro rozvod, které uvedl její manžel, jsou více než výmluvné: „na ženu měla příliš tvrdou hlavu“, „nemohl jsem ji kontrolovat“ a byla velmi „nelítostná“. Manžel ji navíc veřejně obvinil z milostného poměru s dalším poslancem. Maathai si tak na vlastní kůži vyzkoušela, že ženská účast v politice je limitovaná, protože koncepci státu a design institucí vytvářeli muži. Instituce se vyvíjely v historii tak, aby sloužily především jejich zájmům a ženy se mohly pouze včlenit do institucí, které navrhli muži. Teprve později Maathai dokázala, že ženy nemusí být pouze objektem politiky, ale samy mohou politiku vytvářet. Soud nakonec manželství rozvedl a přiklonil se k argumentům jejího manžela, načež Maathai soudce veřejně označila za nekompetentního a zkorumpovaného, což vedlo k tomu, že byla obviněna z opovržení soudem a odsouzena k šestiměsíčnímu vězení. Z vězení se sice dostala velice rychle, ale po nákladném rozvodu přišla o všechny úspory. Aby mohla pracovat pro Ekonomickou komisi pro Afriku, která vyžadovala neustálé cestování, nechala děti u manžela.

I když jako mladá dívka vyrůstala ve společnosti, kde nerovnoprávnost byla každodenní praxí a kde nebyly žádné alternativy vůči zavedeným pořádkům, Maathai dokázala, že alternativy existují. Spojila boj proti nedemokratickému režimu prezidenta Daniela Arap Moie a boj proti monopolní moci se zápasem za lepší životní prostředí. Moiův režim se jí za to ale začal patřičně mstít. Když v roce 1982 kandidovala do voleb v parlamentu, musela se vzdát své pozice na nairobské univerzitě, kterou v té době zastávala. Soudy ale rozhodly, že nemohla o křeslo usilovat, protože ona sama se jako volič opětovně nepřeregistrovala po volbách v roce 1979. Úřady se snažily její kandidaturu znemožnit za jakoukoliv cenu – soud začínal v devět hodin ráno v Nairobi a o tři hodiny později měla prezentovat svou volební kandidaturu v Nyeri, které bylo vzdáleno přesně tři hodiny jízdy. Soudce nakonec její případ smetl ze stolu kvůli technickému detailu. Když žádala zpět o práci, byla zamítnuta, a přišla i o možnost univerzitního ubytování. „Tento případ ukázal na prohnitost justice, která mne vedla k zapojení do prodemokratického hnutí,“ uvedla později.<sup>420</sup>

Pomocnou ruku jí nabídla norská nevládní organizace Norwegian Forestry Society, která podpořila její hnutí a umožnila jí, aby vyplácela malá stipendia ženám, které po celé zemi vysazovaly stromky. „I když jsem byla vysoce vzdělanou ženou, nikdy mi nepřišlo divné pracovat manuálně, vkleče, vedle venkovských žen. Někteří politici se mi za to v 80. a 90.

---

<sup>420</sup> WANGARI, MUTA. MAATHAI. *Unbowed*. Logan: Perfection Learning, 2007, s. 161



letech vysmívali, ale já jsem s tím neměla problém. Vzdělání, pokud to něco znamená, by nemělo lidi příliš vzdálit od půdy, ale naopak by jim k ní mělo vštípit respekt, protože vzdělání lidé mohou lépe pochopit, o co přicházíme.“<sup>421</sup> Maathai představovala přesně to, co Keňa v té době potřebovala – mentorství. Byla příkladem skutečné, přirozené autority a silného vzoru, která se sama učila za pochodu, a při této příležitosti souběžně inspirovala desítky žen. Často se stává, že se zkušené ženské političky, vědomé si své vlastní výlučnosti, zdráhají dávat rady novickám, což však není případ Maathai, která trpělivě vedla desítky tisíc žen. Maathai tak potvrdila jeden z důvodů, proč by měly ženy obsadit vysoké pozice – už jen proto, aby se mohly stát vzory pro další ženy.

## Násilí má ženy umlčet

Malá organizace založená Maathai se postupně rozrostla v celonárodní ženské nevládní hnutí zaměřené na zalesnění a udržitelný rozvoj. V průběhu let hnutí čítající více než 40 000 žen vysadilo více než 40 milionů stromů a založilo přes 3000 školek. Zatímco hnutí sílilo a přeměnilo se dokonce na mezinárodní organizaci (Pan-African Green Belt Network), stalo se trnem v oku režimu prezidenta Moie založeného na vládě jedné strany. Hnutí totiž získalo i politický rozměr – registrovalo voliče pro nadcházející volby a požadovalo ústavní reformu i po větší svobodu tisku.

První velká politická akce Hnutí byla za záchranu parku uprostřed Nairobi. Hnutí Maathai začalo jednou velkou demonstrací proti developerským plánům, které měly zničit poslední souvislý kus zeleně v samém centru Nairobi. Aby zamezila plánům na výstavbu šedesátiposchodové budovy, před níž měla stát stejně monstrózní prezidentova socha, Maathai napsala desítky dopisů i mezinárodním organizacím. Maathai se okamžitě dostala do světových médií, kešší politici ji označili „za bláznivou ženu“ a členky jejího hnutí za „spolek rozvedených“. Vláda jí pohrozila, že ji vystěhuje do Evropy, když byla tak aktivní a psala dopisy do Evropy. Prezident Moi uvedl, že Maathai se musí chovat jako „správná žena“, jak vyžaduje africká tradice, což znamená respektovat muže a být potichu.

Maathai je produktem tradičního smýšlení, že žena, která se chce prosadit v politice, je považována za „špatnou ženu“ – tj. není dobrou matkou nebo manželkou. Vlastně všechny úspěšné ženy v keňské politice dostaly nálepku „rozvedených“ nebo „mužo-mlátiček“. Tyto nálepky odrazují mnoho žen, aby se dostaly do politiky. Kamau aplikuje na keňské prostředí jednu z teorií z teorií tzv. „normativní kontroly“ – strategie, jak regulovat svobodu žen a získat kontrolu nad jejich chováním. Teorie, které se populárně říká „hodné děvče“, pracuje s hodnotami jako „dobře vychovaná žena“, „dáma“, „správná dívka“, ke kterým jsou pak přiřazeny vlastnosti jako cudná, jemná, laskavá, nevinná, hodná, čistotná, vlídná, ctnostná, nekontroverzní, nevyčítající a nebudící podezření. Žena, které tento mechanismus kontroly nepřijme, za to musí zaplatit. Tato žena se pak dočká kolektivního odsouzení celé společenské skupiny. Je ohrožena nejen její fyzická bezpečnost, ale stává se současně cílem nejrůznějších nařčení, ostrakismu a psychologického nátlaku, které nejsou tak směřovány na její chování, jako na její osobu jako takovou. Podle Kamau proto ženy nejprve upřednostňují svou kariéru ne proto, že by si nepřály profesionální růst, ale proto, že byly vychovány k tomu, že rodina je na prvním místě. Většina žen se vrhá do politiky až poté, co jim odrostou děti.<sup>422</sup>

Jak politické aktivity Maathai sílily, situace se přiostrčila natolik, že jméno Maathai se ocitlo na tajném seznamu jako zosnovatelky puče proti prezidentovi, která má být současně zavražděna. Policie rovněž začala zatýkat lidi ze seznamu, kteří patřili pod organizaci „Forum for the Restoration of Democracy“, a uvěznila i Maathai, která se neúspěšně zabarikádovovala ve svém domě. Maathai byla propuštěna teprve po silném mezinárodním tlaku. Následně se

<sup>421</sup> WANGARI, MUTA. MAATHAI. *Unbowed*. Logan: Perfection Learning, 2007, s. 137 - 138

<sup>422</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 65

zúčastnila hladovky za propuštění ostatních politických vězňů, a tehdy byla zbita policií tak, že musela být převezena do nemocnice. Prezident Moi ji vzápětí označil za „bláznivou ženu“, která představuje „bezpečnostní ohrožení“ pro zemi.

Násilí zaměřené proti ženám proto prosakuje i do politiky a Maathai se přiřadila k mnoha političkám, které jsou vystaveny pohrůzkám násilí od svých mužských oponentů, jež je mají odradit. Jedná se o nejrůznější formy fyzického, sexuálního nebo psychického násilí, které se objevuje na všech úrovních – od rodiny po komunitu či instituce. Ženy dostávají vyhrůžky, že budou uneseny, znásilněny, zabity a že se něco stane i jejich dětem, pokud neustoupí od kandidatury. Nejoblíbenějším nástrojem, jak umlčet ženy, je pohrůzka znásilnění.<sup>423</sup>

Maathai však v tažení za propuštění politických vězňů pokračovala a rozhodla se, že režim ovládaný muži zostudí jeho vlastními prostředky. Rozhodla se využít existující tabu a potřebovala se dostat do zpráv. Přemluvila starší ženy, aby se na pochod vydaly nahé – přičemž pohled na nahou starší ženu je v africké kultuře tabu. Podle ní se jednalo o jedinou zbraň, kterou měly k dispozici, aby vyjádřily svůj hněv a frustraci, a zostudily keňské politiky, kteří byli ve věku jejich synů: „V tradiční africké společnosti muž nesmí udělat nic, co by se dotknulo jeho matky, a pokud to udělá, je to pro něj velmi ponižující. Syn nemůže ublížit matce, syn nemůže zbit matku.“

Následující roky byly poznamenány dalšími, opět násilně potlačenými demonstracemi (např. Karura Forest 1998, Wanguru Village 2001), během kterých byla Wangari opět zbita a uvězněna. Současně však získávala stále větší mezinárodní respekt a sbírala ocenění udělená za hranicí země. Jako ekologická a politická aktivistka získala bezpočet ocenění, například Goldman Environmental Prize.

Nakonec její aktivity patřily mezi ty, které výrazně přispěly k pádu Moiova režimu. Konec vlády jedné strany - tj. KANU - přišel v roce 2002, kdy se Maathai stala poslankyní za volební okres Tetu a její hvězda v rámci oficiálních politických struktur začala stoupat. Reprezentovala vítěznou „Národní duhovou koalici“ (National Rainbow Coalition) a prezident Kibaki ji vzápětí jmenoval náměstkyní ministra pro životní prostředí a přírodní zdroje ve své vládě v letech 2003 – 2005. V roce 2004 získala Nobelovu cenu míru za „příspěvek k trvale udržitelnému rozvoji, demokracii a míru“. Maathai se stala zakladatelkou „Nobelovy ženské iniciativy“, jejímž cílem je podporovat ženská práva po celém světě. V roce 2006 vydala autobiografii: „*Unbowed: One Woman's Story*“ (*Nepokořená – Příběh jedné ženy*).

V roce 2007 Wangari Maathai neúspěšně kandidovala na prezidentský post a v roce 2011 zemřela na rakovinu.

## **Martha Karua – tvrdý boj a hořký odchod**

Martha Wangari Karua, která se narodila v roce 1957 v okrese Kirinyaga, v Centrální Provincii, o sobě říká, že se sama vypracovala a z nevzdělané učitelky se vlastní pílí stala jednou z nejvlivnějších političek v Keni.<sup>424</sup> Karua se tak odchýlila od davu anonymních, nevzdělaných voliček, které slouží pouze jako „zásobárna hlasů“. V Keni se pro tyto ženy vžilo označení „Wanjiku“<sup>425</sup> a jsou často vykreslovány jako nuzně oblečené venkovské ženy, které dřepí v chýši u ohniště nebo balancují s těžkým košíkem na hlavě. Mají nataženou ruku, protože očekávají, že „velký muž“ bude konečně věnovat pozornost jejich potřebám a nebude se jim opakovaně podbízet před volbami, jen aby získal jejich hlasy. Ženy jsou pouze „volebním

<sup>423</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 13.1. 2005

<sup>424</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 13.1. 2005

<sup>425</sup> Jedno z nejčastějších ženských jmen nejpočetnějšího etnika Kikuju, srovnej také s legendou o vzniku kikujského národa

nástrojem“ pro muže, který se k nim obrací jen před volbami. V lepším případě jsou ženám přiděleny podřadnější pozice v politických stranách, které slouží ale jen k tomu, aby byly ženy úspěšné v rekrutování dalších voliček. Nominace žen uvnitř politických stran jsou brány jako úlitba ženám bez úmyslu něco skutečně změnit.

Miliony „Wanjiku“ do toho obrazu spadají, ale Martha Karua se rozhodla, že půjde jinou cestou. Jako vystudovaná právnička působila na soudech od roku 1981 do roku 1987, kdy soudní praxi opustila, aby si založila vlastní právnickou firmu. Poskytovala bezplatné právní služby v řadě případů, neohroženě obhajovala například aktivistu Koigiho Wamwereho, obviněného z velezrady.

Ženy jako Martha Karua se od mužských kolegů liší tím, že většinou podporují liberálnější zaměřené akce, které vedou k vytvoření inkluzivní společnosti. Za tím možná stojí to, že ženy jsou samy obětí nerovnoprávnosti, a jsou proto schopny se více vcítit do situace dalších diskriminovaných skupin. Ženy jsou v rámci socializačního procesu považovány za pečovatelky a ošetřovatelky, a tak je pro ně snadnější bojovat za práva těch méně privilegovaných.

Karua uvádí, že mnoho žen vstupuje do politiky s naprosto čistými úmysly, s touhou něco konkrétního změnit, a to život ostatních žen nebo život ostatních znevýhodněných skupin. Vadí jim nerovnoprávnost v sociálním systému, například to, že ženy narážejí v otázce platů na skleněný strop, nebo že jejich domácí práce není oceňována. Nemohou psychicky unést všeobíhající chudobu, děravý právní systém v otázce ženské legislativy a nefungující státní správu.<sup>426</sup>

### **Žena versus politická strana**

Všeobecně je zastoupení žen v politických stranách velice nízké. Děje se to navzdory stranickým prohlášením, které slibují, že ženám dají šanci. Ženy jsou považovány za zranitelné, slabší a postradatelné kandidátky. Malé zastoupení žen v politických stranách se pak odráží v malém počtu žen nominovaných na politické pozice.

Karua byla členkou politické opozice, která se angažovala v zavedení pluralitního politického systému v Keni, jež ukončil vládu jedné strany. Během prvních pluralitních voleb v roce 1992 byla Karua zvolena poslankyní za Demokratickou stranu. Díky svému právnickému vzdělání působila také jako tajemnice pro právní záležitosti ve své straně. Po dvě dekády si Martha Karua udržela pozici prominentní političky. V letech 2003 – 2005 působila jako ministryně pro správu a rozvoj vodních zdrojů. Z pozice své funkce dohlížela na naplňování Vodního zákona z roku 2002 a zasadila se o přijetí prováděcích vyhlášek. V letech 2005 – 2009 působila jako ministryně spravedlnosti, národní soudržnosti a ústavních záležitostí. V roce 2008 vedla vládní vyjednávací tým s Orange Democratic Movement (ODM) ohledně politického sporu, který vyústil ve volby v roce 2007. Následně v roce 2008 byla zvolena předsedkyní politické strany NARC-Kenya.

Aby žena v Keni mohla něco změnit, musí se nejprve prosadit ve stranických strukturách, a to samo o sobě je velkým oříškem. Možnosti žen působit v politických stranách, které jsou ovlivněny i pojetím politické strany v Keni, jsou omezené. Kromě klasických funkcí jako formulování legislativy či reprezentace v parlamentu, státní správě či samosprávě, se od keňských politických vůdců očekává, že „zajistí rozvoj“ daného okrsku a zajistí, aby vládní finance plynuly do určitého území.

Neefektivní státní správa a vysoká míra chudoby v rozvojových zemích mají za následek, že odpovědné instituce nejsou schopny zajistit poskytnutí základních služeb jako je zdravotní péče, vzdělání, zaměstnanost a infrastruktura. Podle Kamau se proto naděje voličů

---

<sup>426</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 3.4. 2005

neupínají ke státu jako takovému, ale ke konkrétním politikům. Navíc starodávný systém rodinné, příbuzenské, komunitní či kmenové protekce se hluboce otisknul do keňské politiky, a tak politik je povinován uspokojovat požadavky svých příbuzných či lidí ze svého klanu. Jeho image „dobrého vůdce“ se tak odvíjí od jeho schopnosti uspokojovat individuální požadavky. Politik se tak stává nekorunovaným náčelníkem, který si vybírá své loajální příznivce, které odměňuje. Vytváří si kolem sebe pevnou síť vztahů s lidmi, kteří na něm závisí a kteří takto jeho pozici víceméně zacementují.<sup>427</sup>

Nzomo navíc argumentuje, že také gender rozhoduje o tom, kdo je dobrým vůdcem a kdo ne. Předsudky v patriarchální společnosti ovlivňují smýšlení lidí, kteří se domnívají, že jen muži, coby silní, soustředění na cíl, asertivní a dominantní, mohou být dobrými vůdci, na rozdíl od žen, které charakterizuje emotivnost, starostlivost, stydlivost, což jsou v rozporu s vůdčími schopnostmi.<sup>428</sup> Přitom ženy samotné si myslí, že Keňa by byla lepším místem k životu, kdyby se ženy aktivně zapojily do politiky – to je alespoň výsledek průzkumu provedeného organizací *National Democratic Institute*.<sup>429</sup> Dotazované ženy se současně domnívají, že na pohlaví kandidáta nezáleží, a že jde spíše o jeho schopnosti. A co se schopností týče, nejvýše hodnocené bylo vzdělání a znalosti, následované schopností plnit sliby. Další upřednostňovanou vlastností politického lídra byla integrita a poctivost, stejně jako zkušenosti a znalost prostředí.<sup>430</sup>

Vzhledem k tomuto průzkumu je překvapující, že ženy, přestože tvoří více než polovinu voličů, nebyly schopny vydláždít svým ženským kandidátkám cestu ke křeslům v parlamentu. Je to tím, že příčin pro nízké zastoupení je více, a jejich účinky se vzájemně násobí.

V předchozích kapitolách jsme popsali znevýhodněné ekonomické postavení žen, jako například nemožnost získat bankovní úvěr na své vlastní jméno. Ekonomické znevýhodnění má rovněž vliv na jejich politickou kariéru. Vzhledem k tomu, že v Keni většina populace žije z méně než jednoho dolaru denně, se od politických vůdců rovněž očekává osobní finanční výpomoc jednotlivcům nebo skupinám. V Keni se pro to vyvinul institut zvaný *harambees*, což jsou sbírková shromáždění. Tento koncept, který se začal uplatňovat v postkoloniální Keni, vycházel z tradičního konceptu africké pospolitosti a neměl finanční podtext. Spíše se opíral o to, aby lidé společným, většinou fyzickým úsilím, dosáhli jednoho cíle. V současné době se tento koncept zvrhnul ve sbírkové šílenství. Kamau dokládá, že od žen, které se chtějí vydat na politickou dráhu, se očekává, že shromáždí nejméně 60 000 USD na „úplatky“ svým voličům.<sup>431</sup> Politické strany rovněž nemají ustanovenu stranickou kulturu, jak ji známe z našeho prostředí. Propracovaný systém členství, členských průkazek i příspěvků prakticky neexistuje, a naopak politické strany očekávají, že je budou financovat sami političtí kandidáti. Podle Kamau politické strany jako ODM nebo FORD-Kenya očekávaly od svých kandidátů na prezidentskou pozici příspěvek 30 000 USD. Ženy, které nemají přístup k ekonomickým zdrojům, se tak mohou spolehnout jen na podporu ženských nevládních organizací.<sup>432</sup>

I když přes všechny tyto překážky ženy získávají podporu, již ji nebyly schopny dotáhnout k nominačnímu procesu. Podle Kamau se toto nepřetržitě děje od roku 1992. Potvrzuje, že nominační proces uvnitř politických stran je zmanipulován, a že ženy jsou připraveny o možnost kandidovat, i když mají potřebný počet hlasů získaný v primárách.

Navíc od dob, kdy byla zlomena vláda jedné strany KANU, začaly politické strany vznikat i zanikat jako houby po dešti. Téměř před každými parlamentními i prezidentskými volbami se objevují nová uskupení. Zdá se tak, že jejich cílem je vyhrát volby a nikoliv prosazovat vlastní ideologický program. Karua si stěžuje, že tato situace funguje velice dobře

---

<sup>427</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 25

<sup>428</sup> NZOMO, MARIA. *Representational Politics in Kenya: The Gender Quota and Beyond*, s. 28

<sup>429</sup> NATIONAL DEMOCRATIC INSTITUTE: Final report. Kenya: Supporting Women's Political Participation

<sup>430</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 27

<sup>431</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 26

<sup>432</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 26

pro ostřílené politické matadory, z nichž naprostá většina jsou muži. Jejich voliči se za nimi přesouvají, jak tito lídři mění strany jako na běžícím pásu. Začínající politici, a především političky, jsou proto nutně v nevýhodě, protože nemají přístup si vybudovat postavení v rámci partajních struktur, protože jenom co se zavedou, přijdou nové volby, a strana zase zanikne.

Za jakých okolností se tedy ženy dostávají do politiky? Karua si šla tvrdě za svým, ale u ostatních to připomíná „ruskou ruletu“ – jedná se o náhodu, štěstí, impuls, překvapení, kdy se muži „rozhodnou“, že by měli dát příležitost i ženské kandidátce. A rozhodnou se v případě, kdy mají pocit, že danou kandidátkou mohou manipulovat, anebo že se bude jednat o kompromisní političku, „která nebude nikomu vadit“.

K tomu se ještě přidružuje tradiční problém „patrilokálních svazků“, který jsme popsali dříve. Když se ženy vdají, jsou automaticky přiřazeny do manželova volebního okrsku. Pokud je žena činná v politice, tak většinou působí ve větším městě, a tak je mimo manželův volební okrsek. Současně je cizinkou ve svém vlastním rodišti, a tak má potíže se tam prosadit. Mnoho žen se tak dostává do politiky přes volební okrsky svých manželů. Pokud se rozhodnou, že budou kandidovat ve svém rodišti, tak jsou většinou svobodné či rozvedené – což je případ Maathai a Karua, k nimž se přiřazuje ještě Adelina Mwau.

## **Působení v parlamentu**

Podle Karua je důležité, aby byla formální reprezentace žen převedena do substantivní reprezentace. Karua kritizovala předposlední 9. parlament (2002 – 2007), který byl podle ní charakterizován naprostou pasivitou poslankyň. Ty se zviditelnily jen obskurními výroky na půdě parlamentu i mimo něj, místo toho, aby cílevědomě pracovaly na změně legislativy. Poslankyně jako by po vstupu do parlamentu okamžitě zapomněly na požadavky dalších žen, Karua ale vyjádřila pro tento stav určité pochopení. Ženy čelí neustálému tlaku mužských kolegů, kteří se je snaží znemožnit a zdůraznit každou chybu, kterou udělají. Proto tráví většinu času tím, že se snaží v parlamentu vymezit proti mužům a upevnit si svou pozici. Navíc se ženy nacházejí mezi dvěma mlýnskými kameny – musí se držet stranických programů a současně hájit ženské otázky. Jenže hájení ženských otázek je považováno za „konfliktní“, nebo i za „projev slabosti“, a ženy, které se bojí o svou pozici v rámci strany, se pak těmto tématům vůbec nevěnují.<sup>433</sup>

Pro ženy je už pouhá skutečnost, že se snaží prosadit v mužském prostředí, velmi limitující, a nejedná se jen o keňskou realitu. Friedanová tvrdí, že má-li žena změnit nebo účinně napadnout skutečnost, že maskulinismus prostupuje nějakou úspěšnou mužskou institucí, není to pro ni nic jednoduchého. Vždy se nejprve pokusí o úspěch v rámci mužských měřítek. A protože jí taková měřítká rozhodně nejsou šitá na míru, sice si může vést tak dobře nebo hůře než zúčastnění muži, nicméně si patrně nikdy nepovede tak dobře, jako by totéž dělala po svém.<sup>434</sup>

Podle české autorky Hany Havelkové si ale za to mohou ženy částečně samy:

Onen řád je totiž ve své každodenní reprodukci prosazován všemi, kdo ho přijali, tedy také a mnohdy ještě horlivěji ženami, a nemá smysl obviňovat muže kolem. Jiná věc ovšem je, že tento řád stavěl skutečně muže nad ženy „jako třídu“ a že toto nerovné vnímání obou pohlaví je stále nějak uloženo v mnoha ženách (sebeopdečňování) a mužích (sebeopceňování). Další rovinnou problému je pak navíc tradice vzájemné mužské podpory a chybějící tradice vzájemné ženské podpory.

I když jsou zákony nakonec přijaty, problém to neřeší:

---

<sup>433</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 13.1. 2005

<sup>434</sup> FRIEDANOVÁ, BETTY. *Feminine Mystique*, s. 26

V našem právním řádu chybí samotná definice diskriminace a sní explicitní antidiskriminační zákony. Podle našich právníků jsou ženy dostatečně chráněny dosavadním právním řádem, který jim v zásadě umožňuje bránit se například proti domácímu násilí či znásilnění vlastním manželem, nebo proti obtěžování na pracovišti či diskriminaci na pracovním trhu. Nikomu však přitom není divné, že těchto zákonů ženy prakticky vůbec nevyužívají. Chybí tu jednak právní vědomí jich samých i jejich okolí, ale také řada nutných institucionálních předpokladů, které by podobné žalobě vůbec daly šanci na úspěch tím, že by pomáhaly eliminovat přežitě, avšak zakořeněné sociální praktiky. Nemluvě o společenském klimatu, které z takové ženy dělá potíživku a má tendenci vše obrátit proti ní. Ženy si tedy málo stěžují a pouze se jednoho dne rozvedou. To však neznamená nic jiného, než že své problémy považují za individuální a také je řeší individuálně. Ještě u nás totiž nezačal onen proces veřejného rozpoznávání a pojmenovávání těch genderových problémů, které jsou obecného společensko-kulturního charakteru.<sup>435</sup>

Když vezmeme v úvahu všechna tato omezení, bylo působení Karua v parlamentu velmi efektivní. Karua významně přispěla k formulaci rodinného práva, a především k rozdělení manželského jmění. Angažovala se v Keňské asociaci poslankyň (KEWOPA – The Kenya Women Parliamentarian Association), která se úspěšně lobovala pro přijetí zákonů bránících zájmy dívek a žen. Jednalo se například o Zákon na ochranu dítěte (Children's Act) z roku 2002, který jsme již zmiňovali v souvislosti s dětskou obřízkou, dále Zákon o sexuálních deliktech (Sexual Offences Act) z roku 2006, Zákon proti nelegálnímu obchodování s osobami z roku 2010. Karua se angažovala také v dodatku Zákoníku práce z roku 2007, který navýšil mateřskou dovolenou na tři měsíce a stanovil dvoutýdenní placenou rodičovskou dovolenou. Další zákonodárnou iniciativou KEWOPA je zákon z roku 2012 proti náhražkám mateřského mléka, iniciovaný tehdejší ministryní pro veřejné zdraví Beth Mugo, který měl podpořit kojení. Ženské poslankyně dosáhly také daňových úlev na dětské pleny i dámské vložky.

Jenže tady se dostáváme k dalšímu problému, a tím je, že od žen se automaticky očekává, že se budou věnovat tématům jako vzdělání, zdraví a všeobecné blaho. Jejich mužské kolegy tyto záležitosti nechávají chladnými, i když se jedná o témata, která by měla být v zájmu obou pohlaví. Ženám pak nezbyvá kapacita ani prostor na to, aby se soustředily na „čistě ženská témata“. Na bedra několika málo poslankyň v keňském parlamentu je pak naloženo břemeno „hájit zájmy všech keňských žen“, a nejenom zájmy své strany nebo svého volebního okrsku.

I zde narážíme na konflikt, protože i zákony, které nakonec spatří světlo světa, jsou zablokovány. V předchozí kapitole o násilí jsme zmínili problematiku „Zákona o sexuálních deliktech“, který ovšem v konečné verzi postrádá klauzuli o kriminalizaci znásilnění partnerem a také klauzuli o postihu po provedení ženské obřízky. Podle Karua tyto klíčové klauzule zablokovali poslanci kvůli svému sexistickému smýšlení. Sama Karua okusila hořkou pilulku v roce 2007, kdy byl smeten ze stolu její „Afirmativní zákon“ kvůli chybějícímu kvóru. Poslanci, kteří se nedostavili na klíčové hlasování, ironicky vzkázali, že je Karua „dostatečně nekonzultovala“. Stejný osud postihl další potřebné zákony, jako Zákon o domácím násilí nebo Zákon o rovnoprávnosti.

V jednu chvíli toho měla Martha Karua dost. Neohroženě si stála za svými názory, ale míra korupce a neefektivnosti v keňské vládě byla víc, než mohla unést. Například na jednom zasedání vlády ostře napadla tehdejšího ministra zemědělství, jímž byl William Ruto<sup>436</sup> a obvinila jej z korupce, přesněji řečeno ze zpronevěření tisíců pytlů s kukuřicí původně určených na potravinovou pomoc, které se záhadně dostaly na pulty kikujských obchodníků. Karua měla evidenci i pádné argumenty a požadovala okamžitou rezignaci Ruta.<sup>437</sup> Prezident Kibaki však

<sup>435</sup> HAVELKOVÁ, HANA. Affidamento, s. 49 a s. 55

<sup>436</sup> William Ruto, který je současným keňským viceprezidentem, čelí spolu se současným keňským prezidentem Uhuru Kenyattou obvinění u Mezinárodního soudního dvora v Haagu z podněcování etnického násilí v Keni po volbách v roce 2007, konkrétně z vraždy, násilného přesunu osob a pronásledování osob.

<sup>437</sup> DAILY, NATION. *Chaos in cabinet as Karua and Ruto clash*. Publikováno 17.2. 2009.

při ostré výměně názorů mezi ní a Rutem mlčel a na pomoc nepřispěchali ani ostatní politici, i když se jednalo o evidentní a doloženou korupci. Poslední kapkou pro Karua bylo, když prezident za jejími zády jmenoval ústavní soudce. Ostře protestovala proti tomu, aby se soudnictví stalo místem pro recyklované činitele ze státních institucí, kteří pak blokují reformu soudnictví. Na svou funkci v roce 2009 rezignovala z důvodů frustrace. „Raději tento cirkus opustím a budu se věnovat obraně práv *mwananchi* (běžného občana)“, uvedla v interview.<sup>438</sup>

Martha Karua pak v následných volbách v roce 2013 kandidovala na prezidentku a svou (neúspěšnou) prezidentskou kampaň spojila právě s bojem proti korupci. Za svůj neochvějný postoj získala spoustu příznivců<sup>439</sup>, ale bohužel její statečný postoj se nemohl měřit s nevýhodami spojenými s genderem a také s etnickou příslušností. Její úspěch ukázal, že Keňa je připravena mít za vůdkyni ženu, ale etnické složení tomu nepřeje<sup>440</sup>. Karua narazila u velmi vlivné konzervativní kikujské komunity z Centrální provincie, kteří tvrdili, že jako Kikujka nemůže kandidovat, protože jen štěpí hlasy, které by jinak sesbíral Uhuru Kenyatta. Významní podnikatelé i politici ji obvinili, že se svou kandidaturou zpronevěřila hlavnímu úsilí kikujského snažení – *gucokia ruui mukalo* – tedy navrácení řeky zpět do svého řečiště, což znamená navrácení úplné moci zpět do rukou kikujského etnika.<sup>441</sup> Pokud se podíváme na etnické složení poslankyň v parlamentu, zjistíme, že Kikujky z Centrální provincie se skutečně jen velice těžko prosazují. Největší počet poslankyň pochází z provincie „Rift Valley“ a tradičně vysoké zastoupení má západní Keňa.<sup>442</sup>

Karua proto srovnává politický život s „Farmou zvířat“<sup>443</sup>, kde přežívají jenom ti nejsilnější. Politické strany jsou brány jen jako prostředky pro získání volebních hlasů a následně i získání moci. Za těchto okolností ženské politické kandidátky prostě nemají šanci.<sup>444</sup>

## Obět' médií

Karua se současně stala obětí médií, které nejsou příliš ženám nakloněny. Keňská média nepovažují ženská témata za podstatná. Pracují proti zájmům žen, nezdůrazňují témata pro ně důležitá a dosažení úspěchů, naopak se soustřeďují jen na jejich slabiny.

Asociace keňských žurnalistek ve své zprávě tvrdí, že média podporují stereotypy a negativní postoj vůči ženám. Média povětšinou vykreslují ženy jako oběti, nebo podporují stereotypní role. Jen velmi zřídka média podporují ženy jako vůdkyně, které pozitivně přispívají k národnímu rozvoji. Buď ženy úplně opomíjejí, anebo o nich píší jako o sexuálním objektu a podrobují je morální kritice, kterou však zbytek populace nesdílí. Ženy jsou všeobecně neviditelné a zastoupení žen ve zprávách je velmi malé. Majitelé médií potřebují vydělávat, a zprávy o ženách, které rozjíždějí potřebné rozvojové projekty, pro ně nejsou atraktivní. Pozitivní zprávy jsou žádné zprávy, což ale platí i v jiném než v keňském prostředí. Nezájem médií je opětovně způsoben tím, že v šéfredaktorských křeslech opět sedí muži. A tak práce

---

<sup>438</sup> KBC. Rozhovor. 18.5. 2009

<sup>439</sup> Martha Karua v prezidentské kampani získala 43 881 hlasů

<sup>440</sup> Etnické složení Keni je následující: Kikujové 20,12 %, Luové 13,91 %, Luhyové 13,28 %, Kambaové 10,95 %, Kalenjinové 10,88 %, Kisiiové 6,41 %, Meruové 5,07 %, Mijikendové 4,76 %, Somálci 2,29 % a Turkanové 1,86 % - viz Wikipedia

<sup>441</sup> KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*, s. 12

<sup>442</sup> Tamtéž, s. 13

<sup>443</sup> Farma zvířat je alegorický satirizující román George Orwella, ukazující formou bajky politické vztahy a děje mezi lidmi. Autor se důsledně vyhýbá vysvětlujícím komentářům, ale vzhledem k době napsání díla je nejzjevnější podobenství se stalinistickou degenerací Sovětského svazu. V příběhu se objevuje skupinka zvířat, která se vzbouří a vyžene lidi z farmy, na které žije, a vede ji sama. Jejich vláda se však postupně zvrhne v brutální tyranii.

<sup>444</sup> Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 18.4. 2005

s médií představuje jeden z velkých úkolů, který před ženami leží. Média o ženách většinou mlčí a zmiňují se jen, když se ocitnou v nepříjemných nebo trapných situacích.

Na Marthu Karua média zaútočila, když se ocitla ve velmi nepříjemné situaci, která spíše vyžadovala taktní a soucitný přístup. Když v roce 2003 k ránu cestovala v autě s katolickým knězem Dominikem Wamugundou, bylo toto auto přepadeno lupiči, kteří ukradli auto, obrali oba pasažéry o všechny cennosti a pak je vysadili za městem. Poslanečtí i vládní kolegové se okamžitě přes média dožadovali vysvětlení: „co dělala k ránu v knězově autě“. Karua odpovídala, že nikomu nedluží žádné vysvětlení a že je to její osobní záležitost, co dělala po půlnoci bez ochranky. Řekla, že není u žádného výsledku, a proto se necítí povinována poskytovat jakékoliv detaily, nicméně těsně před přepadením jela do domu kněze, který jí chtěl předat privátní dokument. Média také referovala o tom, jak si ji kolegové při nejbližším parlamentním zasedání vychutnali: počkali si, až vystoupí z auta, postavili se do řady, podupávali, hlasitě se smáli a dožadovali se vysvětlení, když je mījela.<sup>445</sup>

Karua se ocitla v hledáčku médií před prezidentskými volbami v roce 2012, kdy musela veřejnosti sáhodlouze vysvětlovat, že není vdaná, ale že jí tato skutečnost nikdy nepřekážela v tom, aby vykonávala své povinnosti, a také jí nebude překážet ve vedení země, pokud bude zvolena prezidentkou. V rozhovorech řekla, že Keňané sami musí posoudit její schopnosti, bez ohledu na to, zda má manžela nebo ne. Doplnila, že mnozí politici jsou ženatí, ale mají mnoho postranních vztahů – tzv. *mpango wa kandos*, a mnoho z nich nedělá svou práci. Karua dále zdůraznila, že je matkou syna i dcery a že je také babičkou.<sup>446</sup>

Prezidentské volby v roce 2012 ukázaly, že Keňa není stále ještě na ženy v politice připravena. I přes politická zklamání získala Martha Karua řadu ocenění za své lidsko-právní aktivity. V roce 1995 ji organizace FIDA – Kenya ocenila za její přínos při podpoře ženských práv. V roce 1999 získala od keňské sekce Mezinárodního výboru právníků ocenění „Keňský právník roku“.

Těžko si představit urputnější, vzdělanější a statečnější ženu než Martha Karua, a přesto se Karua nakonec z politiky stáhla. Bylo to vítězství mužských politiků, anebo to byla prohra pro celou společnost, jak naznačuje česká feministka Olga Sommerová?

„Nikdo by si neměl usurpovat moc rozhodovat o životě jiných lidí, konkrétně žen, které na svá bedra berou, bohužel z největší části, výchovu dítěte od těhotenství, přes porod, kojení, praní plen, ponocování, strach, obětování se až po odpovědnost za výchovu. Žádný muž si nedovede představit, co pro ženu znamená interrupce. A žádný muž, žádný člověk nemá právo rozhodovat o tom, zda je žena schopná či ochotná přivést na svět dítě, protože jak známo, mateřství je doživotí... Tato nemocná patriarchální společnost strádá nepřítomností žen ve společnosti a nepřítomností mužů v rodině. Muži vládnou v politice, ženy v rodině. Tato rozdělená moc škodí všem – ženám, mužům i dětem. Je to pravý opak demokracie, je to popření pestrobarevnosti života, odlišných názorů na jednu věc, z níž se rodí pravdivější a bohatší vidění světa.“<sup>447</sup>

---

<sup>445</sup> DAILY NATION. Martha: I owe no-one an explanation. 12.10.2003.

<sup>446</sup> NAIROBI WIRE. Martha Karua: I am not married but that's a non issue. 10.2. 2013.

<sup>447</sup> SOMMEROVÁ, OLGA. Konec patriarchátu v Čechách?, s. 180 – s. 181



## 10. ODRAZ KEŇSKÉ ŽENY V UMĚNÍ

Odraz keňské ženy v umění je ovlivněn neexistencí psané literatury. Keňská umělecká tradice přetrvávala až do počátku 20. století v orální podobě, která se předávala z generace na generaci. Začali ji zaznamenávat až misionáři, kolonizátoři a badatelé, kteří přišli do subsaharské Afriky počátkem 20. století. Písemně zaznamenávanou literaturou byla pouze poezie ve svahilštině psané arabským písmem. K orální tradici se ještě vrátíme, ale z historického hlediska je nutno zmínit básnířku Mwana Kuponi Biti Sham, která je nejen nejslavnější básnířkou, ale řadí se k nejznámějším keňským umělkyním vůbec.<sup>448</sup>

Její básně se dochovaly v písemné podobě díky tomu, že svahilská kultura je svébytnou kulturou díky arabskému a potažmo muslimskému vlivu. Vzhledem k muslimskému vlivu na svahilskou kulturu se svahilským ženám v této práci nevěnujeme, ale v keňském kontextu je třeba fenomenální básnířku jako Mwana Kupona zmínit.

Nicméně to na první pohled vypadá, jakoby Mwana Kupona v jedné ze svých nejslavnějších básní – „*Utendi wa Mwana Kupona*“ (Báseň Mwana Kupony)<sup>449</sup> sama potvrdila smysluplnost patriarchálních pravidel, ve kterých muži požadují, aby se jim ženy přizpůsobily. Zatímco první překladatelé z třicátých let minulého století ohodnotili tuto báseň jako „poradnu pro manželky“, pozdější rozборы z devadesátých let minulého století ukázaly, že v rámci velmi sešněrované společnosti, jako je muslimská potažmo svahilská kultura 17. století, lze vlastně báseň Mwana Kupony označit za malou revoltu proti mužské autoritě. Celá báseň je o tom, jak Mwana Kupona radí své čtrnáctileté dceři, jak by měla pečovat o svého budoucího manžela, a to ve třech oblastech – co se týče domácnosti, dále při jednání s ním, a pak v souvislosti s fyzickou stránkou. Řádná manželka by měla udržovat domov v čistotě, aby dům na něj působil dobře, dále by si jej měla vážit a oceňovat jeho názory, neměla by jej rozzlobit nebo provokovat, neměla by mu odsekávat. Měla by mu pozorně naslouchat, vyprovázet jej při odchodu a vítat jej s úsměvem na rtech při příchodu. Jestliže sama odchází z domu, měla by k tomu dostat jeho svolení, a v každém případě by se neměla vracet domů později než v deset hodin večer.

Měla by se starat o jeho fyzický komfort. Měla by masírovat jeho tělo, holit jej a sestříhávat jeho vous. Měla by dohlédnout, že je ovíván, když spí, a měla by se vyvarovat jakéhokoliv hluku, který by jej vyrušoval ze spánku. V jeho vlastním zájmu by měla pečovat o své tělo, parfémovat je a při zvláštních příležitostech aplikovat henu. Měla by se zdobit náhrdelníky, náramky, květinami ve vlasech nebo prsteny. Dlouhý seznam, co by žena měla udělat, se proto stal vítaným manuálem pro muže, kteří je okamžitě přijali jako příručku pro své manželky. Právě v tom je dopad básně trochu zrádný, neboť ji napsala hluboce věřící žena, a to z básně udělalo nezpochybnitelný dokument. Tato klíčová báseň se však dočkala i mnoha kritik, které jí vyčítají, že matčiny rady jsou ponižující a dělají z ženy pouhou „ozdobu domácnosti“, submisivní služku, jejíž vztah s manželem se postupně rozvine ve vztah mezi otrokem a pánem.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup>Mwana Kupona se narodila na ostrově Pate, byla svahilskou básnířkou 19. Století. O jejím životě se ví poměrně málo. Byla poslední manželkou šejka Bwany Matakya, který vládl Siu. Měla s ním dvě děti. Dva roky po smrti manžela – tj. v roce 1858 – napsala Mwana Kupona svou nejslavnější báseň věnovanou své dceři Mwana Heshima. Mwana Kupona předčasně zemřela kolem roku 1865 na vnitřní krvácení.

<sup>449</sup>HINNENBUSCH, THOMAS. *Swahili poetry archive* (online) cit. 4.1. 2014.

<sup>450</sup>KHAMIS, SAID.A.M., TOPAN.FAROUK. „The female body in swahili poetry: Selections from Liyongo, Mwana Kuponi Biti Sham and Shaaban Robert“, s. 135

Autoři eseje, která se zabývá rozborem této básně, váhají, zda tento text mají označit jako feministický. Sami se ptají, jaký text je vlastně feministický – a přiklánějí se k názoru, že text je feministický, pokud se staví pozitivně, vlašně nebo negativně k přesvědčení, že „ženy jsou schopny dosáhnout úspěchů, které jdou nad rámec těch, jež uznává a ohodnocuje patriarchální zřízení. Jsou to úspěchy, které nejsou ohraničeny ženskou podstatou.“<sup>451</sup>

Jenže báseň by měla být chápána v kontextu doby a náboženských souvislostí, jež vlastně manželovi umožňovaly úplnou kontrolu nad svou manželkou. Tato kontrola byla „téměř úplná“, jak Mwana Kupona zdůrazňuje ve 35. verši:

*Mpumbaze apumbae  
amriye sikatae  
maovu kieta teze  
Mngu atakulipia*

*Klamej ho, aby byl ošálen  
Neodporuj jeho pokynům  
Pokud jsou neuvážené  
Bůh ti za to zaplatí*

Samotný fakt, že manželovo chování vůči ženě může být neuvážené, otevírá prostor pro další názory. V konečném důsledku to ale není manželova psychická zralost, ale Boží moudrost, která ocení ženino chování. Toto potvrzuje i následující verš č. 36:

*Mtunde kama kijana  
Asiyoyua kusema  
Kitu changalie sana  
Kitokacho na kungia*

*Dohlížej na něj jako na dítě  
Které ještě neumí mluvit  
Dohlížej s velkou péčí  
Na to, co jde dovnitř a co jde ven.*

V kontextu básně je muž, který je nezpochybnitelnou autoritou pro ženu, přirovnáván k dítěti, i když zde bychom raději zvolili přirovnání k mladému člověku, který ještě neumí plně formulovat své názory. Poslední dva řádky verše mají několik interpretací: „to, co jde dovnitř i ven“, má podle některých badatelů sexuální podtext, jiní to vztahují ke stravování, další k domácímu hospodaření.<sup>452</sup>

Pokud se podíváme na oba verše společně, zjistíme, že muž představuje autoritu bez schopnosti se jasně a srozumitelně vyjádřit, může být s úspěchem klamán, což naznačuje, že vlastně jej žena může kontrolovat a manipulovat s ním, aniž by si to uvědomoval. Ostatně, taktika prosazení ženina názoru tím, že jej žena podsuně manželovi jako jeho vlastní názor, je taktikou, kterou volí ženy po celém světě, bez ohledu na to, zda žijí v patriarchální společnosti nebo ne.

Ženské postavy jsou také vykresleny ve svahilských klasických epických islámských

---

<sup>451</sup> Tamtéž, s. 125 - 126

<sup>452</sup> KHAMIS, SAID.A.M., TOPAN.FAROUK. „The female body in swahili poetry: Selections from Liyongo, Mwana Kuponi Biti Sham and Shaaban Robert“, s. 135

básních (tendi, sg. utendi).<sup>453</sup> O Jobovi vypráví Utendi wa Ayubu - líčí boj Ayuba se satanem, přičemž Ayubovi tj. Jobovi výrazně (oproti biblickému podání) pomáhá jeho žena. Pro tu má svahilská báseň i jméno: Rehema. Toto Utendi se dochovalo v několika rukopisech, není jasné jméno autora (v rukopisech je uváděno různě, někdy může jít spíše o jméno písaře), nejstarší rukopis je z roku 1835 (báseň mohla být složena dříve.) Kladné ženské postavy se vyskytují i v některých jiných starých básních.<sup>454</sup>

## Keňská orální tradice

Nyní se budeme věnovat odrazu keňské ženy v orální literatuře, která je typická pro etnické skupiny, jež byly předmětem této práce. Zaměříme se na orální tradici Kikujů, Masajů a krátce zmíníme i orální literaturu Kalenjinů.<sup>455</sup> Jaká je vlastně úloha orální literatury, všech hádanek, přísloví, které se dochovaly?

Kwasi Wiredu, jeden z nejznámějších afrických filozofů, tvrdí, že africká orální tradice má své silné i slabé stránky. Její slabou stránku představuje, že nerozvinula spekulativní myšlení, které lze například nalézt v Kantově „Kritice čistého rozumu“, anebo propracované a systematicky vystavěné myšlenkové formy, jaké lze nalézt například u Russela nebo ve Whiteheadově díle „Principy matematiky“. V orální literatuře nelze současně nalézt dialekticky odlišné myšlenkové směry nabízející rozmanitou škálu názorů i představ. Nejdostupnějšími zdroji orální filosofické tradice jsou všeobecná přísloví, rčení, příběhy, mýty, lyrika, poezie, umělecké motivy a tak podobně. Tyto útvary jsou ale relativně krátkými útvary filozofického diskurzu, na rozdíl od rozsáhlých cvičení v „tvrzení, vysvětlení a odůvodnění“, které jsou tak charakteristické pro rozvinutou tradici psané filozofie.<sup>456</sup>

Podobný názor zastává keňský filozof Odera Oruka, který africkou orální tradici řadí k pramenům proudu filozofie, který sám pojmenoval „etnofilozofii“. Etnofilozofie a potažmo africká orální tradice se podle něj vyznačuje emotivností a sounáležitostí, všeobecným vlastnictvím, na rozdíl od logiky a individuality typické pro „západní filozofii“. Jenže podle Oruky právě africké zvyklosti, básně, tabu, náboženství, písně a tance jsou nepopíratelnými doklady původní africké kultury. Filozofové se přesto na ně dívají nedůvěřivě, právě kvůli jejich „pospolitému charakteru“, protože jsou v otevřeném rozporu s Platonovým tvrzením, že velké množství vedle sebe existujících názorů nemůže být považováno za filozofování.<sup>457</sup>

Jiní autoři se naopak orální tradice vehementně zastávají. Podle keňského filozofa Geralda Josepha Wanjohi : „Příspěvky velmi jasným způsobem ukazují na klasickou filosofii – na metafyziku, epistemologii a na etiku kikujských lidí.“<sup>458</sup>

Následně se budeme zabývat tématy, které s ženami souvisejí, jako manželství, mateřství, plodnost, morálka, anebo překvapivě i láska – to je všechno zachyceno v orální tradici. Dvě témata ale zahrnuta nejsou, i když nepochybně s ženami souvisejí. První téma je obřizka, jak jsme zmínili v předchozí kapitole, a druhým tématem je oslava ženské krásy i jejich duševních kvalit.

Zdůrazňuje její negativní povahové vlastnosti, a jediné kvality, které si cení, je její mateřství. Autorka této práce se začala o zobrazení ženské krásy v africkém umění zajímat po zhlédnutí hry „Aminata“ keňského dramatika Francise Imbugy v podání keňského divadelního

<sup>453</sup> Za tento podnětný doplněk děkuji svému školiteli profesorovi Kropáčkovi

<sup>454</sup> ALLEN, J.W.T., *Tendi. Six examples of a Swahili classical verse form.*

<sup>455</sup> Kalenjinové se řadí k nilotským etnikům a obývají oblast Velké příkopové propadliny v Keni. Jejich počet je odhadován kolem 5 milionů

<sup>456</sup> WIREDU, KWASI. *African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan*, s. 101 - 102

<sup>457</sup> ODERA, ORUKA. „Four trends in current African philosophy“, strana 120

<sup>458</sup> WANJOHI. JOSEPH GERALD. *The wisdom and philosophy of African Provers. The Gikuyu World-View.* s.14

souboru Mbalamwezi. Herec, popisující krásu hlavní ženské hrdinky, vykřikl: „Ta vám byla tak krásná. Její pozadí bylo velké a široké jako meloun, ne, co to povídám, jako měsíc v úplňku!“<sup>459</sup> Zatímco evropská žena se snaží ze všech sil zhubnout, africká žena se snaží o opak, a tam, kde to jde, si přidává kila oblečením, například tím, že si omotá pruhy látky kolem beder. Mohutné hýždě totiž naznačují to, že žena je plodná, a tudíž žádoucí. V dnešní době má hubenost ženy ještě jednu konotaci – existuje podezření, že je nemocná a že s největší pravděpodobností v sobě nosí virus HIV. Cílem africké ženy je také mít dlouhé hedvábné vlasy, které opěvuje báseň o hrdinovi jménem Liyongo, známá po celém svhilském pobřeží.<sup>460</sup> Ženy si proto rovnají vlasy chemickými přípravky, prodlužují si je umělými nevábně vonícími náhražkami (což je v rozporu s evropskou módou trvalých ondulací ve snaze naopak dosáhnout opačného efektu, která je našťastí minulostí). Ještě jeden příklad svědčící o tom, jak je pojetí krásy odlišné: zatímco evropská žena se doslova škvaří na slunci, aby získala bronzové opálení, africká žena se naopak snaží odstín pleti co nejvíce zesvětlit, a to opět silnými chemickými přípravky, které v sobě obsahují rtuť. Tyto přípravky jsou ale poněkud drahé a pro většinu žen málo dostupné, a tak si je alespoň aplikují na obličej, ten je vidět nejvíce. Těmto ženám se pak přezdívá „láhve od Coca-Coly“, protože připomínají láhev s bílým uzávěrem naplněnou hnědavým nápojem.

### Legenda o vzniku kikujské etnické skupiny

Jedna z nejslavnějších kikujských legend je hojně citována i v keňské feministické literatuře. V mnohém připomíná příběh Adama a Evy, ale má silné matriarchální prvky:

Bůh vzal muže jménem Gīkūyū na posvátnou horu Kīrīnyaga a ukázal mu krásnou okolní krajinu, kterou mu daroval. Pak mu určil místo jménem Mūkūrūe wa Gathanga a tam mu přikázal, ať založí domov. Když tam Gīkūyū dorazil, čekala na něj krásná dívka, kterou pojal za ženu a pojmenoval ji Mūmbi (stvořitelka nebo mouder). Měli spolu devět dcer, ale žádné syny. Přirozeně Gīkūyū nebyl kvůli tomu šťastný, a tak se obrátil na Boha, který mu řekl, že si nemá dělat starosti. Když udělá, co mu poručí, najde pod posvátným divokým fíkovníkem devět urostlých mladých mužů, kteří budou připraveni se oženit s jeho dcerami. A tak se také stalo. Gīkūyū vzal mladé muže domů, kde byli srdečně přijati. Při snídani následující den jim sdělil, že si mohou vzít jeho dcery, ale pod podmínkou, že budou žít v jeho domácnosti v matriarchálním systému. Všichni mladíci souhlasili, protože kráse jeho dcer nešlo odolat. Po devíti svatbách žili všichni v jedné usedlosti, která měla jméno Mbarī ya Mūmbi, neboli Mūmbino rodinné společenství, na počest jejich matky Mūmbi. Rodina se postupně rozrůstala, až nebylo možné, aby žila společně. Proto bylo rozhodnuto, že každá z devíti dcer odejde se svými potomky a vytvoří pod svým jménem samostatný klan. Toto rozhodnutí bylo jednoznačně přijato. Proto vzniklo devět klanů, které nesly jména Mūmbiných dcer (v závorce je uvedeno jméno dcery):

1. Aceera (Waceera),
2. Agacikū (Wanjikū)
3. Airimū (Wairimū)
4. Aithīrandū (Waithīra)
5. Ambūi (Wambūi)
6. Angarī (Wangarī)
7. Angūi (Wangūi )
8. Anjirū (Wanjirū)
9. Ethaga (Nyambura)

Legenda hovoří o devíti „plnohodnotných klanech“. Je to proto, že desátý klan se jmenuje Aicakamūyū. Podle legendy tento klan odvozuje svůj původ od dcery Wamūyū, která pocházela z původních devíti klanů, ale přivedla na svět dítě jako neprovdaná. Samozřejmě se nabízí

<sup>459</sup> IMBUGA, FRANCIS. *Aminata*. Mbalambwezi- Kenya National Theatre, 2003

<sup>460</sup> KHAMIS, SAID.A.M., TOPAN.FAROUK. „The female body in swahili poetry: Selections from Liyongo, Mwana Kuponi Biti Sham and Shaaban Robert“, s. 129 - 130

otázka, proč právě tato neprovdaná dívka byla tak významná, že po ní byla pojmenována etnická skupina, když by vlastně měla být odsouzena za to, že jednala v rozporu s kikujskou tradicí. Ale od mýtu tyto odpovědi nelze očekávat. Mýtus ale pokračuje tím, že matriarchální vláda žen byla drsná a nelítostná.<sup>461</sup> Muži se proto proti této nadvládě vzbouřili, a vyměnili ji za patriarchální systém. V této době také pojmenovali celý kikujský národ Mbari ya Gikūyū. Kvůli silným protestům ze strany žen však nakonec bylo dosaženo kompromisu a kikujský národ jako výraz úcty ke svým zakladatelům sám sebe označuje dvěma způsoby: Mbari ya Gikūyū a Mbari ya Mūmbi.<sup>462</sup>

Podobnou legendu o počátcích etnické skupiny mají i Masajové, kde se také muži proti ženské nadvládě vzbouřili a formou kolektivního znásilnění převzali moc.

## Odras ženy v kikujských příslovích

### 1. Ženské vlastnosti

Žena nevychází z kikujských přísloví dobře – je charakterizována jako záhadná, hádavá, pomlouvačná bytost, které není radno věřit. Příklad přísloví „*Mūndū mūka na igūrū itimenyagirwo*“ v doslovném překladu znamená, že ženě a obloze neporozumíš.<sup>463</sup>

Hádavost ženy se odráží v přísloví: „*Aka matirĩ cia ndiuro no cia nyniko*“ (ženy nemají pro nikoho dobré slovo, jen to pomlouvačné) a v přísloví „*Gĩathĩ gĩtharagio nĩ gaka kamwe*“, což se doslovně překládá jako „Jedna žena může zrušit tržiště“. Příklad přísloví „*Haro nĩ ya mūka ũrĩ ihĩ*“ doslovně říká, že „Hádavost je zvláště typická pro ženu, která porodila syny“.<sup>464</sup> Příklad přísloví „*Kūrĩ gũciara ũru ta kĩhia gĩgĩciara na mūtwe*“ zase sděluje, že existují ženy, které dál přenášejí špatné věci, stejně jako čirok, který nese plody na své hlavě (na rozdíl od dalších kikujských plodin, které rostou v podzemí).<sup>465</sup>

Snad proto zůstává osamocena: „*Aka na ng'ombe itirĩ ndũgũ*“, v doslovném překladu „Ženy a volové nemají přátele“.<sup>466</sup> Jejím slovům nikdo nevěří, jak vyjadřuje přísloví „*Gĩtiuro kĩa mūka wene gĩtikagio athĩ*“, což v doslovném překladu znamená, že „Na píseň cizinky bude odpovězeno, až odejde“, a v přeneseném významu, že cizincům, a zvláště ženám, není radno věřit.<sup>467</sup> O tom, jak je společnost ochotna přijmout její argumenty, svědčí přísloví „*Mbu ya arũme itĩkagio nĩ athamaki*“, v doslovném překladu „Na varující výkřiky mužů stařešinové reagují“. V přeneseném významu to znamená, že žena nemá žádné právo diskutovat nebo svědčit u soudu.<sup>468</sup>

Jediné, co jí zbývá, je přizpůsobit se, jak dokládá přísloví „*Gũthama nĩkuo kũhika kwa arũme*“, což v doslovném překladu znamená, že „Muž, který mění své působíště, je jako vdávající se žena“. Toto přísloví upozorňuje na to, že žena musí po svatbě přijmout zvyky rodiny, do níž se přivdala, stejně tak muž musí respektovat zvyky země, ve které se usídlil.<sup>469</sup>

---

<sup>461</sup> Wanjohi, který se tak zastával filozofické podstaty africké orální tradice však ve své knize „The Wisdom and Philosophy of African Proverbs“ podrobně rozebírá, nakolik je mýtus pravdivý, zda místo, kam Bůh zavedl Mūkūrūe wa Gathanga skutečně existuje, avšak nechává zcela bez povšimnutí náhlý zvrát příběhu, náhlý přechod z matriarchátu na patriarchát, a nepozastavuje se nad tím, v čem vlastně spočívala krutá nadvláda žen, proti níž se muži vzbouřili.

<sup>462</sup> WANJOHI. JOSEPH GERALD. The wisdom and philosophy of African Proverbs. The Gikuyu World-View“. s. 25 - 29

<sup>463</sup> BARRA, G. 1000 Kikuyu Proverbs, s. 62

<sup>464</sup> Tamtéž, s. 2, s. 8 a s. 19

<sup>465</sup> Tamtéž, s. 40

<sup>466</sup> Tamtéž, s. 2

<sup>467</sup> Tamtéž, s. 10

<sup>468</sup> Tamtéž, s. 50

<sup>469</sup> Tamtéž, s. 12

Je až s podivem, že v kikujské orální literatuře není žádný odkaz na statečnost kikujských žen, která se projevila během boje Mau Mau, kdy ženy zásobovaly bojující jednotky proviantem, přenášely vzkazy, nebo dokonce samy bojovaly a byly za tuto činnost uvězněny. Kikujská orální literatura se rovněž zdá být slepá ke schopnostem keňských žen, z nichž se vyklubaly zdatné obchodnice, které v současné době řídí v Nairobi a v dalších větších městech velké domácnosti založené na matriarchátu, které jsme popsali v předchozích kapitolách. Jeden ze vzácných odkazů na nezávislost kikujských žen lze nalézt v přísloví: „*Kĩringĩri gĩa aka nĩ rwenji rũkĩrega*“ – „Přinutit ženu, aby udělala něco, co nechce, je jako přinutit tupou žiletku, aby holila“.<sup>470</sup>

## 2. Manželství

Je až s podivem, do jaké míry je manželství negativně reflektováno v kikujských příslovích, je to něco jako „nutné zlo“, povinnost či závazek, ze kterého se lze jen těžko vyvléci. Problémy začínají už při zasnubách, kdy je nutno zaplatit věno, anebo alespoň jeho část. Kikujská orální tradice si nebere servítky a otevřeně hovoří o „koupi“ ženy, jak se odráží například v přísloví „*Kurua, kũgũrana na kũrĩha thirĩ gũtiĩriargwo*“ aneb „Nikdo nelituje toho, že podstoupil obřizku, koupil ženu a splatil dluhy“.<sup>471</sup> Ze závazku lze jen velice těžko vycouvat, jak naznačuje přísloví „*Cia mũnene nĩ wa ũthoni ũgikua*“, v doslovném překladu „Porušení zasnub není maličkost“. Je to vysvětleno tím, že při zasnubách ženich daruje nevěstině rodině velký počet koz nebo dobytka. Ode dne zasnub je pak věno placeno postupně. Není proto jednoduché, když budoucí ženich poruší dohodu a začne se dožadovat již zaplaceného věna.<sup>472</sup> Je ale třeba tak jako tak s placením začít: „*Cia ũthoni ciambaga nguĩ*“ neboli „Nákup ženy začíná malou věcí“ – tedy i velké věci mají malé začátky.<sup>473</sup> „Založit rodinu ale znamená zahájit problémy“, což je doslovný překlad přísloví „*Kwĩgeria mũciĩ nĩ kwĩgeria mathĩna*“.<sup>474</sup> A „Čím více žen, tím více problémů“, jak odkrývá přísloví „*Aka erĩ nĩ nyũngũ igĩrĩ cia ũrogi*“, což v doslovném překladu znamená „Dvě ženy v domácnosti jsou jako dva hrnce plné jedu“.<sup>475</sup>

## 3. Žena jako matka

Naproti tomu role ženy jako matky je v kikujských příslovích hojně zdůrazňována a její mateřství je oslavováno. Za prvé, „Jen žena může darovat život, a tak nesmí být zabita“, jak dokládá přísloví „*Mũndũ mũka ndoragagwo*“.<sup>476</sup>

Aniž by byly v kikujské orální tradici předchozí odkazy na fyzické přednosti ženy, její krása je mateřstvím zničena: „*Gũciara kunaga irigũ ngingo*“ – v doslovném překladu „Žena, která porodí dítě, je jako banánovník, který klesl pod tíhou svého ovoce“ a „*Ītunyagwo mbũĩ nĩ gũciara*“ v doslovném překladu „Rostlina ztrácí své květy, jakmile začne nést ovoce“.<sup>477</sup>

V předchozích kapitolách jsme zmínili argumentaci keňského (a kikujského) filozofa Johna Mbitiho, upozorňující na nutnost nepřerušovat rodinnou linii. Za této situace jsou děti více než vítané. Nemanželské děti do toho konceptu nezapadají, a tak kikujská orální tradice brojí proti nelegitimním potomkům. Je to vyjádřeno v absurdně znějícím přísloví: „*Kĩere kĩa njĩra-inĩ gĩtigwatagwo nĩ muura*“ – „Zrnko kukuřice vyrostlé na silnici nebude mít žádné uši“. Podle Barryho se toto přísloví vysvětluje následovně: „Promiskuitní žena má jen malou naději, že bude mít děti, a její přitažlivost nebude trvat věčně“.<sup>478</sup>

<sup>470</sup> Tamtéž, s. 37

<sup>471</sup> Tamtéž, s. 42

<sup>472</sup> Tamtéž, s. 6

<sup>473</sup> Tamtéž, s. 5

<sup>474</sup> Tamtéž, s. 44

<sup>475</sup> Tamtéž, s. 2

<sup>476</sup> Tamtéž, s. 62

<sup>477</sup> Tamtéž, s. 11 a s. 24

<sup>478</sup> Tamtéž, s. 34

Pro ženu, jejíž manžel nemůže mít děti, není přípustné, aby vstoupila do polygynního svazku, jak by to bylo v opačném případě. Za této situace ji ale přísloví přímo nabádá, aby si poradila po svém: „*Mũka mũcangacangi ndagaga mwana*“ neboli „Žena, která se potuluje kolem, nemá nouzi o děti“.<sup>479</sup>

Děti pro ni pak znamenají velké břemeno, jak vyjadřuje přísloví „*Mũka uri mwana ndoraga*“, neboli „Žena, která má děti, neopouští svůj domov“, ale společnost si jejího mateřství hluboce váží, jak ozřejmuje přísloví „*Mũkwithia ar ūitigi kũrĩ mũthati*“, čili „Žena, jejíž synové zemřeli, je bohatší než neplodná žena“.<sup>480</sup>

### **Kalenjinská orální tradice – krutost a důraz na morálku**

U etnické skupiny Kalenjinů se v orální tradici odráží princip „oko za oko, zub za zub“. Příběhy jsou plné krutosti i násilí vedeného proti ženám a dětem. Následující příběh „Segei“ dokládá, že na samotném konci jsou nejdůležitější děti, ty musí přežít, zatímco matka je pouze „strojem na výrobu dětí“, a pokud svou úlohu splní, může být zabita.

Segei je příběh o muži, který žil s dvěma ženami, a každá z nich měla chlapce. Chlapci se i stejně jmenovali – bylo jim dáno jméno Segei, protože se narodili ve stejný den. Chlapci se měli rádi, ale ženy se nesnášely. Když jedna z nich umřela, muž přikázal, aby se žena o nevlastního syna starala. Jednoho dne šel otec na loupežnou výpravu za účelem ukořistění dobytka, a žena využila příležitost, jak se syna zbavit. Vykopala díru, kterou přikryla kůží, a chlapce do ní nalákala. Chlapec do ní spadl. Když večer všichni společně zasedli k večeři, její vlastní syn Segei uslyšel píseň:

*„Jen jez Segei*

*Jen jez Segei*

*Tvoje matka mně pohřbila, když šel otec na výpravu*

*Tvoje matka mně pohřbila, když šel otec na výpravu“.*

Když se otec vrátil z výpravy, přeživší syn mu vyprávěl, co se stalo. Otec začal okamžitě otevírat díru a našel chlapce ještě živého. Nejdříve mu dal hodně vody, protože chlapec v jámě přežíval tím, že jedl hmyz a hlínu. „Pak muž nabrousil velký nůž a ubodal svou manželku k smrti. Od té doby žil šťastně se svými dvěma syny.“<sup>481</sup>

Další ukázkou z kalenjinské orální tradice je píseň *Chepkorire, dali ti to?* Tato píseň se zpívá během přechodových rituálů, jako je obřizka, a hraje se jako drama. Ne náhodou je právo na volné sexuální chování ženy kritizováno právě při rituálu obřizky, která je má potlačit. Píseň postupně přenáší pozornost posluchačů k intimním partiím a postupně je připravuje na mravokárné ponaučení. Píseň je založena na kontrastu dvou žen – jedna má své principy a nedovoluje nikomu si ani vzít chepkertu – oblíbenou zeleninu. Druhá má naopak volné mravy. Autoři, kteří píseň zaznamenali, tvrdí, že když je píseň zpívána, ti, co se vyznačují volnými mravy, okamžitě opouštějí scénu, neboť je jim jasné, že se komunita vysmívá právě jim.

*Chepkorire, dali ti to?*

*Dali ti to Chepkorire, tobě, kdo si chtěl vzít svého otce?*

*Lelo la leko baba, lelo la leko baba?*

*Lelo la leko baba, lelo la leko baba?*

---

<sup>479</sup> Tamtéž, s. 59

<sup>480</sup> Tamtéž, s. 60 a s. 61

<sup>481</sup> CHESAINA, C. *Oral Literature of the Kalenjin*, s. 48 - 52

*Tato žena je tvrdá, moji přátelé  
Nedala mi chepkertu ze svojí zahrady  
Říkala, že to je majetek jejího manžela  
Syna někoho, moji přátelé, syna někoho  
Kdo nosí zbytky piva ve svých kalhotách*

*Ještě jedna žena je tvrdá  
Udělal mi silný čaj  
Kdyby byl bez cukru byl by lepší  
Chepkemboi dcera Singoei  
Ta, která dovoluje, aby s ní muži spali  
Každý muž je pro tebe květinou  
Ach, dovoluje mužům, aby s ní spali!<sup>482</sup>*

### **Masajská orální tradice – milostné písně i písně plodnosti**

Jak jsme ukázali v předchozích kapitolách, Masajové mají k nevěrám jiný přístup – vybudovali mechanismy, které nevěru – i ženskou – do jisté, kontrolovatelné míry umožňují. Ukázali jsme, že ještě před vstupem do manželství má masajská dívka možnost zažít románek, skutečný citový vztah završený fyzickým naplněním. Poté vstoupí do manželství s mužem, který je o jednu či dvě generaci starší, kde už o city tolik nejde, protože manželství je založeno na ekonomických principech a již nepředstavuje instituci pro naplňování emotivních potřeb. Žena v první části opěvuje svého milence, válečníka, a v druhé části posměšně provokuje svého manžela, kterého nutí vykonat nemožné věci, aby ona ukončila vztah se svým milovaným.

#### *Mopoina milostná píseň*

*Ololtibili, kdy ti mohu zazpívat slova mé chvály?  
Toto žhnoucí léto mým slovům nepřeje  
Nemohou být zpívána v poledne  
Protože tehdy slunce oslabuje dobytek  
Nemohou být zpívána při západu slunce  
Protože se západem slunce zapadnou i slova mé chvály  
Pak znovu slova mé chvály vyjdou jako slunce  
Ach, a když slunce se dostane k tomu správnému bodu<sup>483</sup>  
Slova chvály o něm, který je v šarlatovém<sup>484</sup>, budou zpívána*

*Můj obdiv k tobě vzrostl  
Nechodíš pít do putyky  
Uchovala jsem naši lásku, má lásko  
Od doby, kdy jsem byla malé děvče  
Uchovala jsem ji ve žlučníku  
Abych ji den za dnem opečovávala*

*Už si nepřeji déle uchovávat tuto lásku, má lásko  
V mojí hlavě, v mojí mysli, to přetéká změnami  
Musela jsem ten proud zastavit svými prsty i svou dlaní  
Skončilo to mezi slezinou i játry*

---

<sup>482</sup> CHESAINA, C. *Oral Literature of the Kalenjin*, s. 118

<sup>483</sup> Správným bodem se rozumí doba zhruba kolem 9 hodiny ráno, mezi Masaji nejoblíbenější. Slunce je rozehrává z ranního promrznutí, ale ještě nezačalo pálit.

<sup>484</sup> Červená barva je tradiční barvou masajského mužského oděvu. Sami Masajové to vysvětlují tak, že vedou způsob života, při němž jsou většinou v buši, a červená barva je praktická, protože je vidět na míle daleko.



*Má láska, tato láska se propadla  
Tam, kde leží děti  
Uchovávám ji tam, kde děti jsou přenášeny  
Tam bude znovu růst den po dni*

*Ale on, která nenávidí mé milované válečníky  
Zjistí, že jedna věc je velice těžká  
Klidně si odří své pozadí do krve  
Než se dostaneš do Nairobi  
Pusť hyenu do ovčí ohrady  
Stejně jako tu další štíhlou šelmu<sup>485</sup>  
A jestli ráno budou ovce v pořádku  
Pak se vzdám toho Talashova bratra  
Pak můžeš zaříznout to zvíře s bílou skvrnou<sup>486</sup>  
Abych se oprostila od dlouhovlasého<sup>487</sup>*

O vzniku manželství jako instituce se v masajské orální literatuře vyskytuje absurdní příběh nazvaný „O původu manželství“. Příběh velmi zdůlhavě líčí masajského bojovníka, který jde hledat nové zelené pastviny poté, co jeho zemi postihlo sucho. Na cestě potkává v chatrči krásnou dívku, která mu nejprve pomáhá, ale pak (ne její vinou) se události vymknou kontrole a válečník přijde o své nejoblíbenější tele, které je sněženo nepřáteli z etnické skupiny Dorobo. Válečník pak po všech příhodách přijde domů, svolá ostatní a prohlásí: „Odted' od vás vyžadují, abyste všechny své sestry vyvdali. Nikdy je nenechávejte doma, protože jsou vůči vám nepřátelské. Pokud mají možnost volby, vždy dají přednost milenci před bratrem“. A od té doby byly dívky nabízeny ke svatbě.<sup>488</sup>

Zajímavý odkaz k velice nestabilnímu postavení ženy jako vdovy, o němž jsme se rovněž zmiňovali dříve v této práci, nabízí přísloví *Eiba enkoliai enedupita*, v doslovném překladu vdova nemá ráda ohniště. Toto přísloví se vysvětluje tak, že bez mužské podpory se vdova snaží vyhnout problémům.<sup>489</sup>

Následující masajská píseň výsměšně hovoří o dívce, která „čeká na nápadníky z lepšího světa“ (píseň ji satiricky označuje jako lady), ale ve stylu „kdo vybírá, přebere“ nakonec zůstane na ocet. Píseň také dívku nabádá, aby urychleně změnila názor, s odkazem na chýši, k níž podle tradice ženy nemohou přijít jinak než skrz manželství. Píseň má název:

*„Nápadníci zmizeli“*

*Lady Evelyn  
Copak to děláš?  
Lady Evelyn  
Copak to děláš?  
Nápadníci zmizeli, nasedli na letadla  
Řekni svému otci, aby ti postavil chýši  
Řekni svému otci, aby ti postavil chýši<sup>490</sup>*

---

<sup>485</sup> geparda

<sup>486</sup> osla

<sup>487</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 220 - 222

<sup>488</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 36

<sup>489</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 194

<sup>490</sup> CHESAINA, C. *Oral Literature of the Kalenjin*, s. 48 - 52

V následující písni jsou tvrdě kritizováni rodiče, kteří udělali z věna obchodní záležitost a stanovili jeho výši nepřiměřeně vysoko. Píseň naznačuje, že otec, který stanovil příliš vysokou cenu za svou dceru, o ni tímto přijde, protože ji přeměnil v komerční objekt. Z písně, jejímž cílem bylo v první řadě kritizovat výši věna ale vyplývá další hořký fakt – že dívky jsou obchodním zbožím nezávisle na tom, jak je věno vysoké. Píseň se jmenuje

*„Kiptiren prodal svou dceru“*

*Komu to jen patřím?*

*Komu to jen patřím?*

*Komu to jen patřím?*

*Komu to jen patřím?*

*Kiptiren prodal svou dceru*

*A já mám svou, Jelagat*

*Komu to jen patřím?*

*Komu to jen patřím?*<sup>491</sup>

Masajská orální tradice je doslova napěchována příslovími či modlitbami žen vyzdvihujícími mateřství, jako například přísloví „Tinki *Kisikini tenkang'oontare nikiikini olayioni*“ – v doslovném překladu „Ty, neoblíbená ženo, ty dostaneš jednoho dne syna“. Toto přísloví platí pro ženu, která je neoblíbená a kterou její manžel často nenavštěvuje – a tudíž jí ani nedává dostatek příležitostí k otěhotnění. A tak, aby neztratila naději, jednoho dne, kdy nebude mít kde jinde spát, ji navštíví. Následkem této návštěvy otěhotní a přivede na svět syna, který vyřeší všechny její problémy.<sup>492</sup> Podobný ráz má přísloví *Elelek osina tenkaji natii olayioni*, které lze volně přeložit tak, že problémy v rodině, která má syna, jsou lehce překonatelné. Chlapec vyrostе v muže a osvobodí rodinu od všech jejích problémů.<sup>493</sup> Naproti tomu přísloví *„Meitirujunoyu metii enkiyio“* aneb „Bez dítěte není boule“ kritizuje předstírané těhotenství, které není vzácnou praxí mezi masajskými ženami. Cílem předstírání je dostat se k pochoutkám, které se obyčejně podávají těhotným ženám. Například vůl bude poražen, neboť „hrb“ to „vyžaduje“. Současně existuje hluboce zakořeněné přesvědčení, že těhotná žena musí dostat všechno, o co si řekne, jinak se dítě narodí předčasně, čehož ženy také často zneužívají.<sup>494</sup> Příklad přísloví *Meirrag tentim otoi she* nabádá muže i ženy, aby si pořídili početné potomstvo: „Ten, který zajistil pokračování, neleží někde v divočině“ – tj. bude mít děti, které se o něj postarají.<sup>495</sup>

V podobném duchu je vedena i modlitba masajské ženy, která chce mít dítě, jenže k tomu je třeba dvou. V úryvku je zmíněno, že žena toužebně čeká na svého manžela poté, co naplnila tykve pivem, aby manžela přilákala. V modlitbě je i odkaz na líné ženy, čímž se v masajské tradici myslí neplodné, a také odkaz na děvku, která snědla vlastní děti – což je žena, která potratila. Masajové věří, že potrat je způsoben pohlavním stykem ve vyšším stupni těhotenství, což vede k neoprávněnému osočování žen.

*Můj bože, nenechávej mne napospas mužů*

*Napospas jeho náladám i vrtochům*

*Toho, kdo krouží po vesnici*

*Přicházející, až když osamocenosť naplnila můj dům*

*Zachytila se na zdech a usadila se na posteli*

<sup>491</sup> CHESAINA, C. *Oral Literature of the Kalenjin*, s. 128

<sup>492</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 161

<sup>493</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 184

<sup>494</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 172

<sup>495</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 184

*Nechci být vydána na milost tomuto tulákovi s kolísavými city  
Tomu, jehož matka dokončila všechny rituály jen kvůli němu  
Tomu, kterého se hosté ptají: „Můj příteli, můj drahý  
Kde strávíš dnešní noc?“*

*Zatímco já jsem připoutána k tomuto obyčejného domu  
K pevně vystavěnému domu, který poutá pozornost  
Domu vystlanému kluzkými kůžemi  
Kde není žádné batole, které by je znečistilo  
Tento dům je plný tykví  
Plných ráno, plných večer*

*Ó můj blahoslavený bože, modlím se k tobě  
Ó můj bože pohlédni dolů  
Můj bože neudělej chybu  
A nedávej život polovičním válečnickům  
Těm, kteří jsou ještě chlapci nebo děvčaty  
Pak jsou tu ty líné, které se neumějí postarat o ostatní*

*Dej děti ženskému pokolení  
Dej děti všem, neznevažuj je  
Není žádná, která by se pro to nehodila, když otěhotní  
Není žádná, jejíž lůno se toho bojí  
Kromě děvky, která snědla svoje vlastní děti.<sup>496</sup>*

Následující píseň je také modlitební písní, ale je to spíše lamentace, kterou zpívají bezdětné ženy na svých setkáních. Vyjadřuje politováníhodnou pozici bezdětné ženy v masajské komunitě, její bolest i žal. Tímto doplňuje další masajské přísloví: „Děti jsou svitem měsíce“. Píseň se odvolává na další masajské tradice – ženy nosí dlouhé vlasy, dokud neodstaví dítě. Nemyjí si vlasy vodou, ale vtírají si do nich olej. Teprve až dítě odroste, jejich vlasy jsou oholeny a místo vody se používá mléko. Těhotná žena má také přístup k masným pochoutkám, podobně jako válečníci.

*Ach můj uctíváný bože, modlím se k tobě  
Ty, kdo jsi uctíváný pivem a mlékem  
Poslouchej, co je nejlepší pro ženské pokolení  
To nejlepší je, když jejich dlouhé, mastné vlasy jsou oholeny.  
Pak jsou krásné, když jsou jejich hlavy oholeny a potřeny mlékem  
Ach můj milovaný bože, kterého rozmazluji a nikdy mu nespílám  
Dívám se nahoru na boží mraky  
Aby mi brzy dopřál klidu  
Ty milovaný, kterého jsem živila  
Dopřej mi, abych vstoupila do masného tábora jako válečníci.<sup>497</sup>*

Další modlitební píseň je rovněž zaměřena na děti. Ženy se modlí k bohu skrz stařešiny Iltuatiho a Iltareta, kteří vzhledem ke své hierarchii mají největší přístup k předkům. Žena prosí také o oblečení, které mají spojitost s mateřstvím – potrhanou pláštěnku, která se vypíná a trhá kvůli těhotenství, a sukni, na níž obvykle sedí děti a močí na ni.

*Prosím tě a modlím se k tobě, otci nebes*

<sup>496</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 208 - 209

<sup>497</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 210 - 211

*Modlím se k tobě skrz Iltuatiho a Iltareta  
Dej mi hodně věcí, o které Tě požádám  
Dej mi potrhanou pláštěnku  
Dej mi sukni nasáklou močí  
Ach můj milovaný saju z tebe mléko  
Dej mi páchnoucí tykev s dítětem  
Dej mi pás, který si nesmím utáhnout  
Stvořitelé dětí říkají, že chceme mateřství  
Tvoje děti říkají, že chceme mateřství.<sup>498</sup>*

V přehled odrazu keňské ženy v literatuře zmíníme i humorné dílo „*Jak se stát správnou africkou dámou*“ nigerijského novináře a satirika Uche Onyebadiho.<sup>499</sup> V díle, které ovšem někdy nahání hrůzu, Onyebadi komentuje domácí násilí:

*Pokud je muž ženatý a vydržuje si ženu jako milenku, pak má povinnost udržovat ji šťastnou na úkor své manželky i své rodiny. Pokud to znamená příležitostně zbit tu hloupou ženu, kterou má doma, pak nemá jinou volbu. Slečna Milenka bude nesmírně potěšena, až se dozví, že Paní Manželka byla tak zřízena Panem Manželem, až skončila v nemocnici!<sup>500</sup>*

Onyebadi také komentuje emancipaci v Africe:

*Kulturní bariéry držely africké ženy v zajetí příliš dlouho. Vzdělání pomohlo ve velké míře tyto ženy osvobodit. Proces osvobození neboli emancipace, který ženy samy nazývají třídním bojem, však nadále pokračuje. V tomto směru musí moderní žena snít o tom, že jednoho dne se stane šéfkou, s muži, mnoha muži v podřízeném postavení. Inteligentní dáma se musí pevně chopit jakékoliv příležitosti, aby se stala šéfkou, a to jak doma, tak na pracovišti. Ovládnutí situace doma, v domově sdíleném s manželem – je obvykle velmi těžkým oříškem. Muži, ti známí arogantní a sobečtí afričtí muži, se nikdy nevzdají svých rozhodovacích práv, a to ani částečně, natožpak úplně. Ale současná ekonomická situace představuje pro mužovy nároky na domácí prezidentství velké ohrožení. Tam, kde domácnost žije s příjmu ženy (a kde je muž pravděpodobně nezaměstnaný), pracující žena má perfektní příležitost vyvolat puč. S přebíráním velení v domácnosti nesmí váhat ani minutu. Není podstatné mít diplomatický přístup, podstatné je mít kontrolu. Žena musí obsadit pozice a vynutit si domácí vedení s rychlostí, s jakou provádějí puč nigerijští vojenští důstojníci. Převzetí vlády v domácnosti znamená, že muž konečně zaplatí za všechny ty roky tuposti a domýšlivosti. Dobrá žena by měla přesně vědět, jaké kapesné přidělit nezaměstnanému a ekonomicky utýranému muži. Nesmí být příliš vysoké, jinak začne s tímto kapesným financovat své milostné eskapády. A v den, kdy mu hlava bude třestit po opici, z čehož ženě musí nutně povolit nervy, je třeba jeho kapesné okamžitě zrušit. Neustálé připomínání, kdo to tady vlastně vede, přináší velké dividendy. Jedině cílené poznámky jej dokážou usadit. Plané řeči k jeho strážlivosti nepřispějí. Samozřejmě muž musí být realista a plně se přizpůsobit nové situaci. Domácí práce pro něj možná v minulosti byly tabu, ale nyní se musí stát součástí jeho každodenních povinností.*

*Oproti tomu je šéfování v práci úplně odlišnou záležitostí. Zde je vztah neosobní a jako takový by měl být brán. Úplně od samého počátku musí být všem jednoznačně ozřejmeno, že ženu není třeba brát na lehkou váhu. Pokud žena zjistí, že lidé jí přezdívací železná lady s odvoláním na britskou premiérku Margaret Thatcherovou, tak je to pro její image jediné dobré. Šéfová musí být tvrdá a nekompromisní. Musí vštípit pocit strachu svým podřízeným. Pokud to vyžaduje na ně křičet, šéfová prostě musí křičet. Pokud to znamená propouštění i z toho nejmenšího důvodu, pak ať písemná varování a propouštěcí dekrety jen lítají!<sup>501</sup>*

<sup>498</sup> KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*, s. 208 - 209

<sup>499</sup> Onyebadi se přechodně usadil v Kni a jeho knihy „How to be a Kenyan“ a „How to be an African lady“ si v Keni rychle získaly popularitu.

<sup>500</sup> ONYEBADI, UCHE. *How to be an African lady*. s. 72

<sup>501</sup> ONYEBADI, UCHE. *How to be an African lady*. s. 15 - 16

## Obřízka v literatuře

Vybrali jsme ještě jeden druh umění, a to divadelní hry, které jsou v Keni velmi oblíbené, a jsou jedním z mála způsobů, jak zapůsobit na keňskou mládež. Jeden z autorů Kasigwa Barnabas sepsal několik her, které pravidelně získávají ocenění na keňských divadelních festivalech pro školy. Dotýká se v nich témat, jako obřízka, předčasné sňatky, svazek s postarším mužem (*sugar daddy*), důležitost vzdělání pro dívky, postavení žen ve společnosti, a další. Jeho hry podávají tematiku úderně, až zjednodušeně, ale možná právě proto si získaly tak velkou oblibu u keňského publika.

Ženská témata se přirozeně vyskytují ve stoupající míře v keňské literatuře psané anglicky. Například jedním z nejstarších afrických kritických literárních odsouzení ženské obřízky je divadelní hra keňské autorky Rebecky Njau „Jizva“ (*The Scar*). Nejslavnější keňský prozaik Ngugi Wa Thiong’o (dříve James Ngugi) naopak ve svých románech tuto obřízku akceptuje jako součást kikujské kultury.<sup>502</sup>

Z Barnabasova díla vybíráme úryvek ze hry *Iluze*. Iluze popisuje kontroverzní ženská témata – obřízku, potíže žen v polygamní společnosti a citlivou otázku věna. Lukrativní vidina věna má nad vším navrch, a dokonce vede k obětování lásky i lidského života. Manoti je velmi starostlivým a upřímným nápadníkem. Přijde ale o dívku, kterou obdivuje a na které mu záleží, a to kvůli své chudobné pozici. Čelí chamtivému budoucímu tchánovi (Mapesa), který chce dceru vydat za postaršího, ale majetného polygamistu, bez toho, že by mu na srdci leželo blaho jeho dcery. Odpor jeho manželky (Wairimu) nic nezmuže. Jejich dcera Wanjiku nakonec umírá po obřízce následkem vykrvácení, ke zklamání všech, ale je to trest za otcovu chamtivost a za nespravedlivý tradiční systém.

Mapesa:

*Pojď sem. Řekl jsem, pojď sem. Přines si stoličku a to hned. Uprav mi sandály. A teď mi řekni, proč podporuješ svou dceru, aby se zahazovala s neobřízanými chlapci?*

Wairimu:

*A je to tu znova. Vždy si najdeš nějaký důvod, abys mě urážel a mohl mne uhodit, a zbavil se svých frustrací. Jsem snad já příčinou tvé chudoby? Kdo ti napověděl, že si máš držet harém žen a přinutit je, aby se rozmnožovaly jako králíci? A koho vlastně živiš a šatíš? A kolikrát jsi ty sám pracoval na poli? Nejsme to náhodou my, ženy, které pracují a obdělávají, zatímco ty jen jíš, popíjíš a užíváš si. Nejsme to náhodou my ženy, kdo tě živí, kdo na tebe pracuje, kdo ti připravuje lůžko a nosí tvé děti? Jsme snad tažná zvířata? Proč s námi zacházíš špatně? Proč se k nám chováš jako ke zdroji levné pracovní síly? Vždycky se málem zalknu zlostí, když si vzpomenu na svůj pot, na to, že pracuji jako zvíře pro nevděčné muže jako ty.*

Mapesa:

*Musíme dodržovat tradice. Kromě toho, Bwana Mafuta je movitý člověk. Slíbil, že zaplatí za Wanjiku velké věno. Nevidíš, že ze mne brzy bude velkopodnikatel? Věno, to už není žádná maličkost. Stal se z něj dobrý obchod. Je to dobrá myšlenka, mé dcery se stanou obchodním zbožím. Budou se prodávat jako kozy, vejce, nebo slepice, budu je chovat na své farmě, své překrásné dcery. Založím si na to firmu, kamkoliv půjdu, představím se jako Pan Mapesa, manažer zemědělského podniku Chovné Dcery s.r.o. Zatímco jiní chovají koně a krávy, já budu chovat a držet na své farmě dcery. Jsem dobrým podnikatelem, budu prodávat dcery jen*

---

<sup>502</sup> Za toto podnětné doplnění děkuji svému školiteli profesoru Luboši Kropáčkovi

*movitým starým pánům. Mají dobrý vkus a chtějí krásné dcery jako je moje Wanjiku. Je to čistý boží plán, abych zbohatnul. Rychle si spočítám zisky. Moje dcera, Makena, zvláštní odchov a stále mladá, cena 50 000 šilinků. Pak máme Muthoni, ta je již odrostlá, ale stále krásná, cena bude pět koz, dva volí a soudek místního zkvašeného piva. Wanjiku má sice tvrdou hlavu jako její matka, ale chodila do školy, a tak věno bude ... no, 20 krav bude stačit. Peníze, krávy, kozy, další bohatství ke mně přijde přes noc. Koupím si půdu, strhnu staré chatrče a postavím si kamenný domek, vlastně pořádný dům. Koupím si nové pěkné šaty, a pak se znovu ožením, a vezmu si dětskou nevěstu s kulatými, jemnými, ostrými nadry, které právě vyrašily, podobně jako nadra mojí dcery Wanjiku.*

Mafuta

*Nezaplatím, dokud Wanjiku nebude obřezaná. Musím si udržet svou důstojnost i respekt mezi ostatními. Nemohu si vzít ženu, která ještě nebyla zasvěcena do ženství podle našich tradic. Pokud to udělám, ostatní z vesnice se mi budou vysmívat.*

Wanjiku

*Neskutečné, jak si mohu vzít muže, který by mohl být mým dědečkem?*

Mapesa (již během obřízky, po níž Wanjiku umírá):

*At' Tvoje krev pokropí zemi, z níž vzešli naši posvátní předkové. At' získáš naplnění a respekt mezi lidmi svého kmene. At' Tě ostrý nůž, kterým budeš obřezána za tohoto chladného rána po koupeli ve studené vodě, připraví na manželství, jež mi umožní, abych se stal bohatým mužem na základě věna, které za Tebe Tvůj nápadník zaplatí.<sup>503</sup>*

---

<sup>503</sup> BARNABAS, KASIGWA. *An Anthology of East African Plays. The Illusions*, s. 34 - 55

## 11. ZÁVĚR

Výsledky práce, které se opírají jak o vlastní výzkum, tak o analýzu dalších informačních zdrojů jen potvrzují, že Keňa je patriarchálním státem, v němž jsou ženská práva beztrestně porušována a kde rozvojové politiky spíše uspokojují zájmy mužů a podporují další prohlubování rozdílů mezi muži a ženami a kde právo dále jen utvrzuje podřízenou a nerovnoprávnou roli žen a dívek. Důsledky diskriminace se projevují v zejména těchto jevech:

- ženy jsou vyřazeny z rozhodovacího procesu (prakticky ve všech oblastech společenského života: ekonomické, správní, atd.)
- v politice jsou odstaveny na vedlejší kolej (nejsou zastoupeny v politických stranách ani v parlamentu)
- neúčastní se veřejného života
- jsou obětmi fyzického, psychického a sexuálního násilí.

V kontextu keňského socio-ekonomického a politického systému lze přesně demonstrovat faktory, které omezují možnosti žen se hlásit o svá práva a uplatňovat své nároky. Patří mezi ně jak jevy, které jsou součástí tradice (kulturní praktiky a hluboce zakořeněné patriarchální hodnoty), tak i současný ekonomický a sociální stav země (velké rozdíly mezi nezaměstnaností mužů i žen, zvláště v případě mladých lidí; vysoký podíl chudých domácností vedených ženami; rostoucí výskyt i kriminality a násilí ve společnosti; rozdíly ve výkonnosti a účasti chlapců a dívek na vzdělávacím systému, uzavřenost společnosti vůči participaci žen na řízení. To vše je „posvěceno“ diskriminačními zákony týkající se občanství, sňatku, půjček, majetku, dědictví.

Ženy jsou vystaveny celému spektru diskriminačních praktik, které omezují jejich politická i ekonomická práva. Tato situace má podporu v samotném keňském právním řádu, který umožňuje užití diskriminujícího zvykového práva. Tyto praktiky si našly cestu do právního systému, a jsou používány jako ospravedlnění násilí proti ženám, jako je tomu např. v případě zaplacení věna za manželku. Tato ekonomická transakce je považována za ospravedlnění bití žen.

Oblast, v níž dochází k největšímu znevýhodnění žen na základě zvykového práva, je oblast vlastnických práv a dědictví. Podle zvykového práva se nejčastěji určuje vlastnictví nemovitosti, stejně jako převod vlastnictví i dědictví. Podle těchto zákonů, které platí u většiny etnických skupin v Keni, žena nemůže zdědit půdu a musí žít jen jako host na půdě mužských příbuzných zesnulého manžela.

V důsledku uplatňování tohoto zákona je většina žen přinucena (často velmi brutálně) opustit své současné domovy, nemají kam se uchýlit a končí v příměstských slamech, kde je úroveň bydlení velmi špatná (není tam elektřina, odpad ani přístup k nezávadné vodě). Část z těchto vypuzených žen začíná nabízet sexuální služby, které zůstávají jako jediná možnost zajištění obživy pro ně i jejich děti. Bez odpovídajícího právního rámce, který by zaručoval ženám stejná práva jako mužům v případě bydlení, soukromého vlastnictví, včetně vlastnictví vzniklého během manželství, rozdělení majetku po rozluce manželství nebo po smrti partnera hrozí, že ženy ztratí svůj sociální status a ony i jejich děti propadnou mezi nejchudší vrstvy obyvatel. V Keni neexistuje síť sociálních služeb, která by jim v tom mohla zabránit.

Situace v Keni není jednoduchá, stejně tak jako není jednoduché učinit konkrétní závěr. Je snadné říci – je třeba prosadit legislativní reformu, ale to je to, o co se ženy kolem organizace FIDA-K snažily posledních dvacet let. Ženy jsou stále v parlamentu v menšině, a i kdyby se podařilo zákony dostat na pořad jednání parlamentu, s velkou pravděpodobností nebudou přijaty.

Je snadné říci, že je nutno zvýšit účast žen v rozhodovacích procesech, jenže jak to udělat, když ženy nemají prostředky na vzdělání nebo na následné uskutečnění své politické kariéry? A ženy těmito prostředky nedisponují, protože zákony je znevýhodňují a neumožňují jim vlastnictví či dědictví v takové míře jako mužům.

Celá situace připomíná zamotané klubko, je těžké odhadnout, za který konec zatáhnout, aby se situace radikálně zlepšila. Je to propletenec příčin a následků. Můžeme uvést ještě další příklady. Nedostatek ekonomických příležitostí pro vede k závislosti na mužích, jejichž zájmy se ne zrovna vždycky slučují s potřebami žen, např. pokud jde o ochranu vlastního zdraví. Ženy nemají právo na sebeurčení a na kontrolu svých vlastních těl. Nemají tudíž právo buď odmítnout sexuální styk, anebo požadovat po mužích bezpečnější sexuální praktiky. Některé tradiční zvyklosti, které jsou buď chráněny nebo ignorovány zákonem, jsou přímo zdraví nebezpečné a zapříčiňují šíření HIV infekce. Mezinárodní tlak na dodržování lidských (ženských) práv v Keni se ukázal nedostatečný; Keňa porušuje mezinárodní právní závazky, ale nic se neděje, do země nadále proudí rozvojová pomoc. Příkladem, jak se Keňa staví k mezinárodní spravedlnosti, je poslední vývoj kolem soudního procesu jejího prezidenta a viceprezidenta u Mezinárodního soudního dvora, kteří jsou obviněni z vyvolání etnického násilí, v jehož důsledku přišlo o život 1300 lidí a 20 000 přišlo o střechu nad hlavou. Nejenom sami Keňani, ale i ostatní africké státy nyní na mezinárodní komunitu tlačí, aby byla přijata opatření, podle nichž hlava státu nemůže být souzena, pokud je ve funkci, a aby soud s nimi probíhal přímo v Keni tzn. nikoliv na půdě nezávislého soudu. Vyvíjet za těchto okolností mezinárodní tlak na takové „drobnosti“ jako je dědění vdov by se mohlo zdát neúčelné.

Jenže těmito dvěma záležitostem, jakými jsou legislativní reforma a posílení ekonomické nezávislosti žen, se Keňa nevyhne. Jednoho dne k tomu dojít musí a v okolních zemích se to postupně daří. Zambijské organizace začaly překládat dědické zákony do místních jazyků a začala vyškoloval terénní pracovníky, aby zambijským ženám vysvětlili jejich práva. V Jihoafrické republice organizace pomáhají ženám nakaženým virem HIV sepsat jejich poslední vůli a odkázat co nejvíce majetku dětem, které se brzy stanou sirotky. A v Tanzanii byla bitva alespoň částečně vybojována – žena po smrti manžela může zdědit dokonce 50 % jeho majetku.<sup>504</sup>

I když v práci byly zmíněny obavy, proč je za stávající situace těžké prosadit legislativní reformu, je důležité zmínit ty oblasti, v nichž by bylo nanejvýš žádoucí, aby ke změně došlo. Keňa by měla přizpůsobit stávající legislativu mezinárodnímu právu a přijmout takové zákony, které respektují práva žen a zajišťují, že ženy nečeká vyvlastnění majetku v momentě rozvodu nebo úmrtí partnera. Keňské zákony by měly ženám zajistit rovný přístup a kontrolu nad nemovitostmi, zvláště pak vdovám. Vláda by měla postavit mimo zákon škodlivé, nebezpečné a ponižující praktiky jako jsou dědění vdov a jejich rituální očišťování. Současně by keňská vláda měla zaujmout komplexní přístup k pandemii HIV/AIDS, jenž by respektoval potřeby a práva nakažených osob – především žen. Za neúčinné a kontraproduktivní jsou považovány ty zákony, které kriminalizují oběti HIV/AIDS a které vystavují ženy riziku potrestání. Nebezpečnost takovýchto zákonů spočívá v tom, že snižují zájem obyvatel o testování, což následně vede k nezodpovědnému sexuálnímu chování a vysoké latenci HIV. Keňa sice patří mezi africké země ve středním pásmu výskytu infekce HIV (6,1 %), ale právě vzhledem k vysoké latenci (díky ostrakizujícím zákonům) a velkému rozšíření používání zvykového práva (podporujícího šíření infekce HIV) lze tyto údaje považovat jen za orientační.

Západní pojetí právního systému se v mnohém liší od afrického; africká populace je stála svázána tradicemi, hodnotami a přesvědčeními, které brání prosazení západního modelu. Je nutno přijmout jako fakt, že v minulosti to nebyl muž jako jednotlivec, ale muž, jako představitel rodiny, kdo zdědil půdu, a pak ji v patrilineární společnosti převedl na syna. Ženy

---

<sup>504</sup>Interview Martha Karua, Nairobi, 3.4. 2005



stále mají užívací práva k půdě, kterou na základě nových půdních dekretů vlastní muži, ale tato užívací práva jsou okleštěna ve srovnání se situací v minulosti, kdy půda byla komunálním vlastnictvím. Přijetím jen části principů západního práva došlo v keňské legislativě k dualitě, která ještě více posílila pravomoci mužů. Muži se stali bezvýhradnými vlastníky půdy a nyní s ní mohou nakládat, jak chtějí, aniž by museli konzultovat situaci s rodinou. Přes veškeré výše uvedené problémy si dovoluji navrhnout několik konkrétních doporučení, která mohou být směřována vůči keňské vládě, ale zahraničním dárcům. Těmi jsou buď mezinárodní nevládní či vládní organizace a bilaterální donoři. Jejich podpora Keni má nejčastěji formu „budget support“, neboli jde o podporu rozpočtu, a připravují se o možnost specifikovat oblasti, do kterých by měla jejich podpora směřovat.

## **PRÁVNÍ REFORMA**

Konkrétně je třeba se zaměřit na následující oblasti:

- Vlastnictví půdy i nemovitosti – uzákonit užívací práva žen, které na půdě dlouhodobě hospodaří, dále zajistit dostupnost alternativních forem bankovních záruk na nákup půdy a prodloužit lhůty splatnosti na půjčky poskytované ženám. Tyto oblasti se mohou stát i předmětem státní podpory. Zákonnou vyhláškou zajistit přítomnost ženských představitelů v institucích, které rozhodují o sporech v oblasti půdy. V případě půdních sporů by žena měla mít nárok na právní pomoc. Současně by měla získat možnost rozporovat usnesení tradičních soudů;
- Společné jmění manželů – zde se doporučuje ustanovit právní rámec, který vyžaduje souhlas obou partnerů při transakcích jako je prodej, pronájem, zástava, bankovní záruka. Současně je třeba uzákonit jasná pravidla pro spravedlivé rozdělení společného jmění manželů v případě rozluky nebo rozvodu a také zajistit právní ochranu ženina majetku po dobu trvání manželství, aby tento majetek nebyl prodán nebo aby s ním nebylo jakkoliv jinak nakládáno bez ženina souhlasu. Stát by měl současně podporovat spoluvlastnictví a registraci společného jmění manželů osvobozením od daní i registračních poplatků v případě registrace společného vlastnictví. Je třeba změnit příslušná ustanovení „Zákona o registraci půdy“ ve smyslu omezení pravomocí Ministerstva pro půdu, které má tendenci nepodporovat registraci společného jmění manželů a raději půdu registrovat jen na jediného vlastníka, kterým je v naprosté většině případů muž. Zároveň je třeba při stanovení společného jmění manželů kvantifikovat příspěvek ženy do tohoto jmění, čímž se rozumí ocenit její práci v domácnosti, porod a výchovu dětí, úklid i zemědělské práce tak, aby žena v případě rozvodu neodešla bez finanční či jiné kompenzace. Vzhledem k tomu, že řada manželství je stále registrována podle tradičního práva, je třeba uzákonit požadavek, aby všechna manželství byla registrována podle statutárního práva, a mohla se při rozvodu tímto statutárním právem řídit. Stát může motivovat páry k tomuto kroku například formou daňových úlev. Některé sňatky budou přesto registrovány jen podle tradičního práva, například ty polygamní, ale i v tomto případě by se měla zajistit ochrana práv manželky či manželky v případě společného jmění manželů. Konečně by měl být přijat „Zákon o manželství (Marriage Bill), o němž se mluví od doby keňské nezávislosti – tj. padesát let. Bez dalších průtahů by měl být přijat Zákon o společném jmění manželů (Matrimonial Property Bill), který by formulován již před sedmi lety; zákon zajišťuje partnerům stejná práva na společné jmění manželů během trvání manželství i po jeho ukončení.
- Dědictví – v ústavě i v příslušných zákonech povolit užití zvykového práva, jen v případě, pokud nebude v rozporu s mezinárodními právními závazky, k nimž se Keňa přihlásila. Současně je třeba provést reformu keňské legislativy s cílem zajistit rovnoprávné dědické nároky vdov a vdovců, které jsou dány mezinárodními smlouvami,

jež Keňa podepsala, včetně ICESCR. V rámci Dědictvého zákona by měla vláda zrušit ustanovení, která dovolují aplikovat diskriminační tradiční právo. Ženy žijící na venkově o svých právech týkajících se dědictví většinou vůbec nevědí, a tak by vláda měla vytvořit a plošně šířit informační program a případně přeložit Dědictvý zákon i do místních jazyků. Do procesu řádného a férového informování vdov by měli být zapojeni i úředníci či náčelníci, jejichž povinností obvykle je oznamovat úmrtí, zajišťovat majetek zesnulého a kontaktovat dědice. Tito úředníci by pak měli informovat všechny zainteresované strany o jejich právních nárocích daných Dědictvým zákonem. Pokud tak neučiní, měli by být sankcionováni. Pokud by i přesto došlo k nedobrovolnému vystěhování vdov, zákon by měl toto jednání potrestat přinejmenším pokutou. „Dědění vdov“ a jejich „rituální očištění“ by mělo být postaveno mimo zákon pachatelům uděleny daleko přísnější tresty.

- Polygamie – doporučuje se rozporovat u ústavního soudu Zákon o polygamii přijatý v březnu 2014, který mužům umožňuje si vzít další ženu bez souhlasu té předchozí. V návaznosti na výsledky rozporování tohoto zákona by se měly přijmout takové zákony a zákonná opatření, které by zmírňovaly negativní dopady polygamie; jako například rovnoměrné rozdělení vlastnických práv mezi všechny manželky. Opatření bude vyžadovat: písemný souhlas stávající i budoucí manželky, dohodu o rozdělení majetku, která rozděluje společné jmění rovnoměrným dílem mezi všechny existující i budoucí manželky v době trvání manželství i po jeho rozluce.
- Potrestání ženy nakažené virem HIV/AIDS – Zákon o sexuálních přestupcích (Sexual Offenses Act) a Zákon o prevenci a kontrole šíření viru HIV/AIDS (HIV and AIDS Prevention and Control Act), které trestají ty, kteří se dozvěděli o svém nakažení a nepřizpůsobili tomu chování, je potřeba rozšířit o právo na (bezplatnou) léčbu. V případě pouhého postihu nakažených nejsou lidé motivováni k testování. Je třeba zřídit síť podpůrných a azylových zařízení, ale hlavně pracovat s veřejností, aby své infikované příbuzné a přátele nezatracovala, neštítla se jich a naopak jim pomáhala snášet jejich nelehký úděl. Keňská vláda by měla rozšířit zdravotní péči tak, aby v prvním kole měly k bezplatné péči přístup ty ženy nakažené virem HIV, které jsou těhotné. Jejich včasným léčením lze až o 30 % snížit pravděpodobnost přenosu viru HIV na dítě. Následným a obtížně řešitelným problémem při přenosu viru z matky na dítě je chudoba. Kojením (a jinou možností výživy svého dítěte africká žena prakticky nemá) se na dítě z nakažené ženy vir přenáší. Umělá výživa je ve většině afrických zemí dokonce dražší než v Evropě – takže pro většinu HIV pozitivních žen nedostupná. Ve venkovských oblastech, kde síť zdravotnických zařízení není hustá, je třeba zvýšit počet zdravotnických zařízení a ošetřoven, které budou odborně i logisticky připraveny na pacienty s HIV/AIDS. Vláda by současně měla přijmout odpovídající legislativu, aby zamezila provádění těch tradičních zvyklostí a rituálů, které napomáhají šíření HIV/AIDS (dědění vdov a jejich rituální očišťování, obřízka). Zároveň by měly být stanoveny přísné tresty pro pachatele domácího násilí, kam patří i znásilnění partnerem, s cílem podpořit ženská práva na odmítnutí nechráněného sexu v případě infikování partnera.

## EKONOMIKA

V předkládané práci se snažím analyzovat současnou situaci, kdy jsou ženě odepírána její základní ekonomická a sociální práva a je ve všem závislá na muži. K řešení této otázky je třeba přistupovat systémově, aby se politiky v jednotlivých oblastech společnosti doplňovaly tak, aby systém představoval jednotnou a měl logickou strukturu.

Keňská vláda například podnikla chválné kroky k tomu, aby vymýtila obchodování s ženami, ale nepřijala dostatečná opatření, aby ochránila keňské ženy před ekonomickými okolnostmi, které je nutí k nechráněnému sexu.

Na příkladu ženských svépomocných spolků bylo dostatečně zdokumentováno, že tam, na co stát nebo mezinárodní společenství nestačí, nastupují ženy samy. Neplacená práce žen funguje jako nárazník hospodářské krize. Ženy v Africe proto zakládají sesterské spolky, malá družstva, kde se snaží semknout a společně čelit globálním problémům. Každý měsíc přispějí něco navíc do společného fondu s tím, že jednou fond pomůže s rozjezdem podnikání té sestře, jindy zase jiné. Ženy se naučily spoléhat jen samy na sebe. Čím více státy po restrukturalizaci rezignují na sociální péči, tím více úkolů přejímají v občansko-společenské rovině jako neplacenou práci především ženy. Podpora těchto svépomocných spolků se proto jeví jako jeden z neúčinnějších nástrojů, jak mohou dárci přispět ke zlepšení ekonomického postavení žen.

Tradice je dále jednou z brzd individuální ekonomické kariéry, protože je pro úspěšného jedince jen velmi obtížné akumulovat kapitál pro řádné rozběhnutí svého podnikání. Tento jedinec se cítí natolik povinován podporovat svou rozšířenou rodinu, že nemůže sám zbohatnout. V závěru tak „všichni mají všechno, a nikdo nemá nic“. Jedinec oplývající obchodními resp. podnikatelskými schopnostmi tak přispívá na armádu méně snaživých a jeho podnikavý talent není schopen vyniknout. Stát by měl zahájit programy půjček či výhodného spoření, aby pomohl jednotlivcům rozběhnout a udržet jejich podnikání. Tyto půjčky by měly být směřovány především na ženy, které by měly možnost podnikat ve firmě registrované na své jméno a s vlastním bankovním účtem. Ženy v ve světě byznysu - zvláště drobné začínající podnikatelky bude třeba neustále proškolovat a to ve všech oblastech souvisejících s podnikáním i v těch, které se evropskému pohledu mohou zdát samozřejmostí.

## **VZDĚLÁNÍ**

Co se týče oblasti vzdělání, bylo doloženo, že keňská vláda se snaží dělat kroky k poskytování vzdělání co největšímu počtu mladých dívek. V některých oblastech je keňským dívkám vzdělání odíráno, jelikož u těchto komunit je vzdělání žen považováno za výzvu mužské hegemonii, výzvu, které se snaží jejich rodiče či stařešinové zabránit. Právě v těchto oblastech je třeba nabízet nejen zahraniční stipendia, ale možnosti tzv. vocational training, tedy učňovského vzdělání vedoucího k praktickým zkušenostem, jež mohou mladé dívky pomoci se postavit na vlastní nohy a uniknout obvyklému scénáři: „Závislost na rodičích je vystřídaná závislostí na manželovi.“

## **POLITIKA**

Ovšem i ženy samotné by měly aktivně usilovat o zvýšení svých dovedností i své kvalifikace jako přípravu na možnou politickou kariéru. V tomto kontextu lze doporučit speciální školící programy pro ženy zaměřené na to, jak pracovat s tiskem, jak získat potřebné znalosti o dění na místní, národní i mezinárodní úrovni.

Ženy pro svou emancipaci musí začít vyjednávat o přerozdělení domácích povinností tak, aby především mladé ženy měly možnost se účastnit politického života, podobně jako mladí muži. Politickým stranám lze doporučit, aby se otevřely ženské účasti.

V rámci osvěty by měly být ostře odsouzeny všechny formy násilí proti ženám, a zvláště násilí, jenž je zacíleno na ženy v průběhu politických kampaní. Politická světa by měla začínat již ve školním věku, tzn. v době, kdy mladí lidé přijímají informace, jež ovlivňují jejich životní postoje.

Konkrétněji by aktivity zaměřené na větší zapojení žen do politiky měly obsahovat aktivity následujícího typu:

- další feministické studie a analýzy zaměřené na zapojení a vstup žen do politiky
- posílení přístupu žen k politické moci prostřednictvím vzdělávání voličů
- posílení kapacit ženských kandidátů a monitoring voleb
- občanská výchova, lobování a obhajoba ženské účasti
- vzdělávání žen v otázce jejich právních nároků a využití možnosti rozporovat diskriminaci a nerovnoprávné zacházení
- budování koalice a spolupráce mezi existujícími ženskými hnutími
- větší zapojení žen do politických stran
- získání médií na svou stranu, například v otázce zpravodajství o násilí proti ženám
- přizpůsobení národního rozpočtu potřebám žen
- lobování použitím neformálních strategií

## ALTERNATIVNÍ STRATEGIE

Právě poslední bod – neformální strategie – se jeví v Keni klíčovým postupem. V doktorské práci až příliš často zmiňují alternativní cesty, kterými se ženy vydávají, aby získaly, co jim po právu náleží – tj. majetek, status, moc a sociální zajištění. Bylo doloženo, že tyto alternativní cesty zahrnují nejen například uzavírání ženských sňatků, zakládání svépomocných spolků, ale i třeba využití magie. Další nadějí na změnu jsou „grass-roots“; celonárodní hnutí, snahy nevládních i církevních organizací, které krůček po krůčku vedou zákopovou válku. Tyto iniciativy existují, nebojí se šířit své názory a získávají stále více příznivců.

Již bylo zmíněno, že kvůli omezenému přístupu žen k půdě, půjčkám, vzdělání a formálnímu zaměstnání se keňské ženy ve velké míře zapojily do neformálního sektoru, který začal v Keni získávat stále více na důležitosti, až se neformální sektor stal nejdůležitějším aspektem současného ekonomického života v Keni a mělo by být v co největší míře podporováno.

## POSÍLENÍ POTENCIÁLU ŽEN

Hlavní změna musí proběhnout u žen samotných. Představitelky takzvaného „černého feminismu“ či „feminismu žen třetího světa“ kritizují, že ženy jsou brány jako objekt nerovnoprávnosti vztahovaný k institucím, tradicím či náboženství. Existují ale oprávněné obavy, že ženy samy sebe staví do pozice objektu, že příliš pasivně přijímají daný stav a neprotestují proti tomu, když se stanou obětí. Tradiční pracovitost, houževnatost a vytrvalost keňských žen, která jim pomáhala po staletí snášet jejich úděl, by měly být využity k aktivnímu uchopení jejich nové role v ekonomickém a politickém životě Keni. Řečeno slovy Friedanové, podstatu problému dnešních žen je třeba hledat v otázce osobní identity – v zabrzděném vývoji a ve strachu z dospělosti, které má na svědomí dosud přetrvávající ženský mýtus. Zatímco viktoriánská kultura ženě znemožňovala chápat a náležitě uspokojovat její základní sexuální potřeby, kultura současné doby zase ženě zakazuje chápat a uspokojovat potřeby duchovního růstu a naplnění, které předpokládají využití všech jejích vlastností a schopností a nesouvisejí s ženskou rolí sexuální. I když jsou ženy od útlého věku vedeny k tomu, aby přistupovaly k životu s určitými očekáváními, která jim brání dospět a dojít opravdového naplnění, a tak většinou ustrnou ve vývoji.<sup>505</sup> K dalšímu posílení vnitřního potenciálu žen lze využít mentorek

---

<sup>505</sup> FRIEDANOVÁ, BETTY. *Feminine Mystique*, s. 35

- žen, které to již dokázaly a jsou schopny se o své zkušenosti podělit s ostatními. Tyto mentorky mohou vyplnit mezeru v podobě absence moudré, laskavé a emotivní výuky. Tento typ výuky, která byla v minulosti doménou starých žen, v současné společnosti zoufale chybí. Ženy, které aspirují na politické funkce, by se neměly zdráhat si říci o radu v potřebných oblastech, jako je upevnění pozice v politických strukturách, získávání zdrojů, práce s médii. Také síťování tzn. spolupráce s ostatními organizacemi je nanejvýš žádoucí.

Já osobně jsem k tématu nejprve přistupovala z hlediska ženy, která pasivně plní svou společenskou roli. Předpokládala jsem u ní, že stojí jednou nohou v tradičním světě a druhou nohou v moderní době, a je nucena pasivně přijímat nevýhody plynoucí z tohoto postavení. Zatímco její příslušnost k tradičnímu světu byla v minulosti vázána na určité sociální výhody a žena byla za svou poslušnost tradicím odměněna sociálními jistotami, v současné době tomu tak není. Žena si musí sama poradit s nástrahami ekonomického světa, ale ne jako pasivní jedinec, nýbrž jako vyzrálá osobnost, která postupně prověřuje a zkouší i ty omezené možnosti, které jí zbyly.

Rozšířená rodina, která ve sféře ekonomické působí jako element parazitující na ekonomicky úspěšných, se však ve sféře sociální a emotivní může stát pro ženu velkou oporou. V Africe je koncept rozšířených rodin původcem mnoha konfliktů, ale rozšířená rodina je zatím nejlepší rodinný model, umožňující přežití komunity. Na jednu stranu jsou známy negativní aspekty rozšířených rodin, ale na druhou stranu musíme uznat a ocenit jejich výhody. Tyto výhody přispěly k tomu, že se rozšířené rodiny pružně přizpůsobily dobám kolonialismu, revolučnímu boji i ekonomickým potížím nových států.

Ženy samotné někdy svým chováním nepřiměřeně reagují na změněné podmínky a tím jen přispívají k utužování genderových stereotypů. Egalitářský systém je již v Africe nepraktický, protože řada aktivit probíhá na individuální bázi. Vzdělávací příležitosti přiblížily ženy mužům a děti rodičům. Pracovní příležitosti umožnily ženám mít vlastní příjem. Navzdory těmto skutečnostem muži zaostávají v tom, aby udělili ženám odpovídající rozhodovací pravomoci. Hodně vzdělaných žen se nicméně chová submisivně před svými manželi v přítomnosti ostatních, a to nejen proto, aby zdůraznily jeho postavení, ale proto, že muž takové chování vyžaduje. Ženy, které jsou „rovnoprávné“ s muži mimo domov, nejsou osvobozeny od tradičních domácích prací, jsou přetíženy, protože se snaží udržovat jak prestižní pracovní pozici, tak vést domácnost.

Ženy by t měly aktivněji ovlivňovat veřejné mínění, aby ho získaly na svou stranu. I kdyby byly přijaty zákony měnící právo na dědictví nebo vlastnictví, veřejné mínění je nastaveno proti těmto změnám a nedovoluje mužům, aby z žen udělaly rovnoprávné vlastníky půdy, nemovitostí nebo firem.

Žena jako dávkyně života by měla mít právo prosadit svůj názor v otázce počtu dětí, i když je to velice citlivé téma. V Keni jsou peníze, pojištění nebo další systémy sociálního zabezpečení stále ještě v plenkách, a proto je těžké přesvědčit rodiny, aby měly málo dětí. Svou roli hraje chudoba. Tam, kde jsou lidé chudí a mají jen malou naději na zlepšení své situace, může být mnoho dětí považováno za formu sociálního zabezpečení. Kromě toho bývají děti již v raném věku využívány jako pracovní síly.

Varující je, jak snadno ženy končí nejenom jako vydržované milenky ve *small house*, ale i jako prostitutky. Jednou z příčin jejich objevení se řady žen v prostituční scéně je špatný právní systém. Změnu může přinést jen politická vůle k přijetí právní reformy, jež by eliminovala zavedené socio-kulturní normy, které utiskují ženy a ponechávají je zcela bezbranné vůči infikování virem HIV/AIDS. Jádrem problému jsou opět nedostatečné ekonomické příležitosti, které prostitutkám neumožňují opustit svou rizikovou práci a uživit sebe i své děti jiným způsobem. Jednou z příčin migrace žen z venkova do měst je již na počátku úmysl věnovat se prostituci, aniž by předtím aktivně prozkoumaly jiné možnosti.

## OBČANSKÁ VÝCHOVA

Ukazuje se, že navzdory některým dobrým zákonům z poslední doby, jako je například Zákon o sexuálních deliktech z roku 2006 nebo zákon z roku 2011 zakazující ženskou obřízku (Anti-Female Genital Mutilation Act) nepřispěly k potlačení zpátečnických kulturních praktik.

Zákony tedy nejsou vše, je nutno ve vzdělávacím systému prosadit občanskou výchovu, jež by pomohla změnit hluboce zakořeněné patriarchální hodnoty, které normalizují nerovnoprávnost a podřívají či snižují účinnost jakéhokoliv legislativního procesu.

Je proto třeba neustále rozporovat tradiční kulturní hodnoty a normy, jež oslabují ženy usilující o vůdcovskou pozici a jež podřívají demokratický rozvoj společnosti. Také volební prostředí musí být harmonizováno tak, aby se změnily kulturní předsudky zaměřené vůči ženám-politickým. Ty se často nemohou účastnit politického života z důvodu nerovnoměrného rozdělení domácích povinností, absenci rozhodovacích práv a rolí ve vlastní domácnosti. Občanskou výchovu je třeba přesměrovat i tak, aby byly dosaženy změny v politické kultuře a odstraněna například praxe „kupování si voličů“ prostřednictvím úplatků.

Je rovněž třeba prozkoumat možnost reformy formálních politických institucí, včetně mužské kultury převládající v parlamentních institucích. Ženám musí být také umožněno, aby byly zbaveny „morální zátěže“, kdy reprezentují nejenom svůj volební okrsek, ale v podstatě všechny ženy i děti. Ženy musí být taktéž zbaveny „morální odpovědnosti“ za to, že to jsou ony, kdo přichází s novými ustanoveními rodinného práva a jejich mužští kolegové v parlamentu by s nimi měli sdílet odpovědnost za tyto zákony.

## PODPORA ŽEN JE VÝCHODISKEM Z CHUDOBY

Většina domácností vedených ženami žije pod hranicí chudoby a ženy tvoří většinu chudých lidí v Keni. Systematickým potíráním jejich práv tak keňský stát sám sebe uvrhuje do stále hlubší chudoby. Přitom je dokázáno, že pokud se žena dostane k finančním prostředkům nebo získá kontrolu nad půdou, vede tento fakt automaticky ke zvýšení takových výdajů na děti, jako je jejich vzdělání nebo zdraví, z čehož následně těží celá společnost.

Keňa prochází v současné době transformací, která ženám nabízí unikátní příležitost, (jak ideologickou, tak praktickou) aby feministické perspektivy byly zohledněny v restrukturalizaci vládních institucí. Platforma jako *National Women's Charter* – Ženská národní charta – může být podobně jako v Jihoafrické republice využita k prosazení ústavy, která je příznivěji nakloněna ženským otázkám, nebo při vyjednávání s politickými stranami, aby dobrovolně upřednostnily ženy.

## DALŠÍ TÉMATA

Problematika žen tak otevírá další spektrum nesmírně zajímavých témat, která by se mohla stát předmětem dalšího výzkumu. Jedním z nich je společenský postoj k antikoncepčním prostředkům, které jsou stále kvůli tradicím odmítány. Odmítnutí antikoncepce vede k vyčerpání žen opakovanými porody, více dětí v jedné rodině omezuje jejich šance na vzdělání. Zajímavým tématem pro další výzkum by byl podrobnější pohled na život žen ve městech, včetně jejich zapojení do prostituce. Fenomén kikujských matrifokálních domácností se taktéž nabízí jako přínosné téma, stejně jako příklon žen k náboženství v reakci na fragmentaci domácího a společenského života.

Uvedená témata představují syntézu snah a vytyčovaných cílů keňských ženských organizací, zejména FIDA-K. Většinu z těchto myšlenek formulují s drobnými obměnami na základě

vlastních poznatků, tyto poznatky jsou podrobně vyjádřeny v jednotlivých kapitolách této práce a pokládám je za svůj příspěvek k této diskusi.

Na úplný závěr zmiňuji vizi ideálního světa podle Masajky Esther Olego: neomezený přístup k vodě, která bude k dispozici jak kravám, tak lidem. Mít dostatek prostředků, aby všechny děti mohly být poslány do školy. Její muž již zemřel, a pokud zemře i ona, vzdělání bude zárukou, že se děti o sebe dokáží také nějak postarat. Esther nežehrá na nelehký úděl coby masajská žena, kdyby se mohla znovu narodit, tak by se chtěla narodit jako žena, protože právě žena je schopna všechno zvládnout, a to je na životě to nejlepší.<sup>506</sup> Slova Esther jsou nadějí pro celou Keňu – i ženy vychované v přísně tradičních společnostech jsou připraveny usilovat o moderní vymoženosti, které jim sice byly upřeny, ale jejich dcerám se to již stát nemusí. A jejich dcery se tak mohou stát sebevědomými, plnoprávními a svá práva prosazujícími občankami, které potřebuje nejen Keňa, ale i celá Afrika.

---

<sup>506</sup> Rozhovor Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004

# BIBLIOGRAFIE

## Prameny

FIDA-KENYA. INTERNATIONAL WOMEN'S HUMAN RIGHTS CLINIC, GEORGETOWN UNIVERSITY LAW CENTER. *Kenyan Laws and Harmful Customs Curtail Women's Equal Enjoyment of ICESCR Rights. A Supplementary Submission to the Kenyan Government's Initial Report under the ICESCR*. Washington: 2008

FIDA-KENYA: *Beyond the door*. The challenge Ahead. Fida Kenya Annual Report, 2001, Nairobi

INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES, DEVELOPMENT PAPER NO. 523, Nairobi, 2003

KENYA BROADCASTING CORPORATION. Rozhovor s Martha Karua. 18.5. 2005

UNICEF. *Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change*. New York: 2013

WHO. *Eliminating Female Genital Mutilation. An Interagency Statement*. Ženeva: 2008

„Jukumu kwa Maendeleo Self Help Group“, Project Proposal, Kajiado District

MINISTRY FOR ECONOMIC PLANNING AND DEVELOPMENT, THE INSTITUTE OF AFRICAN STUDIES. *District socio-cultural profiles report- Samburu district*. Nairobi, 1983

ZAHGRBELSKY, LAURA. NUCCI DOMENICO., *Overview of land issues in Kenya*. Nairobi: Italian Embassy, 2003



## **Rozhovory**

### **Etnická skupina Kamba**

Makanga Ndugu, Machakos, 20.9. 2003  
Syovina Telesia Makau, Machakos, 20.9. 2003  
Kasia Maweu, Machakos, 27.9. 2003  
Ngwazi, Kitui. 20.9. 2003  
Anastacia Kithome, Kitui, 20.9. 2003  
Helena Lewa, Machakos, 27.9. 2003  
Mbatha, Machakos, 11.10.2003  
Sera Waiga, Ikanga, 11.10.2003

### **Etnická skupina Kikuju**

Mary Wanjiru, Kiambu, 11.1. 2003  
Rose Ngendo Wa Kuria, Ndumberi, 11.1. 2003  
Janet Njeri, Iambu, 18.1. 2003  
Rebeka Wanjira Kimani, Muranga, 22.2. 2003  
Wambui Ndichu, Kigumo, 22.2. 2003  
Miriam Kariuki, Athi River, 1.3. 2003  
Janet Njau, Nairobi, 3.3.2003  
Njeri Kanyi, Nairobi, 10.3. 2003

### **Etnická skupina Luo /Luhya**

Jeff Shigoli, Kakamega, 29.3. 2003  
Miriam Maragoli, Kakamega, 29.3. 2003  
James Ochieng, Ahero, 26.4. 2003  
Jane Auma, Kisumu, 26.4. 2003  
Margaret Adiwuor, Mandiany Division – Bondo, 27.4. 2003  
Abigael Adhiambo, Homa Bay, 7.6. 2003  
Gladys Atieno, Sondu, 7.6. 2003  
Lilian Achieng, Kaloleni – Nairobi, 18.3. 2005  
George Opiyo, Nairobi, 18.3. 2005, 19.3. 2005, 14.4. 2005

### **Etnická skupina Samburu**

Narrapu, Nachami, 5.5. 2003  
Letibenet Lenanyokie, Nachami, 5.5. 2003  
Dermeras, Lolparuai, 20.11. 2004  
Nenderua Naserian, Supalek, 21.11. 2004  
Nosokoni, Nakwamuru, 21.2. 2004  
Erupe Lenseyian, Lolgerded, 22.2. 2004  
Susan Lesarkapo, Lolgerded, 22.2. 2004

### **Etnická skupina Masaj**

Simantoi Nkaati, Narasha, 13.12. 2003

Neeyio Kasairo, Narasha, 13.12.2003  
Esther Olego, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004  
Kina, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004  
Mateu, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004  
Sarah Simongor, Kisaju, Kajiado District, 17.4. 2004  
Jane Keronga, Kisaju, Kajiado District, 22.1. 2005  
Emily Moinket, Kisaju, Kajiado District, 22.1. 2005  
Rose Nkiminis, Ngatataik, 18.12. 2004  
Agnes Saitoni, Kajiado, 18.12. 2004  
Nantito Kipeen, Kajiado, 19.12.2004  
Lemasola, Narasha - Hell's Gate, 1.5. 2005  
Lashaine, Longonot, 1.5. 2005

### **Představitelky ženských organizací**

Martha Karua, FIDA-K, Nairobi, 13.1. 2005, 17.1. 2005, 3.4. 2005, 18.4. 2005  
Agnes Pareyio, Tasaru girls rescue center , Narok, 5.12. 2005  
Phoebe Asiyo, FIDA-K, Nairobi, 12.2. 2005  
Joyce Majiwa, FIDA-K, Nairobi, 5.3. 2005  
Joyce Aluoch, FIDA-K, Nairobi, 26.3.2005  
Jane Kiragu, FIDA- K, Nairobi, 16.5. 2005  
Regina Kartega, FIDA-K, Nairobi, 17.5.2005  
Ruth Kyatha, Taveta, 19.3. 2005

### **Literatura**

ALLEN, J.W.T., *Tendi. Six examples of a Swahili classical verse form*. New York: African Publishing Corporation, 1971.

AMADU, SESAY. ADETANWA, ODEBIYI. (eds) *Nigerian women in society and development*. Ibadan : Dokun Pub. House, 1998.

AHLBERG, MAINA. BETH. *Women, Sexuality and Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*. Montreux: Gordon and Breach Science Pub, 1991.

AYOT, OKELLO. HENRY. *Historical texts of the Lake Region of East Africa*. Nairobi: Keny Literature Bureau, 1977.

APPIAH, KWAME ANTHONY. „Race, culture, identity: Misunderstood connections.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 9 – 19.

AYISI, ERIC. *An introduction to the study of African Culture*. 2. vyd. Nairobi: East African Educational Publishers, 1992.

BARNABAS, KASIGWA. *An Anthology of East African Plays. The Illusions*, Nairobi: Longman Kenya Ltd.

- BARRA, G. *1000 Kikuyu Proverbs*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1998.
- BARŠA, PAVEL. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Slon, 2002.
- BADINTEROVÁ, ELISABETH. *Tudy cesta nevede. Slabé ženy, nebezpeční muži a jiné omyly radikálního feminismu*. Praha: Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství Karolinum, 2004.
- BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1966.
- BERANOVÁ, ZUZANA. *Všechny vůně Afriky*. Brno: Jota, 2013.
- BERGER, IRIS. Rebels or Status Seekers? Women as Spirit Medium in East Africa. In:
- BERNTSEN, JOHN. LAWRENCE. *Maasai and Iloikop: Ritual experts and their followers*. University of Wisconsin, 1977.
- BIAKOLO, EMEVWO. „Categories of cross-cultural cognition and the African Condition.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 9 – 19.
- BREWER, ROSE.M. Theorizing race, class and gender. The new scholarship of black feminist intellectuals and black women's labor. In: JAMES, STANLIE, BUSIA, ABENA. P.A.(eds.) *Theorizing Black-feminisms. The visionary pragmatism of black women*. London: Routledge, 1994, s. 14
- BUJO, BÉNÉZET. „*The Ethical Dimensions of Community. The African Model and the Dialogue between North and South*.” Nairobi: St Paul Communications/Daughters of St Paul, 1998.
- CATTELL, MARIA. *Old age among the Samia People of Busia District, Western Province, Kenya*. Nairobi: Institute of African Studies, 1985
- CHEGE, JANE., ASKEW.JAN., LIKU JENNIFER. *An Assessment of the Alternative Rites Approach for Encouraging Abandonment of Female Genital Mutilation in Kenya*. Nairobi: USAID, 2001.
- CHEGE, FATUMA., SIFUNA, DANIEL. *Girls' and Women's Education in Kenya. Gender Perspectives and Trends*. Nairobi: UNICEF, 2006
- CHESAINA, C. *Oral Literature of the Kalenjin*. Nairobi: East African Educational Publishers, 1994.
- COETZEE, PIETER. „Morality in African Thought.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 273 - 286.
- DEACON, MOYA. „The status of Father Tempels and ethnophilosophy in the discourse of African Philosophy.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 97 – 111.
- DOBERT, MARGARITA., SHIELDS. NWANGANGA. Africa's Women: Security in Challenge and Change. In: *Africa Report*, July – August 1972, s. 14 – 20

DOLAN, CATHERINE. *Contested Terrain: Gender, Labor and Religious Dynamics in Horticultural Exporting, Meru district, Kenya*. Studijní materiál. Nairobi: Institute for Development Studies, University of Nairobi, 1995

DUBEL, IRENE. *Women and Colonization: Ideology and Education. The case of the Kikuyu*. Seminární práce. Institute of Social Studies. The Hague. 1981

ELIADE, MIRCEA. *Posvátné a profánní*. Praha: Křesťanská akademie, 1994

FINE, JOHANNA. *At risk. Rights and Violations of HIV Positive Women in Kenyan Health Facilities*. New York: Center for Reproductive Rights a Federation of Women Lawyers – Kenya, 2008

FRIEDANOVÁ, BETTY. *Feminine Mystique*. Praha: Pragma, 2002

GEISLER, WENZEL. *Learning to Heal: Women, children and medicines among the Luo of Western Kenya*. Magisterská práce. Social Anthropology, Cambridge, 1999.

GORDON, DAVID. *Women of Algeria. An essay on change*. Cambridge: Harvard university Press, 1972.

GORHAM, ALEX. *Education and Development in Kenya Masailand 1920 – 1960*. Nairobi: Institute for Development Studies, University of Nairobi, 1979

GUGLER, JOSEF. *The Second Sex in Town*. In: Canadian Journal of African Studies, VI., 1972, s. 289 - 301

HAFKIN, NANCY., BAY, EDNA., Introduction. In: HAFKIN, NANCY., BAY, EDNA (eds). *Women in Africa. Studies in Social and Economic Change*. Stanford: Stanford University Press, 1976, s. 1 - 17

HAUGE, HANS-EGIL. *Luo Religion and Folklore*. Oslo: Scandinavian University Books, 1974

HAUSEROVÁ, EVA. *Na koštěti se dá i lítat aneb Nemožné ženy dokážou možné*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1995

HAVELKOVÁ, HANA. Affidamento. In: CHŘIBKOVÁ, MARIE., CHUCHMA, JOSEF, KLIMENTOVÁ, E. (eds.) Affidamento. In: *Feminismus devadesátých let českýma očima*. Praha: Marie Chřibková, nakladatelství a vydavatelství, 1999, s. 49 - 55

HEROLDOVÁ – ŠTOVÍČKOVÁ, VĚRA., HEROLD, ERICH. *Africké lásky, africká manželství: v životě a v zrcadle afrického umění*. Praha: Brána, 2011

HOSKEN, FRAN. *Stop Female Genital Mutilation. Women Speak, Facts and Actions*. Lexington: Women's International Network News, 1995

HOLLIS, A.C. , *The Nandi*. Oxford : The Clarendon Press, 1909

HUNTINGFORD, G.W.B. *The Eastern Tribes of the Bantu Kavirondo*. Nairobi: C.M.S., 1944

IMBUGA, FRANCIS. *Aminata*. Nairobi: East African Educational Publishers. 1988.

ILIFFE, JOHN. *Afrika a Afričané. Dějiny kontinentu*. Praha: Vyšehrad, 2001.

IRELE, ABIOLA. „Francophone African Philosophy.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 35 - 51

IRELE, ABIOLA. „Négritude: Literature and ideology.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 35 - 51

ISOLIO, MABEL., OSUR. GORETTY. *Protection Against Female Genital Mutilation: A Review of the Implementation of the Children's Act. Lessons from Samburu and Garissa Districts*. Nairobi: Federation of Women Lawyers Kenya (FIDA Kenya), 2009.

JACOBS, ALAN. *The Pastoral Masai of Kenya. A Report of Anthropological Field Research*. London: Ministry of Overseas Development, 1976.

KAGAME, ALEXIS. „The Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Bantu Thought“. In : *Cultures and Time*. Paříž: The Unesco Press, 1976.

KANOGO, TABITHA. *Squatters & the Roots of Mau Mau*. 1905 – 63. Nairobi: East African Educational Publisher Nairobi, 1987.

KAPHAGAWANI, DIDIER., MALHERBE. JEANETTE. „Morality in African Thought.” In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 219 - 229

KAYONGO-MALE, DIANE., ONYANGO, PHILISTA. *The sociology of the African family*. 3. vyd. New York: Longman, 1991.

KAMAU, NYOKABI. *Women and political leadership in Kenya. Ten case studies*. Nairobi: Heinrich Böll Stiftung, 2010

KENNETH, W. HARROW. (Ed) *Faces of Islam in African Literature*. Heinemann, 1991

KENYATTA, JOMO. *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Seker and Wartburg, 1953.

KHAMIS, SAID.A.M., TOPAN.FAROUK. „The female body in swahili poetry: Selections from Liyongo, Mwana Kuponi Biti Sham and Shaaban Robert“. In: K. WINKELMANN, IBRISZIMOW. D (eds.): *Zwischen Bantu und Burkina. Festschrift für Gudrun Mieke zum 65 Geburtstag*. Kolín nad Rýnem : Köppe, 2006, s. 125 – 138

KIPURY, NAOMI. *Some aspects of Material Culture of the Maasai*. Nairobi: Institute of African Studies, 1979.

KIPURY, NAOMI. *Oral Literature of the Maasai*. Nairobi: East African Educational Publishers, 1996.

KLEIN, NAOMI. *Bez loga*. Praha: Argo, 2005.

KYATHA, Ruth. *Female Circumcision as a Violation of Children's Rights*. Nairobi, 1992. Seminární práce. University of Nairobi. Vedoucí práce M. Conley.

LIYONG, LO TABAN (ed.) *Popular Culture of East Africa*. Nairobi: Longman Kenya Ltd, 1986.

MATSUZONO, MAKIO. Adjacent Generations and Respect Attitudes among the Gusii. In: NAGASHIMA, NOBUHIRO. (ed) *Themes in Socio-Cultural Ideas and Behavior among the Six Ethnic Groups of Kenya*, Tokyo: Hltotsubashi, 1981, s. 69-87.

MALO, SHADRACK. *Luo Customs and Practices*, Nairobi: Sciencetech Network, 2003.

MASOLO, D.A. *African Philosophy in Search of Identity*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd, 1995

MBITI, JOHN. *Introduction to African Religion*. 2. vyd. Nairobi: East African Educational Publishers, 2000

MBITI, JOHN. *African religions and philosophy*. Nairobi: East African Educational Publishers, 1999.

MBOTE KAMERI, PATRICIA., MUBUBU, KAMAU. *Gender Based Violence in Kenya*. Nairobi: FIDA, 2006.

MIRUKA, OKUMBA. *Oral Literature of the Luo*. Nairobi: East African Educational Publishers, 2001

MOHANTY, CHANDRA. TALPADY. Cartographies of Struggle. In: MOHANTY, CHANDRA. TALPADY., RUSSO, ANN., TORRES, LOURDES. (eds) *Third World Women and Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, s. 3-7

MOHANTY, CHANDRA. TALPADY. Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Western Discourses. In: MOHANTY, CHANDRA. TALPADY., RUSSO, ANN., TORRES, LOURDES. (eds) *Third World Women and Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, s. 56 - 63

MOORE, HENRIETTA L. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press, 1991.

MUNDAY, ELIZABETH. *Birth and Death and in Between: Children in Wanga Society*. Nairobi: Institute of African Studies, University of Nairobi, 1981.

NOVÁKOVÁ, ALENA. *Africká filozofie mezi lékaři a filozofy*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2001.

NYAGA, DANIEL. *Customs and Traditions of the Meru*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd, 1971.

NZOMO, MARIA. *Representational Politics in Kenya: The Gender Quota and Beyond*. Nairobi: African Research and Resource Forum, 2012.

OBBO, CHRISTINE. *African Women. Their Struggle for Economic Independence*. London: Zed Press, 1982.

ODAK, OSAGA. *Perspectives in African Ethnology*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 1997.

ODERA, ORUKA „Ideology and culture: The African Experience”. In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 58 - 63

ODERA, ORUKA „Four trends in current African philosophy”. In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 120 – 124

OMINDE, SIMEON. *The Luo girl. From infancy to marriage*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1987

RHOADES, JOHN. *Linguistic diversity and language belief in Kenya: The special position of Swahili*. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1977.

P'BITEK, OKOT. *Religion of the Central Luo*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1978.

PARKER, ENGLISH. KIBUJJO, M. KALUMBA. *African Philosophy: A Classical Approach*. Prentice Hall College Div., 1995.

PARKIN, DAVID. *The Cultural Definition of Political Response. Lineal Destiny Among the Luo*. London: Academic Press, 1978

POPKIN, RICHARD. STROLL, AVRUM. „*Filozofie pro každého*.” Praha: Ivo Železný, 2005.

SHORTER, AYLWARD. *African Culture, An Overview*. 2. vyd. Nairobi: St Paul Communications/Daughters of St Paul, 2001.

SPENCER, PAUL. *The Maasai of Matapato. A Study of Rituals of Rebellion*. Londýn: Manchester University Press, 1988

SPERLING, LOUISE. *The labor organization of Samburu pastoralism*. Montreal, 1987. Doktorská práce. Department of Anthropology. McGill University.

STANLIE, JAMES. Mothering. A possible black feminist link to social transformation? In: STANLIE, JAMES., BUSIA, ABENA. P.A.(eds.) *Theorizing Black-feminisms. The visionary pragmatism of black women*. London: Routledge, 1994, s. 48

RAMOSE, MOGOBE. „The struggle for reason in Africa”. In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 1 – 8

RETTOVÁ, ALENA. *Africká filosofie*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2001

RETTOVÁ, ALENA. *Afrophone Philosophies: Reality and Challenge*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2007

ROSNY DE ERIC. *Vládcové noci*. Praha: Argo, 2002.

RUEL, Malcolm. *The Social Organization of the Kuria*. Terénní práce. Nairobi: Institute of African Studies, University of Nairobi, 1959.

SOGOLO, GODWIN. „The concept of cause in African thought”. In: COETZE, P.H., A.P.J., ROUX (eds.): *Philosophy from Africa*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 192 – 199

SOMMEROVÁ, OLGA. Konec patriarchátu v Čechách? In: *Feminismus devadesátých let českýma očima*. Praha: Marie Chřibková, nakladatelství a vydavatelství, 1999, s.180

STANLIE, M., JAMES, BUSIA. P.A. ABENA. (eds) *Theorizing Black-feminisms. The visionary pragmatism of black women*. London: Routledge, 1994.

TEMPELS, PLACIDE. *Bantu philosophy*. Paříž: Présence Africaine, 1969

UCHE, ONEYEBADI. *How to be an African lady*. Nairobi: East African Educational Publisher Ltd., 1998

VAN GENNEP, ARNOLD. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996

WAGNER, GÜNTER. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*. London: Oxford University Press, 1956.

WALKER, CHERRYL. (ed.) *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont: David Philips Publisher, 1990.

WANGARI, MUTA. MAATHAI. *Unbowed*. Logan: Perfection Learning, 2007

WANJOHI, JOSEPH. GERALD. *The wisdom and philosophy of African Proverbs. The Gikuyu World-View*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 1997.

WICHTERLICH, CHRISTINA. *Globalizovaná žena*. Praha: proFem, 2000.

WIREDU, KWASI. African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan. In: PARKER, ENGLISH. KIBUJJO, M. KALUMBA. *African Philosophy: A Classical Approach*. Prentice Hall College Div, 1995, s. 101 - 102



WEISNER, THOMAS. „Cultural and Universal Aspects of Social Support for Children: Evidence from the Abaluyia of Kenya“. In: DEBORAH, BELLE (ed.): *Children's Social Network and Social Supports*. John Wiley & Sons, 1989, s. 70 - 88

WHISSON. MICHAEL. *Change and Challenge. A study of the Social and Economic Changes among the Kenya Luo*. Nairobi: Christian Council of Kenya, 1964.

## Internetové zdroje

BERANOVÁ, ZUZANA. *Africké ženy versus globalizace*. In: ECN. Dostupné z: <http://ecn.cz/index.stm?apc=zm2102728vx1-->

DAILY, NATION. *Chaos in cabinet as Karua and Ruto clash*. Publikováno 17.2. 2009. Dostupné z: <http://archive.is/Uvrk>

DAILY NATION. Martha: I owe no-one an explanation. 12.10.2003. Dostupné z: <http://web.archive.org/web/20031216103350/http://www.nationaudio.com/News/DailyNation/12122003/News/News12122003120.html>

FAIRTRADE INTERNATIONAL. *Flowers*. Dostupné z: <http://www.fairtrade.net/flowers.html>

KENYA NATIONAL BUREAU STATISTIC: Kenya Demographic and Health Survey, 2008 – 2009. Dostupné z [http://www.unfpa.org/sowmy/resources/docs/library/R313\\_KNBS\\_2010\\_Kenya\\_DHS\\_2009\\_final\\_report.pdf](http://www.unfpa.org/sowmy/resources/docs/library/R313_KNBS_2010_Kenya_DHS_2009_final_report.pdf)

NAIROBI WIRE. Martha Karua: I am not married but that's a non issue. 10.2. 2013. Dostupné z: <http://nairobewire.com/2013/02/martha-karua-im-not-married-but-thats.html>

KOLÁŘOVÁ, MARTA. Globální muž a lokální žena? Feministický pohled na globalizaci. In: *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, ročník 8, číslo 1/2007, s.1 – 5. Dostupné z: [http://www.genderonline.cz/uploads/41d8308589ffba40d810a2d5d784a4689b7b8def\\_globalni-muz-a-lokalni-zena.pdf](http://www.genderonline.cz/uploads/41d8308589ffba40d810a2d5d784a4689b7b8def_globalni-muz-a-lokalni-zena.pdf)

NATIONAL COUNCIL OF WOMEN OF KENYA. Dostupné z: <http://www.ncwk.or.ke/>

OHAYO-MITOKO, GRACE. J.A. *Occupational Pesticide Exposure among Kenyan Agricultural Workers: an epidemiological and public health perspective*. Dostupné z: <http://edepot.wur.nl/139101>

SIMERSKÁ LENKA. *Peking. Nové závazky pro zlepšení postavení žen?* In: *Feminismus cz*. Dostupné z: <http://www.feminismus.cz/cz/clanky/nove-zavazky-pro-zlepseni-postaveni-zen>

STŘÍLKOVÁ, IVANA. Dilemata pozitivní diskriminace a gender mainstreaming jako možné řešení?. In: *gender/rovné příležitosti/výzkum*. SOÚ AV. Dostupné z: <http://www.genderonline.cz/cs/issue/4-rocnik-6-cislo-2-2005/24>

MPSV ČR. *Příloha I. Politická deklaráce*. Dostupné z: <http://www.mpsv.cz/cs/1208>

UNICEF. Kenya - statistics (online). Cit. 04.02. 2014. Dostupné z: [http://www.unicef.org/infobycountry/kenya\\_statistics.html](http://www.unicef.org/infobycountry/kenya_statistics.html)

WIKIPEDIA – Kenya (online). Cit. 5.1. 2014. Dostupné z: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Ke%C5%88a>

WIKIPEDIA. Etnické složení Keni. Dostupné z: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Ke%C5%88a#Etnick.C3.A9\\_slo.C5.BEen.C3.AD](http://cs.wikipedia.org/wiki/Ke%C5%88a#Etnick.C3.A9_slo.C5.BEen.C3.AD)

# SUMMARY

## The Role of Kenyan Woman

What is the life of Kenyan women like? In Kenya, like many African countries, a deep paradox has been created. Kenyan women enjoy the benefits of modern life, yet their lives are largely determined by customary law. Although the majority of Kenyan women do not live in traditional society, they are still perceived within their traditional roles. Modern society has different requirements than the traditional ones, however only the segment of –self-confident and informed citizens are aware of their rights and are able to assert their rights.

While women compose the majority of the Kenyan population (52%) and play an active role in the development of the whole society, Kenya still continues to remain a deep patriarchal society with a very low regard of the status of women. Women in Kenya are unequal and under-privileged in most areas of their lives. This situation is propounded by the current legal and political system, as well as by prevailing socio-cultural factors.

The dissertation examines the different roles of the Kenyan woman – as a daughter, a wife and a mother. The main philosophical ideology which the African society is based upon is the continuation of life and keeping the patrilineal lineage where dead ancestors play the same role as children born to the family. It is presumed that women who play an essential role in this life cycle enjoy substantial rights and privileges. But contrary to that, women remain in subordinate positions without rights to decide about the essential issues of their lives. Moreover, harmful practices such as female genital mutilation, widow's inheritance and their ritual cleansing, unprotected intercourse, marital rape and home violence endangers women's lives, which is contradictory to the main philosophical thinking outlined earlier in this paragraph. The dissertation also analyses an existing legal system and proves that the system is highly discriminative towards women, who lack the right to own or inherit property, and have limited access to land which further escalates their subordinate position. Special attention is devoted to the wide spread violence against women which is embedded in economical inequalities. The dissertation also investigates the roles of women as politicians and magicians. A detailed background on the history of women's movements in Kenya and their economic opportunities is provided as well. The way how Kenyan literature reflects on women's issues is deliberated upon.

The methodology used comprises of semi-structured interviews with Kenyan women from selected ethnic groups – Kikuyou, Kamba, Luo, Luhya, Samburu and Maasai. In addition a number of interviews with representatives of Kenyan women's groups were carried out. The results of the interviews conducted were then tested against the theoretical framework. Furthermore the methodology of direct observation was applied. The dissertation's main asset is providing wider contextual information and knowledge to the existing theoretical background by using an inter-disciplinary approach. The dissertation also offers research in special, not yet thoroughly investigated areas such as women-women marriages, polygamy in towns and the use of shamanism to acquire power, money and status. The challenges faced by the Samburu community to face modernity are described.

The results of the dissertation confirm that Kenya is a patriarchal society where women rights are violated without any punishment and where the development strategies, as well as the legal

framework serve the interest of men and contribute to the widening of the gap between men and women. The results of the discrimination can be traced in these areas:

- women are excluded from a decision making process (basically in most of the areas such as economy, governance etc.)
- they are marginalized in the politics (being under-represented both in the political parties and parliament)
- they are excluded from the public life
- they are victims of the physical, psychological and sexual violence

In the context of the Kenyan socio-economic and political system the causes of the limited access of women to justice are: cultural practices and deeply rooted patriarchal values, economic and social background (high unemployment rates among men and women, high percentage of the female headed households that live in the poverty, increasing criminality and violence rate, low participation and performance rate in the education system, unwillingness of the society to allow women to participate in the governance. The legal framework which is comprised of discriminatory laws concerning marriage, property, heritage etc. facilitates to keep this status quo.

The dissertation concludes by providing special recommendations in the areas of legal and economic reforms, education and political engagement, alternative strategies, strengthening of women's potential and civic education. In the end it also suggests other topics for further research such as matrifocal households in Nairobi, cultural resistance to the use of contraceptives and increasing involvement of women in the religious movements.

## ABSTRAKT

Jak se žije Keňankám? V mnoha afrických zemích, Keňu nevyjímaje, představuje život žen velký paradox. Keňanky si užívají vymožeností moderní společnosti, ale zároveň je jejich život řízen zvykovým právem. I když většina Keňanů již nežije v tradiční společnosti, na ženy je pohlíženo stále prizmatem minulosti: v souvislosti se ženami se stále mluví o jejich tradičním postavení a tradičních ženských rolích. Jenže dnešní moderní demokratická společnost má na své členy a členky jiné požadavky, než měla společnost v minulosti – žádá si sebevědomé, informované a svá práva prosazující občanky.

Ženy tvoří většinu populace v Keni (52%) a hrají aktivní roli v rozvoji celé společnosti, přesto Keňa stále zůstává hluboce patriarchální společností, v níž společenský status ženy je velmi nízký. Žena v Keni je vystavena nerovnoprávnostem a nerovnostem, které postihují většinu aspektů jejího života. Tuto situaci podporuje stávající právní a politický systém, stejně jako společensko-kulturní faktory.

Základní filozofickou myšlenkou, kterou se řídila i stále řídí africká společnost, je zachování kontinuity života, udržení rodové linie, v níž hrají mrtví předkové stejně významnou roli jako děti. Zdálo by se, že žena coby dárkyně života, bez níž by naplnění tohoto konceptu nebylo možné, požívá v africké společnosti výsadní práva a privilegia. Žena v roli dcery, manželky i matky je navzdory tomuto základnímu konceptu nejen v silně podřízeném postavení, v němž nemá rozhodovací pravomoci ani v základních věcech, ale navíc je vystavena škodlivým praktikám, které jsou v přímém rozporu s tímto základním filozofickým konceptem africké společnosti.

Stávající právní systém, který definuje právo na vlastnictví, dědictví a přístup k půdě, je vysoce diskriminační vůči ženám, prohlubuje jejich společenskou nerovnost a ekonomicky je znevýhodňuje.

Zatímco keňský právní systém uznává jak polygamní, tak monogamní svazky, ženy v monogamních svazcích požívají minimální ochranu svých práv vztahujících se k majetku během trvání manželství i po jeho ukončení. Ženy v polygamních svazcích jsou diskriminovány, nemají rovné postavení ani právní ochranu, odpovídající úroveň bydlení či jakékoliv jiné útočiště. Zákon o polygamii, přijatý keňským parlamentem v březnu 2014, umožnil muži vzít si další ženu bez souhlasu té předchozí. Polygamie, která v minulosti byla považována za ušlechtilou praxi, je zdrojem skrytých problémů v dnešních afrických rodinách, a přispívá k jejich nestabilitě.

Vzhledem k tomu, že v otázkách dědictví převládá diskriminační zvyklostní právo, keňské vdovy jsou ve velmi nevýhodném postavení. Mnoho vdov je po smrti partnera jednoduše vystěhováno příbuznými manžela, kteří prohlašují, že vdova nemá žádné nároky na majetek zemřelého manžela. Další vdovy jsou přinuceny vstoupit do manželství s příbuzným zemřelého manžela, jiné jsou „zděděny“ jako součást nemovitosti zemřelého manžela, nebo vyhnány z jejich domu a zapovězeny komunitou, pokud odmítnou domov opustit.

Patriarchální tradice brání ženě, aby vlastnila nebo dědila majetek, a tak získala alespoň určitou míru ekonomické nezávislosti na muži. Zatímco národní zákony výslovně nezakazují ženám něco vlastnit, kulturní a tradiční praktiky vylučují hlavní způsob, jak Keňanky mohou přijít k majetku – a to prostřednictvím dědictví. Rodiče zřídka odkáží svůj majetek dcerám a na ty, kdo tak učiní, se ostatní dívají podezřívavě. Ženám, které se pokusí koupit si půdu, firmu či nemovitost, banky nepůjčí peníze, dokud se jejich manžel nebo další mužský příbuzný nestane ručitelem půjčky. Je to ukázkový příklad, jak tradiční zvyklosti prosakují i do finančních struktur, a tím znemožňují ženám se postavit na vlastní nohy, a následně mít pod kontrolou svůj osobní a sexuální život.

Cílem této práce je prozkoumat roli keňské ženy ve stávající společnosti a podívat se na ni z mnoha úhlů – zaměřit se na její role jako dcery, matky, manželky, ale i na její roli podnikatelky, šamanky i

političky. Podrobnější pozornost bude věnována méně obvyklým sociálním jevům, jako jsou ženské sňatky, polyganní svazky ve městech a čarodějné praktiky sloužící jako alternativní cesta k získání statusu, moci i prostředků. V rámci práce byly rovněž prozkoumány historické či tradiční souvislosti, které vedly ke stávajícímu uspořádání, a v některých případech budou navržena doporučení.

Práce je zaměřena na několik vybraných keňských etnických skupin – Kikuju, Kamba, Luo, Luhya, Samburu a také na etnickou skupinu Masajů. Hlavní metodou sběru dat byly polo-strukturované rozhovory s představitelkami těchto vybraných etnických skupin. Interview bylo založeno na dotazníku. Vedle polo strukturovaného a neformálního rozhovoru bylo také použito metody přímé pozorování.

Věnovala jsem se navíc dvěma tématům, o nichž existuje jen velmi málo písemných materiálů, jako jsou kambské čarodějné rituály coby prostředek získání moci alternativním způsobem, a ženské sňatky. Důkladné informace o konfliktu mezi tradicí a modernitou jsem získala od etnické skupiny Samburu a za přínos této práce může být považován i popis polyganních svazků ve městě.

Výsledky práce jen potvrzují, že Keňa je patriarchálním státem, v němž jsou ženská práva beztrestně porušována a kde rozvojové politiky spíše uspokojují zájmy mužů a podporují další prohlubování rozdílů mezi muži a ženami a kde právo dále jen utvrzuje podřízenou a nerovnoprávnou roli žen a dívek. Důsledky diskriminace se projevují v zejména těchto jevech:

- ženy jsou vyřazeny z rozhodovacího procesu (prakticky ve všech oblastech společenského života: ekonomické, správní, atd.)
- v politice jsou odstaveny na vedlejší kolej (nejsou zastoupeny v politických stranách ani v parlamentu)
- neúčastní se veřejného života
- jsou obětmi fyzického, psychického a sexuálního násilí.

V kontextu keňského socio-ekonomického a politického systému lze přesně demonstrovat faktory, které omezují možnosti žen se hlásit o svá práva a uplatňovat své nároky. Patří mezi ně jak jevy, které jsou součástí tradice (kulturní praktiky a hluboce zakořeněné patriarchální hodnoty), tak i současný ekonomický a sociální stav země (velké rozdíly mezi nezaměstnaností mužů i žen, zvláště v případě mladých lidí; vysoký podíl chudých domácností vedených ženami; rostoucí výskyt i kriminality a násilí ve společnosti; rozdíly ve výkonnosti a účasti chlapců a dívek na vzdělávacím systému, uzavřenost společnosti vůči participaci žen na řízení. To vše je „posvěceno“ diskriminačními zákony týkající se občanství, sňatku, půjček, majetku, dědictví.

Ženy jsou vystaveny celému spektru diskriminačních praktik, které omezují jejich politická i ekonomická práva. Tato situace má podporu v samotném keňském právním řádu, který umožňuje užití diskriminujícího zvykového práva. Tyto praktiky si našly cestu do právního systému, a používány jako ospravedlnění násilí proti ženám, jako je tomu např. v případě zaplacení věna za manželku. Tato ekonomická transakce je považována za ospravedlnění bití žen.

Oblast, v níž dochází k největšímu znevýhodnění žen na základě zvykového práva, je oblast vlastnických práv a dědictví. Podle zvykového práva se nejčastěji určuje vlastnictví nemovitosti, stejně jako převod vlastnictví i dědictví. Podle těchto zákonů, které platí u většiny etnických skupin v Keni, žena nemůže zdědit půdu a musí žít jen jako host na půdě mužských příbuzných zesnulého manžela.

V důsledku uplatňování tohoto zákona je většina žen přinucena (často velmi brutálně) opustit své současné domovy, nemají kam se uchýlit a končí v příměstských slamech, kde je úroveň bydlení velmi špatná (není tam elektrina, odpad ani přístup k nezávadné vodě). Část z těchto vypuzených žen začíná nabízet sexuální služby, které zůstávají jako jediná možnost zajištění obživy pro ně i jejich děti. Bez odpovídajícího právního rámce, který by zaručoval ženám stejná práva jako mužům v případě bydlení, soukromého vlastnictví, včetně vlastnictví vzniklého během manželství, rozdělení

majetku po rozluce manželství nebo po smrti partnera hrozí, že ženy ztratí svůj sociální status a ony i jejich děti propadnou mezi nejchudší vrstvy obyvatel. V Keni neexistuje síť sociálních služeb, která by jim v tom mohla zabránit.

V závěru práce jsou uvedena doporučení, které se týkají oblasti právní, ekonomické, ale i vzdělání, politiky, posílení potenciálu žen, alternativní strategie a občanské výchovy. Závěrem jsou rovněž doporučena témata pro další výzkum - jedním z nich je společenský postoj k antikoncepčním prostředkům, které jsou stále kvůli tradicím odmítány. Odmítnutí antikoncepce vede k vyčerpání žen opakovanými porody, více dětí v jedné rodině omezuje jejich šance na vzdělání. Zajímavým tématem pro další výzkum by byl podrobnější pohled na život žen ve městech, včetně jejich zapojení do prostituce. Fenomén kikujských matrifokálních domácností se taktéž nabízí jako přínosné téma, stejně jako příklon žen k náboženství v reakci na fragmentaci domácího a společenského života.