

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Genderových studií

Bc. Petra Kaděrová

**Ženská práva a postavení žen v Turecku
z pohledu vybraných odborných textů**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, PhD.**

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK, a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne

Petra Kaděrová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala Doc. PhDr. Blance Knotkové-Čapkové, PhD. za její odborné rady a podnětné poznámky, které mi usnadňovaly psaní a zlepšovaly obsah mé diplomové práce, za její ochotu, trpělivost a podporu.

Dále bych chtěla vyjádřit své díky mé rodině, zejména mé mamince, která konala možné i nemožné, jen aby mi usnadnila dokončení této práce a svému příteli za jeho podporu a trpělivost.

Obsah

| | | |
|--------|--|----|
| 1. | Úvod | 7 |
| 2. | <i>Teoretická část</i> | 11 |
| 2.1. | Vymezení pojmu postkoloniálních a feministických teorií a jejich vzájemné působení | 11 |
| 2.1.1. | Postkoloniální teorie | 11 |
| 2.1.2. | Feministické teorie a feminismus z pohledu Západu | 13 |
| 2.2. | Diskriminace žen z pohledu postkoloniálních studií | 15 |
| 2.3. | Muslimská identita tureckého národa | 22 |
| 2.3.1. | Vymezení pojmů patriarchát a androcentrismus | 22 |
| 2.3.2. | Náboženský kontext: Islám jakožto duchovní i sociální instituce | 23 |
| 2.3.3. | Islámská feministická teologie a feministická kritika islámu – mýtus o stvoření | 27 |
| 3. | <i>Postavení tureckých žen z historické perspektivy</i> | 30 |
| 3.1. | Korelace mezi postavením žen a situací říše | 33 |
| 3.2. | Návrat ke kořenům | 36 |
| 3.3. | A jak do toho zapadají ženy? | 39 |
| 3.4. | Vznik Turecké republiky a ženská otázka | 42 |
| 3.5. | Vzdělání jakožto nástroj emancipace | 46 |
| 4. | <i>Analytická část</i> | 49 |
| 4.1. | Metodologie | 49 |
| 4.1.1. | Komparativní obsahová analýza textu | 49 |
| 4.1.2. | Feministická a kritická perspektiva výzkumu | 50 |
| 4.2. | Představení analyzovaných textů | 50 |
| 4.3. | Modernita a její dopad na postavení žen v rámci turecké společnosti | 53 |
| 4.3.1. | Lze modernitu spojovat pouze se západními hodnotami? | 53 |
| 4.3.2. | Turecká adaptace modernity z pohledu Nilüfer Göle | 54 |
| 4.3.3. | Modernita, kemalismus a genderová rovnost | 55 |
| 4.4. | Islám a postavení žen v Turecku | 56 |
| 4.4.1. | Islám a jeho vliv na utváření genderových norem | 57 |
| 4.4.2. | Teoretický koncept mužské nadvlády z pohledu Bourdieua | 57 |
| 4.4.3. | Yesim Arat: nebezpečí propagace islámských norem | 58 |
| 4.4.4. | Historický kontext: prosazování islámských norem v sekulárním Turecku z pohledu Yesim Arat | 58 |
| 4.4.5. | Právo na svobodu náboženského vyznání z teoretického pohledu M. Nussbaum | 59 |
| 4.4.6. | Problematika zahalování z teoretického pohledu Chandry T. Mohanty | 60 |
| 4.4.7. | Nilüfer Göle: Zahalování jako zdroj ženské emancipace? | 61 |
| 4.4.8. | Yesim Arat: Zahalování jakožto prostředek emancipace či důsledek náboženských hodnot | 63 |
| 4.5. | Stát a globální režim a jejich vliv na utváření společenských norem | 65 |
| 4.5.1. | Zapojení Turecka do globálního režimu lidských práv žen | 65 |
| 4.5.2. | Deniz Kandiyoti: Vliv a role státu na utváření společenských norem | 67 |
| 4.5.3. | Ženská práva a Evropská unie | 68 |
| 4.6. | Rodina a postavení žen v Turecku | 69 |
| 4.6.1. | Koncept turecké širší rodiny a její dopady na postavení žen | 69 |
| 4.6.2. | Teoretický pohled na rodinu a její vliv na utváření genderových identit | 71 |
| 4.7. | Násilí na ženách jako důsledek nastavených genderových rolí | 76 |
| 4.7.1. | Problematika násilí na ženách v mezinárodním kontextu | 77 |

| | | |
|--------|--|----|
| 4.7.2. | Násilí páchané na ženách v Turecku v datech podle dvou studií | 78 |
| 4.7.3. | Násilí páchané na ženách v Tureckém politickém kontextu | 79 |
| 4.7.4. | Rozpor mezi legislativou a realitou | 80 |
| 4.7.5. | Nüket Kardam: možné příčiny násilí páchaného na ženách | 81 |
| 4.7.6. | Ženská sexualita a její kontrola | 81 |
| 4.7.7. | Koncept mužské nadvlády z teoretického pohledu Michaela Kimmela | 82 |
| 4.7.8. | Koncept Druhého a jeho dopad na násilí na ženách | 83 |
| 4.7.9. | Role sexuality při utváření genderových identit | 84 |
| 4.8. | Boj za zlepšení postavení žen a vymáhání svých práv | 84 |
| 4.8.1. | Vyjednávací přístupy jak jej překládá Martha Nussbaum | 85 |
| 4.8.2. | Nüket Kardam: cesta vzdělání a politické participace žen | 85 |
| 4.8.3. | Posílení ženských práv prostřednictvím vzdělání | 86 |
| 4.8.4. | Role ženských organizací při prosazování genderové rovnosti | 88 |
| 4.8.5. | Participace žen v lokální politice | 90 |
| 4.9. | Role islámských žen při prosazování ženských práv v Turecku | 91 |
| 4.9.1. | Islámský feminismus a emancipace islámských žen z pohledu Nüket Kardam | 91 |
| 4.9.2. | Islámský feminismus z pohledu Yesim Arat | 92 |
| 4.10. | Shrnutí zjištění | 93 |
| 4.11. | Závěr | 97 |
| 5. | <i>Seznam použité literatury</i> | 99 |

Abstrakt

Práva žen a jejich postavení se stala součástí odborné diskuze ještě za osmanské říše. Tento trend pokračoval i po vzniku nové Turecké republiky a pokračoval i během přístupového dialogu Turecka a Evropské Unie a zapojení Turecka do globálního režimu lidských práv žen. Nicméně tyto legislativní změny, jak budu argumentovat, nejsou dostačující pro zlepšení postavení žen ve společnosti, která je stále silně ovlivněna tradiční islámskou kulturou. V této práci se proto prostřednictvím komparativní analýzy odborných feministických a postkoloniálních textů pokusím zmapovat příčiny tohoto rozporu mezi tzv. islámskou tradiční a moderní společností a jejich dopad na postavení žen v Turecku. Abych tak mohla učinit, zaměřím se také na historický kontext. Zároveň mne bude zajímat, jak se současná turecká společnost, která je primárně zaměřena na kolektivní identitu, vyrovnává s přijímáním identity individuální, tedy takové, jež je potřebná pro prosazování a následné uplatňování práv člověka jakožto jednotlivce.

Women's rights and their position became part of political and specialized discussions already at the end of Ottoman empire and remain such during establishing new Turkish republic as well during accession dialogue of Turkey to the European Union or joining the global women's human rights regime. However, I will argue, that this legislative changes are not sufficient for improvement of women's position within society, which is so strongly influenced by Islamic traditional culture. Therefore, in this work I will try to search for the roots of this conflict between Islamic traditional and modern society and their impact on women's position in Turkey. To do so, I will use qualitative content analysis of feminist and postcolonialist texts and also will focus on historic context. At the same time I will examine how contemporary Turkish society, which is in the first place focused on collective identity, deal with individual identity, that is necessary for promoting and claiming human rights for each person as individual.

Klíčová slova: feministické teorie, postkoloniální teorie, Turecko, lidská práva žen, Islám, zahalování, feminismus, islámský feminismus, sekularismus vs. tradicionalismus

1. Úvod

Diskuze o lidských právech žen se dostávají na globální úrovni do popředí již nějakou dobu. Turecká autorka Nüket Kardam se snaží zkoumat konkrétně přístup Turecka v této otázce jakožto země, která je ovlivněna západní kulturou (tento pojem sama autorka používá), ale stále si silně udržuje své tradiční normy a praktiky. Ve své knize ve své knize *Turkey's Engagement with Global Woman's Human Rights* (Kardam 2005) poukazuje na to, že po legislativní stránce Turecko učinilo veliký posun k zrovnoprávnění mužů a žen. Zároveň ale dodává, že dosavadní kroky nejsou dostatečné pro zlepšení postavení žen. Cílem mé práce je analýza odborných textů a jejich pohled na ženská práva a postavení žen v Turecku, vycházející primárně z této knihy Nüket Kardam. V této práci mne bude zajímat možné příčiny tohoto rozporu a jejich dopad na postavení žen v Turecku. Abych tak mohla učinit, zaměřím se také na historický kontext a roli žen v tomto kontextu. Zároveň se zaměřím na to, jak současná turecká společnost, historicky utvářená na základě kolektivní identity, se vyrovnává s přijímáním identity individuální, tady takové, jež je potřebná pro prosazování a následné uplatňování práv člověka jakožto jednotlivce

Ve své práci primárně vycházím z výše zmiňované knihy Nüket Kardam, která si Turecko vybrala záměrně, neboť sama z této země pochází. Protože ale žije v USA, umožňuje jí to jako Američance získat nadhled a větší porozumění kultuře a zvykům rodné země, do které se neustále vrací a udržuje s ní kontakt. Pro autorku je Turecko zajímavou zemí také z toho důvodu, že tato země v sobě snoubí jak sekulární tak islamistické ideologie. Ostatně takto se dělí i samotné ženské organizace, jež často bývají rozlišovány na sekularistické a islamistické. Nicméně Kardam (2005) zpochybňuje zdánlivou dichotomii mezi sekularistickým západním individualismem a islamistickým důrazem na rodinu a komunitu. Podle ní sekularistické i islámské turecké ženy se naopak navzájem obohacují a učí se jedny od druhých. Ve své knize zkoumá propojení mezi globálními lidskými právy žen a komplexními i roztržitými genderovými režimy, jež v Turecku existují a současně se zaměřuje na konkrétní kroky v boji proti této roztržitosti a za lepší výchozí pozici žen.

Nüket Kardam se narodila a studovala v Turecku, v současnosti je profesorkou na Institutu mezinárodních studií, Monterey, v Kalifornii v USA. Již přes 20 let se věnuje oblastem jako je politika rozvoje a rozvojových teorií, demokratizace, lidských práv žen a aplikování globálních norem na lidská práva obecně a lidská práva žen speciálně, v rámci

lokálních podmínek. Z hlediska zaměření své diplomové práce považuji za nutné zmínit také její účast na unikátním projektu v rámci Turecka, nazvaném „Školící program lidských práv žen“ (Women’s Human Rights Training Programme). Program byl realizován neziskovou organizací Women for Women’s Human Rights – New Way (WWHR) v letech 1995 až 2003. Cílem tohoto projektu bylo zvýšit povědomí tureckých žen v oblasti lidských práv.

Abych mohla lépe a důkladně pochopit a zanalyzovat tuto problematiku, využívám ve své práci vícero textů pocházejících z rukou tureckých autorek. Dalším analyzovaným textem je kniha *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* od Nilüfer Göle, turecko-francouzské socioložky, jejíž stěžejní oblastí zkoumání je politické hnutí současných vzdělaných, urbanizovaných a nábožensky založených muslimských žen. Ve svém díle Göle (1996), prostřednictvím osobních rozhovorů rozkrývá, jak tyto mladé turecké ženy vnímají svou radikální islámskou identitu, ke které se hlásí. Hlavním tématem této knihy je zahalování (nošení šátku) jakožto symbol muslimského protestu proti západnímu vnímání modernity. Nicméně, Göle se současně věnuje prolínání západního individualismu a muslimské identity založené na sounáležitosti ke komunitě.

V této souvislosti představím i Yesim Arat, tureckou politoložku, zabývající se mimo jiné politickou participací žen a problémem demokratizace turecké politiky. Jedná se konkrétně o článek *Religion, Politics and Gender Equility in Turkey: Implications of a democratic paradox?* (Y. Arat 2000). Poslední autorkou z tureckého prostředí, kterou představím je Deniz Kandiyoti, feministická teoretička, která se věnuje dopadu vlivu politiky státu a islámu na ženy a jejich postavení zejména ve Střední Asii. Konkrétně zde představím článek *Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish* (Kandiyoti 1987). Představené texty navíc interpretuji na základě feministických a postkoloniálních teorií.

Na tomto místě bych také ráda vysvětlila volbu tohoto tématu. Příčinou je zejména fakt, že momentálně žiji v Turecku v Istanbulu a díky tomu se denně setkávám s oním „střetem civilizací“. Byť tedy Turecko není klasickým islámským státem¹, hraje islám nedílnou součást v každodenním životě jeho občanů a občanek. Jedním z nejviditelnějších znaků odlišné kultury lze považovat nošení šátků, což pro mnohé může implikovat právě otázku ženských lidských práv, jíž se ve své práci chci primárně věnovat. Budu ovšem také argumentovat, že tato nejviditelnější charakteristika islámu pro mnohé, nemusí a není

¹ Turecko je sekularizovanou zemí, kde náboženství je odděleno od politické moci.

většinou příčinou ženské diskriminace. Zahalování totiž může být jak důsledkem tradičních islámských hodnot, tak také důkazem ženské islámské emancipace. Stejně tak otázka práv žen je složitá. Turecko jakožto sekulární stát ženám sice zaručuje po legislativní stránce stejná práva jako mužům, ovšem i přesto tyto zákony ženám nezaručují jejich vymahatelnost, neboť jejich každodenní život se odvíjí od tradičních islámských hodnot.

Současně považuji za nutné vymezit svou lokaci. Například podle Saida (2008) není totiž možné se zcela postavit ke zkoumání jiné kultury² nestranně. Je víceméně nemožné zcela se odpoutat od vlastních životních zkušeností a prostředí, ve kterém jsme vyrůstali, kam můžeme zařadit jak sociální postavení, naši kulturu, tak i rasu apod. Podle něj každá taková práce je tedy vždy trochu politická. Zároveň je třeba si uvědomit, že ke studiu daného předmětu (v mém případě se jedná o ženská lidská práva v Turecku) nepřistupuji jen jako jednotlivkyně, ale hlavně jako Evropanka a Češka. Said říká, že být „*Evropanem či Američanem přitom není nepodstatným faktem; znamenalo a znamená to být si – být třeba jen matně – vědom své vazby na mocnost, jež má v dané oblasti jasně definované zájmy...*“ (Said 2008: 21-22). Je tedy vždy problematické, pochází-li autor či autorka ze společnosti, jež uplatňuje ke zkoumané oblasti jakýkoliv druh moci. Podle Saida (2008) orientalismus v konečném důsledku spíše vypovídá o kultuře autora či autorky než o Orientu. Proto je jedním z nejdůležitějších úkolů zhodnotit, zda je vůbec „*možné dosáhnout poznání cizích kultur a národů svobodomyšlným, nerepresivním a nemanipulativním způsobem*“ (Said 2008: 35). Na to odpovídá Gayatri Chakravorty Spivak (1994), že je možné dosáhnout takového poznání, ovšem jen za předpokladu důkladného studování dané kultury a také důkladné sebereflexe. To se samozřejmě netýká jen vztahu privilegované kultury vůči té „druhé“ či „jiné“, ale i naopak. I ta minoritní či utlačovaná kultura či skupina musí brát v potaz pluralitu privilegované kultury.

Ještě je také potřeba zdůraznit svou vnějškovost, tak jak ji nazývá Said (2008). Kdykoliv se někdo z nás totiž zabývá jinou kulturou, musí se vůči ní napřed nějak vymezit. Podle Saida se toto vymezení může například projevit druhem narativní promluvy, typem vytvořené struktury či druhy obrazů, témat a motivů, jež se objevují v textu. Všechny tyto prvky pak společně působí na čtenáře a čtenářky, na jejich vnímání daného tématu a následné reprodukování autorových či autorčinych stanovisek. Navíc je třeba si také uvědomit, že píše-li o kultuře jiné než vlastní, vždy se nacházím mimo onu půdu.

²Said v této souvislosti hovoří o Orientu

Na základě těchto informací i já si uvědomuji, a tímto zdůrazňuji, že se mi v žádném případě nejedná o hodnocení tureckého vývoje v oblasti ženských lidských práv. Nicméně si uvědomuji a tímto také deklaruji, že během své práce na této diplomové práci se bezesporu promítnou mé postoje, jakožto ženy vyrůstající v Evropě³ a pohlížející na islámský svět stále spíše křesťanskou optikou. Sama jsem zjistila, že ačkoliv nejsem praktikující křesťankou, křesťanská historie ovlivňuje mé vnímání světa, stejně tak, jak islámská historie ovlivňuje vnímání světa mých tureckých přátel, byť se nepovažují za praktikující muslimy a muslimky.

³ Samozřejmě i toto zasazení do jednotné Evropy je problematické, neboť i v rámci Evropy existují mocenské struktury. Stejně tak v žádném případě nemají evropské státy stejnou politickou ani ekonomickou moc a prošly různým a odlišným historickým vývojem.

2. Teoretická část

V této teoretické části diplomové práce se věnuji jednak vymezení pojmů postkoloniálních a feministických teorií a jejich vzájemného ovlivňování a zaměřím se také na pojmání různých aspektů diskriminace z pohledu postkoloniálních teorií. V další části představím islám, který je neodmyslitelnou součástí turecké identity, jakožto společenské a politické instituce. Teoretickou část pak ukončím feministickou kritikou islámu, který se podle mnohých po dobu svého působení odklonil od duchovního rozměru k instituci, která slouží k ospravedlnění patriarchální společnosti.

Ještě bych zde ráda zmínila, že v celé své práci nepřechyľuji cizí ženská příjmení a snažím se vyhnout generickému maskulinu používáním ženského i mužského rodu zároveň.

2.1. Vymezení pojmu postkoloniálních a feministických teorií a jejich vzájemné působení

2.1.1. Postkoloniální teorie

Postkoloniální teorie, stejně jako feministické teorie, jsou interdisciplinárním oborem, který přesahuje vesměs do všech vědních oborů od historie přes literaturu, politiku a ekonomiku až po zkoumání kultur a utváření identit. Hlavním cílem postkolonialismu je zkoumání minulých i současných vztahů mezi bývalými kolonizátory a kolonizovanými zeměmi či národy a jejich vzájemné působení a ovlivňování. Postkoloniální teorie se zabývají popisem a analýzou kolonizovaných kultur, které mají potřebu reflektovat a vyjádřit napětí dané vzájemným působením kolonizátorských mocností a kolonizovaných (Parente-Čapková 2005).

Podle Childs a Williamse nelze ovšem postkolonialismus zjednodušeně vnímat jen jako období „po kolonialismu“. A to už jen proto, že i v současnosti se setkáváme s něčím takovým, jako je tzv. neokolonialismus. Ten sice již není založen na otevřené vojenské okupaci nějaké kolonie, zato je založen na nepřímé kontrole „Západu“ vůči bývalým

koloniím zejména prostřednictvím politických, kulturních a ekonomických kanálů (Childs, Williams 1997: 12)⁴.

Vymezení určitého historického období vzniku postkoloniálních teorií je tedy velice problematické, nicméně za počátek lze považovat proces dekolonizace, tedy odpoutávání se původních kolonií od svých kolonizátorů. Přestože cílem původních kolonií byla jejich samostatnost a nezávislost na kolonizátorských mocnostech, ukázalo se, že koloniální zkušenost tyto země značně ovlivnila. Předtím, než mohly začít budovat svou novou přítomnost, musely se nejprve zaměřit na svůj vztah s koloniální mocností a jeho vzájemné prolínání a ovlivňování (Gandhi 1998).

Leela Gandhi (1998) dále upozorňuje, že kolonialismus nebyl bezpodmínečně pouze hierarchickým vztahem mocného impéria a bezmocného kolonizovaného národa. Naopak, i kolonizátorské mocnosti byly často závislé na podrobených, a to zejména ve vědomostech a znalostech místního prostředí. Také nebylo pravidlem, že by všichni obyvatelé kolonizátorské mocnosti profitovali ze skutečnosti, že jejich země měla kolonie. Zároveň na druhé straně nelze všechny obyvatele a obyvatelky podrobeného národa chápat jako oběti⁵. Navíc, stejně tak jak se musely podrobené národy naučit, jak svou nově získanou nezávislost použít v praxi, musela kolonizátorská mocnost přijmout a naučit se žít s vědomím ztráty své moci nad cizím územím.

Dalším bodem, na který postkoloniální studia poukazují, je umělé vytvoření a udržování vztahu mezi kolonizátorem a kolonií, tedy binarity. Vytváření těchto opozic přesvědčivě demonstruje jeden z klíčových textů postkoloniální teorie, *Orientalismus*, od Edwarda Saida. Said (2008) zde ukazuje, jakým způsobem je „Orient“ diskurzivně vytvářen. Podle Saida nic jako „Orient“ či „Západ“ neexistuje, jedná se o pouhý konstrukt, který umožňuje odlišit „Západ“ od ostatního území. Západní svět pak vnímá vše orientální za jiné a barbarské a tudíž nutné modernizace z pohledu Západu. Cílem postkolonialismu tak je zpochybnění binárních opozic a kategorií. Binární myšlení a kategorizace jsou podle

⁴ Ovšem je nutno i zde dodat, že toto dělení je velice problematické a nejednoznačné, jak například tvrdí GayatriSpivak: „Neo-colonialismus nelze jednoduše považovat za pokračování kolonialismu; jedná se o něco jiného. Já to nazývám „postkolonialitou“ („poscoloniality“), slovo postkolonialismus považuji za absolutně falešný“ (Spivak, 1991: 224)

⁵ V souvislosti s vnímáním žen jakožto obětí Chandra Talpade Mohanty (1991) upozorňuje, že ženy by primárně neměly být vnímány jako objekty a jako jednoduše homogenní bezmocná skupina, která je takto definována ještě před vlastní analýzou. Touto generalizací žen „Třetího světa“ jakožto obětí patriarchátu tyto ženy pouze viktimizují bez důkladného poznání dané kultury a její specifik. Více viz kapitola 2.2. *Disriminace z pohledu postkoloniálních teorií.*

Parente-Čapkové (2005) jedním z typických rysů západního myšlení, přičemž důraz je kladen na čistotu jednotlivých kategorií či opozic a nepatřičnost jejich vzájemného mísení.

Zároveň však často bývá poskolonialismu vytýkáno, že se ještě donedávna téměř výhradně rozvíjel jen v anglicky mluvícím akademickém prostředí a vztahoval se především na koloniální expanzi směřující ze zemí západní Evropy do Afriky, severní a jižní Ameriky, Oceánie, Austrálie, Nového Zélandu, Karibské oblasti, Středního Východu a Asie v období od 15. stol. do první světové války, tedy v období úzce souvisejícím se vznikem kapitalismu a imperialismu. Až v poslední době přitom postkoloniální studia začlenila do svého bádání sovětskou koloniální expanzi směrem do Střední Asie a východní Evropy v průběhu 20. stol. (Parente-Čapková 2005: 16).

2.1.2. Feministické teorie a feminismus z pohledu Západu

Jak již bylo nastíněno, nic vlastně jako „Západ“ neexistuje. Je to jen konstrukt a hlavně zjednodušující homogenizace velice různorodého prostředí, jež nelze konkrétně zasadit ani kulturně a ani prostorově. Pojem „Západ“ bývá zpravidla používán pro euro-americkou kulturu. Ovšem i tato euro-americká, respektive evropská kultura, není jednoduší. Mluvíme-li o „Západu“ v souvislosti s feminismem, pak se hovoří zejména o zemích jako je Anglie a Francie, jejíž zástupkyně měly největší vliv na utváření feministických teorií. Autorky analyzovaných i teoretických textů používají tento název pro označení euro-americké kultury a proto i já tak budu činit (ovšem s vědomím, že tak činím z důvodů, abych mohla vymezovat teze a argumenty jednotlivých autorů a autorek a porovnávat je).

Cílem feministických teorií je porozumění genderové nerovnosti a zkoumání jejich příčin. Feminismus bývá v euro-americké kultuře obecně dělen do dvou vln. První vlnou feminismu bývá označováno období od poslední třetiny 18. stol. přibližně do roku 1930. Hlavním cílem této první vlny bylo získání nejzákladnějších občanských a politických práv pro ženy (např. právo volit, právo na vzdělání a právo na majetek). Jak píše Havelková (2004), hlavními důvody odeznění první vlny feminismu bylo jednak dosažení získání těchto základních práv, následně pak celosvětová ekonomická krize a nástup fašismu, jež přiměly ženy věnovat se jiným společenským otázkám.

Druhá vlna feminismu přichází po menší odmlce a její počátek se datuje od 60. let 20. stol. a je určitou odezvou na konzervativní západoevropské myšlení 50. let 20. stol. Cílem této vlny bylo dosažení větší kontroly žen nad vlastním tělem, právo na potrat a

přístup ke všem profesím. Druhá vlna feminismu tak přinesla nová témata a přístupy. Změna právního prostředí sama osobě nezajistila ženám takovou svobodu, jakou si představovaly. Proto se ženy začaly zaměřovat na dvě základní roviny, v nichž se začíná hledat původ nerovností mezi pohlavími: na kulturu jako takovou (na její instituce, jazyk, chování členů a členek dané kultury) a na psychologickou problematiku formování genderové identity, socializaci dětství a mechanismy reprodukování tzv. genderových vzorců v dospělosti (Havelková 2004).

K dalšímu zlomu ve feministickém myšlení došlo v průběhu 80. let, kdy musely feministické teorie reagovat na všeobecnou kritiku politiky identity, konkrétně šlo o kritiku univerzální „ženy“. Kritika přicházela zejména ze strany žen jiné barvy než bílé, žen z původně kolonizovaných zemí, lesbických žen a žen z různých sociálních prostředí, transsexuálních žen, žen různých věkových kategorií, apod. Všechny tyto skupiny postupně začaly problematizovat pojetí „ženy“ jakožto jednoduté a homogenní kategorie. Kategorii „ženy“ tak nahradila kategorie „genderu“, který se nezaměřuje na ženy a muže samotné, ale na procesy konstruování ženství a mužství a jejich strukturální a symbolickou podstatu (Sokolová 2004: 201-202).

V devadesátých letech 20. stol. ovšem přichází Judith Butler (2003) s přelomovým pohledem na pojem gender jakožto na role, které performujeme a které tedy nejsou stálé a mohou se neustále měnit podle konkrétních situací. Podstatou jejího argumentu je to, že i vnímání biologické charakteristiky jedince - pohlaví - má svou historii, a je tedy alespoň částečně společenskou konstrukcí, čímž se blíží k oblasti genderu. Butler (2003) tedy zpochybňuje dualitu gender/pohlaví, neboť bychom neměli gender chápat pouze jako nános kulturního významu na předem daném pohlaví. Podle Butler (2003) gender funguje jako jakýsi kulturní prostředek, jenž činí z pohlaví něco „přirozeného“. Tím současně Butler zpochybňuje západní dualismus, v němž na jedné straně stojí kultura, a na straně druhé příroda. Její teorie performativity vychází z konstruktivismu a zdůrazňuje performativnost rolí, které jsou upevňovány neustálým opakováním.

Na druhou stranu feministické teoretičky⁶ nepovažují současnou tendenci zbavovat se dichotomie pohlaví a genderu za tak bezproblémovou. Zejména koncept genderu

⁶ Zde mohu jmenovat například Iris Young (2009, 2010) a Herta Nagl-Docekal (2007) shodně tvrdí, že gender, jakožto analytická kategorie, je více než zapotřebí právě proto, aby nabourávala zažitě představy o přirozenosti pohlaví. Joan Scott (2001) sice nevěří v kontinuální dějiny a ani v společnou kategorii ženy. Nicméně i ona nechce kolektivní identitu ztracovat. Naopak z politických důvodů a vůbec proto, aby mohly být kladeny nějaké požadavky ze strany feministických hnutí, musí zde být něco, co bude všechny ty, co se chtějí počítat do dané kategorie, i přes své specifické požadavky, své specifické potřeby, názory a představy,

jakožto analytické kategorie je zapotřebí tam, kde jde o zpochybnění nastavených společenských struktur a kde chceme poukázat na nespravedlivé zacházení vůči jednomu pohlaví. Stejně tak se to týká kategorie ženy a vlastně i jiných zevšeobecnujících a redukujících kategorií (jako je např. heterosexuality, rasa, vyznání). Přestože si uvědomujeme, že každou takovou kategorii doprovází intersekcionalita v rámci dané kategorie, někdy je potřeba tuto kategorii zachovat z politických důvodů, aby bylo možné bojovat za nějaké cíle. Je ovšem zapotřebí mít na mysli onu různorodost a hierarchickou strukturu. Nagl-Docekal (2007) uvádí, že to byla právě kategorie genderu, která nám umožnila identifikovat sociálně konstruovanou a přírodní rovinu a tím umožnila zpochybnit charakteristiky připisované mužům či ženám jakožto biologické a tudíž legitimní.

Společným bodem postkoloniálních studií a feministických teorií je tedy kritika dominantních mocenských diskursů, jež se stávají zdrojem diskriminace. Feministická perspektiva přiměla postkoloniální myslitele a myslitelky problematizovat například pojem emancipace v boji etnik a národů za samostatnost a za právo rozvíjet své tradice. Na druhou stranu postkoloniální perspektiva zpochybňuje hegemonní koncepci ženství. K tomu zejména přispěly feministické myslitelky a teoretičky pocházející ze zemí mimo euro-americkou kulturu. Začaly zdůrazňovat potřebu brát v úvahu mnohost rozdílů mezi ženami a zkoumat rozmanité vztahy mezi genderem, sexualitou, kulturou, etnicitou a rasou v konkrétních společenskopolitických kontextech (Parente-Čapková, 2005; 24).

Z pohledu této diplomové práce pak bude mou snahou začlenit do své analýzy perspektivu postkoloniálních i feministických teorií a to i přesto, že v případě Turecka nemůžeme hovořit o klasické kolonii, jakou byla například Indie. Nicméně jak se dále v textu dozvíme, tím, jak osmanská říše ekonomicky upadala, začala mít větší a větší potřebu se vůči Západu vymezovat, už jen proto, že s růstem západní ekonomické i politické moci rostl jeho vliv na ostatní státy a národy.

2.2. Diskriminace žen z pohledu postkoloniálních studií

V otázce islámu věnují pravděpodobně euro-americká média a literatura největší pozornost problematice muslimských žen, které představují jako utlačované oběti. Ovšem současně zapomínají upozorňovat na to, jak náročné a stresující je v dnešní době pro

sjednotit napříč rozlišných kulturních podmínek i časových období. Viz také Okin v kapitole 2.2 *Diskriminace z pohledu postkoloniálních studií*

muslimské ženy udržet si náboženskou identitu a osobní autonomii, jak o tom budu ještě hovořit v analytické části této práce. Tyto ženy jsou na jedné straně vystavovány více či méně nekompromisním islámským kulturám a na druhé straně západnímu sekularismu.

Chandra Talpade Mohanty (1991) ve svém článku *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse* se pouští do kritiky západních feministických textů za to, jakým způsobem vytvářejí ženu „třetího světa“. Podle ní tím, že západní feministické diskursy uvažují o ženách jako o koherentní, již vytvořené skupině, která je umístěna v kmenové, právní či jiné struktuře, definují ženy z „třetího světa“ jako subjekty nacházející se mimo společenské vztahy, namísto toho, aby se dívaly, jakým způsobem jsou ženy konstituovány právě skrze tyto struktury. Navíc tyto struktury jsou chápány a posuzovány západními standardy a tudíž hrozí aplikování etnocentrické univerzálnosti. A tím, že jsou tyto struktury definovány jako nerozvinuté či rozvíjející, jsou tyto ženy jako skupina automaticky definovány jako nábožensky založené (nepokrokové), rodinné (tradiční a zpátečnické), negramotné (ignorantní).

Stejně tak Mohanty (1991) nesouhlasí s vnímáním žen pouze jako obětí mužského násilí. Přestože je pravda, že ženy jsou muži utlačovány, takovéto zjednodušené vnímání muslimských žen (či žen z tzv. „třetího světa“) tyto ženy pouze uzavírá do předem utvořených „objektů, který brání sám sebe“ a jejich muže do „subjektů, které se dopouštějí násilí“. Jenže mužské násilí musí být teoretizováno a interpretováno v rámci daných společností, chceme-li je lépe pochopit a následně změnit. A také je třeba mít neustále na mysli skutečnost, že ženy (stejně tak jako muži) jsou produkováni prostřednictvím těchto vztahů a současně takto i působí na jejich formování.

Mohanty (1991) také poukazuje na mocenský diskurs, jež uplatňují ženy z tzv. Západu vůči ženám z „třetího světa“. Tento koncept žen „třetího světa“ lze tedy považovat za diskriminační dokonce ze tří důvodů: jednak jejich etnocentrická perspektiva nebere zřetel na rozdílnou kulturu a podmínky, jež ovlivňují životy těchto žen; dále ignoruje nepřeborné množství rozdílů a pluralit mezi jednotlivými ženami „třetího světa“, stejně jako odlišnosti mezi opravdovými ženami a těmi vykonstruovanými západním diskursem. V neposlední řadě vytvářením žen „třetího světa“ jakožto těch „druhých“ slouží „prvnímu světu“ pro vymezení a ukotvení vlastní identity, v tomto případě západního feminismu.

V tomto bodě Mohanty vychází z Edwarda Saida a jeho díla „Orientalismus“ (Said 2008), které poukazuje na nerovné postavení Západu ve vztahu ke zbytku světa a rozšiřuje ho o genderový aspekt. Said zejména poukazuje na to, jak privilegovaná západní kultura reprezentuje ty „ostatní“. Současně upozorňuje na to, jak je „Orient“ diskursivně vytvářen.

Navíc toto vymezení, tato binarita, má hierarchickou strukturu a je hegemonizující, neboť se považuje za nadřazenou společnost, jejíž normy a tradice jsou ty jediné správné „*Lze dokonce říct, že hlavním rysem evropské kultury je právě to, co z ní učinilo kulturu vládnoucí v rámci Evropy i mimo ni, totiž myšlenka nadřazeného postavení Evropy nad všemi neevropskými národy i kulturami.*“ (Said, 2008: 17). A stejně tak západní feminismus bývá obviňován za využívání problematiky žen „třetího světa“ k zviditelnění žen „prvního světa“.

Na druhou stranu ovšem Susan Moller Okin (1998) nabádá k opatrnosti ve věnování přílišné pozornosti rozdílům mezi ženami. Přehnané odmítání jakékoliv esencionalizace a generalizace může totiž vést ke kulturnímu relativismu, jenž je v rozporu s cíli feministických a postkoloniálních teorií, jímž je boj a eliminace diskriminace. Okin (1998) nepopírá rozdíly mezi ženami, ovšem také nepovažuje za nutné vnímat výroky žen „prvního světa“ o diskriminujícím působení jiných kultur vždy jako kulturní imperialismus. Podobně argumentuje Spivak, která přišla s tzv. strategickým esencionalismem, který umožňuje použití obecného pojmu „žena“ v případě boje proti diskriminaci určité skupiny, kdy je potřeba společného jednání. Současně je ovšem nutná i neustálá sebereflexe a uvědomování si, že jde pouze o dočasnou pragmatickou politickou strategii (Spivak 1993).

Podle Okin (1998) je tedy někdy nutná jistá dávka hegemonizace zejména z pohledu politického boje určité skupiny za svá práva. Ovšem to neznamená, že bychom tak měli činit vždy. Zejména při aplikaci skupinových práv v rámci většinové společnosti hrozí, že dojde k hegemonizaci určité menšiny, ovšem v tomto případě z důvodů neuvědomování si genderovanosti takové skupiny. Podle Okin (1998) je nutné vždy brát v potaz gender a genderovanost jakékoliv skupiny. Navíc je potřeba zaměřit se na kontext, v jakém osoba sebe samu a své schopnosti vnímá, a v jaké kultuře k nim přišla. Chování, byť může být vnímáno jako přirozené a které je očekáváno od členů a členek určité skupiny, může být (a také bývá) diskriminační právě především pro dívky a ženy. V této souvislosti Okin (1998) poukazuje zejména na diskriminaci žen v oblasti osobního, sexuálního a reprodukčního života, neboť to bývají právě soukromé oblasti, které se minority snaží mít pod kontrolou. Z toho vyplývá, že ochrana „kulturních zvyků“ jednotlivých minorit bude mít pravděpodobně větší dopad na ženy a dívky než na mužskou část. Navíc, jak Okin tvrdí, je cílem většiny kultur kontrola mužů nad ženami, tedy většina nám známých kultur je patriarchálních. V této souvislosti říká, že „*kulturně podporované praktiky utlačující ženy mohou často zůstat skryty v soukromé či rodinné sféře a být vnímány jakožto soukromá*

rodinná záležitost, a proto za více či méně zcela výjimečných okolností se mohou stát veřejnými či stát může získat příležitost ochránářsky intervenovat“ (Okin, 1998: 680).

V souvislosti s výše nastíněnou postkoloniální kritikou přichází Martha C. Nussbaum (2000) s doporučeními, jak bojovat proti utlačování a diskriminaci žen či jiných minorit. Nussbaum (2000) v boji proti diskriminaci využívá konceptu funkčních schopností („functional capabilities“), jež mají sloužit jako základní politické principy pro poskytnutí ústavních jistot⁷. Za tímto přístupem stojí autorčino východisko, že lidská bytost je svobodnou bytostí utvářející svůj život s ohledem na své okolí, a tato hodnota člověka se týká všech společností a národností. Tyto ústřední schopnosti navíc nemají sloužit jen jako prostředky k dalším cílům, ale naopak se mají stát vlastní hodnotou, která pak lidský život činí plně lidským.

Nussbaum (2000) navíc rozlišuje tři druhy schopností. Prvními jsou „základní schopnosti“ („basic capabilities“), považuje je za jakýsi morální základ, který většinou není možné přeměnit na funkční schopnosti (například dítě má schopnost mluvit a milovat, prakticky uvažovat apod.) Druhé jsou „interní schopnosti“ („internal capabilities“), jsou to stavy osoby, které jsou dostatečnou podmínkou pro uplatňování nezbytného fungování, často se rozvinou jen za podpory z okolí (když se dítě učí si hrát s druhými). Třetí jsou „kombinované schopnosti“ („combined capabilities“), jež jsou kombinací interních schopností a vhodných externích podmínek. Podle Nussbaum (2000), občané a občanky nedemokratických režimů mají sice interní, ale ne kombinované schopnosti k tomu, aby mysleli a mluvili nahlas tak, jak jim velí svědomí⁸.

Nussbaum (2000) dále tvrdí, že abychom mohli zaručit tyto funkční schopnosti dospělému člověku, musí společnost začít u dětí a nabídnout jim možnost rozvinout schopnost vzdělání a hraní si. Nussbaum doslova říká „*Můžeme předpokládat, že děti si přirozeně hrají a vynalézavě vyjadřují samy sebe při hraní. Ale toto není úplná pravda. U mnoho společností malé dívky nejsou nikdy povzbuzovány ke hře, v důsledku čehož pak*

⁷ Do tohoto seznamu patří deset následujících oblastí: 1. Život; 2. Tělesné zdraví; 3. Tělesná integrita; 4. Smysly, představitost a myšlení; 5. City; 6. Praktické uvažování; 7. Vztahy; 8. Jiné živé bytosti; 9. Hra; 10. Politická a materiální kontrola nad vlastním okolím. (Nussbaum 2000, 78-80). T ento seznam vznikl na základě několikaletých mezikulturních diskuzí. Je tedy založen na přesahujícím konsensu a měl by tak být aplikovatelný u všech skupin, společností a kultur. Nussbaum zároveň upozorňuje, že tento seznam není nijak konečný a neměnný a stejně tak pořadí jednotlivých hodnot není pevně daný. Všechny schopnosti mají stejnou důležitost a jejich důležitost leží v rozdílných oblastech a jsou mezi sebou komplexně propojeny. Tak například Nussbaum uvádí, že jedním ze způsobů, jak prosadit právo žen na kontrolu nad svým okolím a právo na politickou participaci, je dosažení ženské gramotnosti, protože taková žena může hledat zaměstnání mimo svůj domov a tím si zajistit ochranu své tělesné integrity před napadením přicházejícím právě z této sféry. Úlohou státu pak je nastavit takovou politiku především v oblasti rodinného práva, zákona o znásilnění a bezpečí ve veřejném prostoru, která ženám zajistí jejich emociální zdraví.

⁸ Předložený seznam Nussbaum je seznamem právě těchto kombinovaných schopností.

opravdu neví, jak si hrát“ (Nussbaum 2000: 90). V běžné výchově chlapci bývají daleko více povzbuzováni k fyzickým i duševním dobrodružstvím. Právě z toho důvodu Nussbaum (2000) schopnost hry staví na stejnou úroveň jako gramotnost, protože pokud není zaručena všem, bez ohledu na gender, rasu, národnost, dochází k omezení daného jedince.

A jak tyto schopnosti souvisí s diskriminací? Všechny tyto zmiňované schopnosti jsou velice úzce spjaty s lidskými právy, jež jsou podle Nussbaum (2000) kombinovanými schopnostmi. Ovšem Nussbaum (2000) upozorňuje, že velice často práva, která jsou přiznána jedinci v zákoně, nebývají zajištěna v reálném životě. Například ženy v mnoha zemích mají nominální právo na politickou participaci, aniž by ji měly zajištěnou ve smyslu schopností (nemohou například opustit svůj domov, neumí číst a psát). Z těchto důvodů Nussbaum argumentuje, že funkční schopnosti jsou právě vhodným způsobem, jak nastavit národní politiku, to znamená nastavit tyto lidské schopnosti jako „ústavní základ“ pro země, kde demokracie není každodenní samozřejmostí. Jak píše Nussbaum *„Zvláště v oblasti rapidní ekonomické globalizace je velice potřebný tento přístup schopností, aby nastavil morální základ a morální omezení procesům, které se dějí všude kolem nás bez dostatečné morální reflexe“* (Nussbaum 2000: 105). Primární rolí funkčních schopností je tedy fungovat jako politické principy, jež mohou sloužit jako základ pro utváření národních ústav, ovšem jejichž implementace zůstává v rukou občanů a občanek daného národa.

Tyto funkční schopnosti tedy jsou implementovatelné globálně a jejich výhodou oproti universalismu je to, že nemusí být realizovány pouze jedním způsobem, naopak mohou být přizpůsobovány národním tradicím či místním podmínkám, a tak se vyhnout obávané homogenizaci či etnocentrismu. Politickým cílem je prosazování schopností, to znamená, že by mělo být v rukou každého občana či občanky rozhodnout se, zda danou schopnost využijí či ne. Proto tento přístup považuje za jednu z podmínek mít možnost se rozhodnout.

Nussbaum nám tedy předkládá funkční schopnosti jakožto univerzální normy, které lze využít pro ustavování zákonů tak, aby byla zajištěna práva všem občanům a občankám, členům a členkám, a to bez ohledu na to, kde jsou tyto funkční schopnosti uplatňovány. Přestože se jedná o univerzální normy, lze je přizpůsobit a pozměnit podle nutnosti a potřeb jakékoliv společnosti a tím tak zajistit diverzitu, pluralismus a svobodu každé lidské bytosti. Jde totiž o ustavení univerzálních norem, které se generují zezdola nahoru a ne shora dolů.

V této souvislosti bych také ráda zmínila Seylu Benhabib (1994), která stejně jako Nussbaum (2000) je zastánkyní universalismu. Ve svém podání si Benhabib univerzalismus představuje jako principy, které zaručují všem lidským bytostem morální respekt druhých. Tento univerzální morální respekt následně zaručuje nárok všem jedincům na základní lidská občanská a politická práva (Benhabib 1994: 173). Benhabib věří, že jen universalistická právní a etická tradice může být odpovědí na nároky rozdílností a pluralismu. Její univerzalismus je založený na respektování druhých prostřednictvím sdílení jejich perspektivy a úhlu pohledu. Benhabib hovoří o „symetrii“. Ovšem na tuto symetrii nelze nahlížet jako na stejnost dvou subjektů, ale rozpoznání toho druhého jako druhého, který je ovšem sám sebou. Navíc, tento jedinec nejenže si uvědomuje, že je druhým v očích toho druhého, ale současně si uvědomuje, že ten druhý si s sebou nesou symetrii v tom smyslu, že s sebou přináší schopnost vidět a interpretovat svět z pohledu druhých, se kterými jsme v nějakém vztahu. A pokud tedy jsme schopni dívat se na svět pohledem druhého, pak tato symetrie a obrácená perspektivita jsou fundamentálními rysy celého společenského života a celého procesu formování identity. Za pomoci takového procesu je pak možné brát v potaz to, jak druhý pohlíží na svět kolem sebe.

Stejně jak je možné porozumět druhému, je podle Benhabib možné také porozumět druhé společenské skupině. Každá skupina totiž, na rozdíl od jednotlivců, je již sama tvořena jedinci s rozličnými názory a perspektivami. Každá skupina je tak souborem koherentních konstrukcí skupinové identity a kdokoliv zvenčí se tak může stát součástí narativu dané skupiny týkající se její či jeho vlastní identity. Podle Benhabib tak může být dosaženo morální změny a politické transformace právě prostřednictvím brání v potaz perspektivy druhých, tedy jak jedinců, tak skupin. Tento přístup podle ní může být přínosný právě v otázkách sexismu, rasismu a etnické diskriminace (Benhabib 1994: 186-187).

Benhabib v jiném článku také poukazuje na to, že současná globalizace zapříčiňuje potřebu lidí po nějaké jistotě. Říká, že čím je naše okolí proměnlivější, méně předvídatelné, tím se lidé uchylují k tomu, co znají, co je jim blízké. Globalizace tak s sebou přináší potřebu určité izolace a protekcionismu a potřebu ještě víc rozlišovat mezi „my“ a „oni“ (Benhabib 1999). V této souvislosti Benhabib odkazuje na feminismus 80. let 20. stol, kdy zjednodušeně řečeno jakýkoliv náznak generalizace byl vnímán jako mocenský boj. Přesto, že určitě problematika homogenizace je do současnosti aktuální, jak

jsem ostatně výše demonstrovala, pro Benhabib přichází nová doba, kdy rozpoznání vzájemné závislosti žen různých tříd, kultur či sexuální orientace může být přínosem pro všechny strany. Benhabib zejména vyzdvihuje důležitost možnosti každého jedince patřit do nějaké skupiny. Podle ní njde ani tak o to být součástí jedné či vícero kultur. Otázka podle ní spíše stojí mít pas či ho vůbec nemít. Benhabib tím naráží na skupiny osob, které bez vlastního přičinění se ocitly mimo svou zemi, bez ochrany své vlastní kolektivní moci⁹. Benhabib souhlasí, že komplexita našich kulturních, etnických, rasových, jazykových identit a dědictví se neprojeví ani v našich cestovních pasech a ani v našich identitách jakožto občan či občanka konkrétního určitého státu. Jenže podle ní musí mít každý a každá z nás právo stát se členem či členkou nějakého formálního státu či skupiny. Přičemž pravidla pro vstup do ní musí být spravedlivé a v souladu s lidskou důstojností (Benhabib 1999: 357).

Mohanty (1991) a Spivak se zaměřují na kritiku Západu a západního feministického myšlení, jež podle nich málo reflektuje svou dominantní pozici (zde autorky vycházejí ze E. Saida) a navíc hegemonizuje minoritní společnosti. Okin (1998) naopak kritizuje liberální multikulturalismus za to, že upřednostňuje skupinová práva menšin na úkor jednotlivců a jednotlivkyň a opět dostatečně nereflektuje jak genderovanost, tak mocenské struktury v rámci jednotlivých skupin.

Spivak (1986) se mimo jiné ve své kritice také zaměřuje na reprezentaci minorit. Upozorňuje na nebezpečí tokenismu - tedy zneužití osoby dané skupiny k její reprezentaci vůči majoritě, ale i v rámci minority, jež ale může být v důsledku zkreslující a zavádějící a nic nevypovídající o pravé podstatě dané minoritní skupiny. Všechny tedy zmíněné autorky a autoři kritizují homogenizaci jednotlivých skupin (navíc Okin ještě upozorňuje na nereflektování genderovanosti skupin), jež může vést k diskriminaci, neboť jsou většinou pomíjeny mocenské struktury a dominantní pozice buď to Západu vůči zbytku světa, nebo bílých heterosexuálních mužů či majoritní kultury vůči těm minoritním nebo bílých žen střední třídy proti těm jiné barvy či ze sociálně slabšího prostředí. Také tato homogenizace vymazává rozdíly mezi jednotlivými členy a členky dané kultury. Dalším společným a stěžejním bodem postkoloniální perspektivy je Saidovo reflektování vlastní lokace, tedy uvědomování si své pozice a svých limitů. Díky této sebereflexi jsme pak schopni nahlížet a snažit se porozumět jiné kultuře, než je naše vlastní. Benhabib a Nussbaum věří, že jen universalistická právní a etická tradice může být odpovědí na

⁹ A tato problematika se možná ještě více týká žen než mužů, protože ženy kromě ztráty lidské důstojnosti a ochrany svých práv a svobod jsou vystavovány ještě mužské nadvládě bez regulí.

nároky rozdílností a pluralismu. Univerzalizmus Benhabib je založený na respektování druhých prostřednictvím sdílení jejich perspektivy a úhlu pohledu. Nussbaum se zase pomocí univerzálních norem a funkčních schopností snaží nastavit jednotná kritéria, která lze uplatnit na všechny kultury a společnosti, a podle nichž lze určit, zda dochází k diskriminaci nějaké skupiny či částí občanů a občanek.

2.3. Muslimská identita tureckého národa

Abychom vůbec mohli studovat ženskou problematiku v Turecku, je zapotřebí se zajímat o hodnoty a normy tureckých žen a mužů. To znamená seznámit se s jejich kulturou, kterou silně ovlivňuje náboženství - islám. V této kapitole bude mým cílem představit islám jakožto duchovní proud a zároveň se jej pokusím přiblížit jakožto mocenskou instituci, která je patriarchální a je genderově zatížena.

2.3.1. Vymezení pojmů patriarchát a androcentrismus

Ovšem než tak učiním, je nutné vymežit pojmy, které v této kapitole používám. Patriarchální společnosti jsou více méně všechny nám známé společnosti. Tyto společnosti jsou založeny na tzv. androcentrismu, tedy na předpokladu, že muži a jejich prožívání světa jsou standardem, kterým jsou následně ženy poměřovány. Tato představa je založena na esencialistickém pojetí genderu, které tuto představu racionalizuje a legitimizuje (Renzetti a Curran 2003). V souvislosti s androcentrickým pojetím genderových vztahů mluví Bourdieu (2000) o tzv. symbolickém násilí. K němu dochází tehdy, pokud ovládaný nemá jinou možnost, než vládnoucího a jeho nadvládu uzнат, protože k reflektování jeho i sebe sama a vztahů k němu disponuje pouze nástroji poznání, které s ním má společné a které jsou osvojenou formou nadvlády a ukazují takto vytvořený vztah nadvlády jako přirozený (Bourdieu 2000). Nicméně je nutno podotknout, že patriarchální společnost neznevýhodňuje pouze ženy jako homogenní kategorii. Naopak, často muži, vymaňující se genderovým stereotypům (jako jsou např. gayové či muži, kteří neprojevují maskulinní vlastnosti, jakými jsou ctižádost, bojovnost, racionalita, velká fyzická síla apod.), jsou vystaveni ostrakizaci a ženy, které přijmou svou roli v souladu s očekáváním takové společnosti (citlivá, bezbranná a druhořadá nebo naopak maskulinní) jsou vyzdvihovány a uznávány (Renzetti a Curran 2003)

V této souvislosti Simone de Beauvoir ve své knize „Druhé pohlaví“ odkrývá vztahy mezi ženami a muži jako mocensky konstruovanou dualitu mezi Já a Druhým, mezi subjektem a objektem. „Žena je určována svým vztahem k muži, nikoliv muž svým vztahem k ní, žena je nepodstatná vzhledem k podstatnému. On je subjekt, on je Absolutno. Ona je to Druhé.“ (Beauvoir 1966; 10). Podle Beauvoir každá společnost či kultura má tendenci vytvářet si Druhého. Každý subjekt má potřebu se vždy vymezovat vůči ostatním. Ovšem ženy v tomto smyslu tvoří výjimku, neboť samy sebe chápou jako ty Druhé. Vztah mužů a žen je tedy hierarchický a asymetrický, ženy jakožto druhé slouží pro vymezení mužského, ženy jsou vše, co není mužské (Beauvoir 1966; 23). Ovšem taková opozice subjektu a objektu („Druhého“) nefunguje pouze v genderové rovině, můžeme jí také nalézt například ve vztahu tzv. Západu a Orientu, tak jak o tom hovoří Said.

2.3.2. Náboženský kontext: Islám jakožto duchovní i sociální instituce

Na náboženství lze pohlížet z vícera úhlu pohledu. Blanka Knotková Čapková například rozlišuje tři roviny nahlížení na náboženství a to ve smyslu filosofickém, duchovním a společensko-politickém. V rámci rozsahu své diplomové práce budu nahlížet na náboženství slovy Blanky Knotkové-Čapkové (2005) jako „*institucionalizovanou společenskou ideologii, použitou jako prostředek politické moci konkrétní společenskou skupinou v konkrétní historické situaci*“ (str. 90). Nicméně i přesto, že budu nahlížet na náboženství jako na instituci, je nutné také přiblížit islám jakožto hledání a naplňování duchovního rozměru života, neboť tato rovina je pro věřící zcela jistě primární a nejobecnější.

Vyznavači a vyznavačky islámu pokládají své náboženství za přirozenou monoteistickou víru a řád, který dal Bůh už prvnímu člověku, Adamovi. Slovo „islám“ znamená „odevzdání se (do vůle Boží)“ a muslimové a muslimky věří, že tuto Boží vůli zvěstovali lidem proroci. Přitom největším a posledním prorokem byl Muhammad, který se narodil v Mekce. Období před islámem bývá nazýváno „džáhilíje“ – věk nevědomosti a vztahuje se zejména na předislámskou Arábii (Kropáček, 1993).

Islámská tradice vychází z několika zdrojů. Nejdůležitějším zdrojem islámu je bezesporu Korán, který podle muslimů obsahuje doslovné zjevení Božího slova Muhammadovi, tedy jedná se o přímé slovo Boží, nestvořené a tedy existující od věčnosti. Muslimové a muslimky věří, že sůry Koránu Muhammadovi diktoval sám archanděl Gabriel. Muhammad zprvu uchovával své texty jen v paměti a teprve po jeho smrti byly

sepsány jeho druhy¹⁰. Korán v sobě mísí jak věroučné články, tak praktické závazné pokyny¹¹, ovšem všechny výroky je nutné brát doslovně, žádné symbolické výklady nejsou přípustné. Druhým rozsáhlým souborem závazných naučení a norem představuje ustavená tradice „sunna“ (tento termín označuje zvyklost, obvyklý způsob jednání). Učení Muhammada a jeho bezprostředních následovníků je pak zapsáno v „hadíthech, což jsou zprávy o jejich činech. Korán společně s těmito zprávami dohromady tvoří základ islámského práva, „šaría“. Jedná se o Božský řád přikázaný lidstvu, který je věčný, nestvořený a neproměnný morální Zákon. (Kropáček 1993; Renzetti a Curran 2003).

Z pohledu genderové analýzy je Bůh (Aláh) sice abstraktní a teoreticky bezrodý, ale jeho dominující charakteristiky jsou maskulinní a celkový systém je patriarchální. Ženy jsou z něj (na božské rovině) zcela vyloučeny¹². Přestože ale muslimská rodina je patriarchální a patrilinéární, ještě v době Muhammadova života se dá předpokládat, že vedle sebe koexistovalo vícero různých společenských a sexuálních uspořádání. Některé kultury byly patriarchální, docházelo v nich k vraždění novorozených děvčátek, či umožňovaly mužům polygamii, a to bez ohledu na to, zda žena dobrovolně souhlasila s manželstvím či zda muž byl schopen se o ženu postarat. Na druhou stranu pravděpodobně také existovaly takové skupiny, kde ženy dosahovaly vysoké úcty a nezávislosti, od které se společnosti během 7. stol. začaly odklánět (Renzetti a Curran, 2003). O tom, že se ženy na počátku vzniku islámu pyšnily určitou dávkou nezávislosti a důležitosti, například může vypovídat skutečnost, že Aiša, jedna z Muhammadových manželek, byla častou přispěvatelkou do verbálních textů islámu (hadís), což může vypovídat o tom, že v počátcích nového náboženství nebyl pro společnost problém akceptovat ženu jakožto autoritu (Ahmed, 1992).

V době života Muhammada jeho příkazy kopírovaly danou sociální situaci společnosti, a proto Korán říká, že manželství musí být uzavřeno smlouvou mezi ženichem a zákonným zástupcem nevěsty za přítomnosti dvou plnoprávných svědků (dvou mužů či čtyř žen). Smlouva mimo jiné stanovuje výši daru, který ženich vyplatí otci nebo přímo nevěstě. Korán sice povoluje polygamní manželství, ale s podmínkou, že muž je schopen všechny své ženy, přiměřeně svému stavu, uživit, a že se ke všem bude chovat spravedlivě.

¹⁰ Závazné kanonické znění Knihy bylo vypracováno komisí v letech 651 – 655 v Medíně, kterou ustavil chalífa Uthmán.

¹¹ Až 80% veršů Koránu je věnováno příkazům a zákazům týkajících se správných vztahů mezi pohlavími (Renzetti, Curran, 2003)

¹² V předislámském období se nejvíce hovořilo o třech bohyních, Manát, al-Lát a al-Uzzá. Údajně Muhammad zpočátku uvažoval o uznání těchto tří bohyní jakožto přimluvkyní u Boha, ale protože by tímto činem rozvrátil přísně monoteistickou stavbu své zvěsti, tento návrh zavrhnul jako satanské vnuknutí (Kropáček 2008).

„[...] berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimiž vládnu pravice vaše. [...]“ (Súra 4: 3)

Manželství může zaniknout úmrtím jednoho z manželů, rozvodem, vykoupením se z manželství nebo prohlášením soudce, že sňatek je neplatný. K rozvedení pak nejčastěji dochází pomocí zapuzení či propuštění ženy mužem. Zapuzující výrok je potřeba pronést třikrát, nejlépe vždy až po měsíci, aby se tak předešlo jednání v afektu apod.¹³. Rozvod ovšem může nastat také vzájemnou dohodou bez finančních nároků ženy. O rozvod smí požádat také žena či její zákonný zástupce. Za platný důvod k rozvodu poslouží například i žádost dospělé ženy provdané ve své nezletilosti bez vlastního souhlasu, impotence, šílenství nebo některé odpor vzbuzující choroby muže, neschopnost ženu uživit nebo nedodržení svatební smlouvy.

Ale ani Korán ovšem nepřistupuje zcela rovnocenně k mužům a ženám. Kromě toho, že muž může ženu zapudit, může také například zrušit manželství, bude-li tvrdit pod přísahou, že se žena dopustila nevěry a porodila dítě, které není jeho, zatímco žena pod přísahou takové tvrzení popírá. Muž má také jistá práva korigovat ženin život v manželství. Může jí zakázat vycházet z domu a může dokonce omezit i návštěvy jejích příbuzných. Přestože nejdůležitější ženskou rolí v životě je mateřství, má právo vychovávat děti pouze do věku 7-9 let u chlapců a do puberty u dívek. Podobně jako u rodinného práva mají muži a ženy rozdílné práva a povinnosti v případě dědictví, ženy vždy dědí polovinu toho co muži (Kropáček, 2008).

„A Bůh vám stanoví o dětech vašich toto: synovi podíl rovný podílu dvou dcer; a je-li dcer více než dvě, patří jim dvě třetiny toho, co zůstavil.“ (Súra 4: 12/11)

Ovšem tato skutečnost nemusí být nutně vnímána negativně, uvědomíme-li si, že v době, kdy muslimské ženy získaly právo dědit (i když jen polovinu toho co muži), jejich kolegyně z křesťanské Evropy toto privilegium vůbec neměly (Hassan (a), Kropáček 2008). Muži a ženy si jsou ale například rovni v plnění povinnosti dodržování pěti pilířů

¹³Rozvedená žena se nesmí po dobu čekací lhůty (to znamená, než je zapuzovací výrok pronesen třikrát) znovu provdat. Muž po tuto dobu musí ženu ještě živit a má nárok na dítě, které by se v této době narodilo, současně ale si muž v této lhůtě smí ženu vzít bez jakýchkoliv formalit nazpět. (viz např. Súra 65:1-6).

islámu - vyznání víry, modlitba pětkrát denně, náboženská daň, půst v měsíci ramadánu a vykonání alespoň jednou za život poutě do Mekky (Kropáček, 1993).

„A ten, kdo koná dobré a je věřící – ať je muž, či žena – ten vejde do ráje a nebude ošizen ani o slupku pecky datlové“ (Súra4: 123/124)

„Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednomu z vás před druhými, a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody.“ (Súra 4: 38/34).

V Koránu tak lze najít pasáže, které tvrdí, že muži i ženy jsou si rovni stejně jako pasáže, které staví muže o stupínek výš.

Muhammadovi následovníci se začali postupem času přiklánět spíše k verzi druhé a již po dvou či třech stoletích trvání islámu došlo k daleko větší izolaci a degradaci žen, než o jaké se hovoří v islámských zdrojích (Renzettia Curran, 2003). Na druhou stranu dnes již existuje mnoho muslimů a muslimek, kteří tvrdí, že podle Koránu mají muži i ženy stejný status, jež je ale založen na komplementaritě mužských a ženských rolí, tedy že obě pohlaví jsou rozdílná a tudíž mají rozdílné povinnosti vůči rodině a společnosti a tím pádem i jiná práva a výsady (Renzetti a Curran, 2003). Zatímco ženám je vymezen soukromý sektor, mužům veřejný.

Současně je nutné dodat, že stejně jako i v jiných náboženských kulturách, i v islámu existuje více tradic a tudíž na něj nelze nahlížet jako na jednu koherentní tradici. Vedle sebe totiž vždy existují reformní a ortodoxní tradice, které pramení z možnosti plurálních interpretací posvátných textů. V této souvislosti nelze nahlížet na islámské země jako na homogenní prostor. V některých zemích, jako například v Saúdské Arábii, platí náboženské právo šaría, které odsouvá ženy plně do jejich domovů a činí je plně závislými na mužských členech svých rodin a to nejen finančně, ale zpravidla ve všech úkonech vyžadující kontakt s vnějším světem. Na opačném konci lze pak nalézt zemi jako Turecko, které je sekulárním státem. Tedy takovým státem, kde je náboženství odděleno od politiky. I když se současně s tím naskýtá otázka, zda je vůbec možné jakoukoliv náboženskou tradici oddělit od života občanů a občanek. Ostatně jak budu ještě

argumentovat, i přes legislativní genderovou rovnost před tureckými zákony, v samotné turecké společnosti i nadále přežívají genderové stereotypy, které onu genderovou rovnost obcházejí.

2.3.3. Islámská feministická teologie a feministická kritika islámu – mýtus o stvoření

Počátek genderové dichotomie v islámu (ale ne jen v něm) začíná tedy již u mýtu o stvoření, který nabízí jak možnost interpretace, že žena i muž jsou si rovni, tak také, že žena je muži podřízena. Bohužel převládl patriarchální výklad, nicméně jak bylo naznačeno, genderové stereotypy na mytologickém základě většinou nevyplývají přímo z posvátných textů, ale spíše jsou důsledkem toho, jak se začal patriarchát utužovat, tento trend se promítl do nově vznikajících kanonizovaných textů, které ospravedlňovaly společenskou, politickou a ekonomickou nadvládu mocných. Z toho vyplývá, že genderové rozdíly tak nejsou podstatou náboženství, ale jsou produktem politizace náboženství a jeho použití pro mocenské cíle. Navíc, jak ještě dodává Knotková-Čapková (2005), nemusí se týkat jen žen, ale také mužů, kteří se vymykají uznávanému konstrukt maskulinity nebo etnických či jiných minoritních skupin.

Riffat Hassan (b) se domnívá, že za ženskou podřízeností vůči muži stojí tři teologické předpoklady: 1) Bůh stvořil jako prvního muže (Adama), neboť žena (Eva) byla stvořena z mužova žebra, a proto je ontologicky odvozená a druhá. 2) Žena byla hlavní příčinou mužova vyhnání z ráje. 3) Žena nebyla stvořena jen z muže, ale také pro muže, tento předpoklad opět implikuje ženskou instrumentálnost. Všechny tyto tři předpoklady, které mimochodem nejsou charakteristické pouze pro islám, ale můžeme je nalézt i křesťanství a židovství, mají zdrcující následek pro ženy, které jsou tímto chápány jako mužům nerovné a jim podřízené. Navíc, na ženy a jejich sexualitu je nahlíženo jako na nepocházející od Boha, tudíž zkaženou a přicházející od ďábla¹⁴.

Nicméně tyto výše zmíněné předpoklady se podle Hassan (b) vůbec neopírají o Korán, ale vycházejí z příběhu o stvoření z Bible, z Genesis. V Koránu se hovoří o stvoření lidstva jako celku či o lidské bytosti. Hassan (b) doslova říká „*'Adam' představuje lidstvo*

¹⁴ Viz také Beauvoir (1966), která tvrdí, že z mýtu vyplývá, že díky tomu, že žena (Eva) nebyla stvořena zároveň s mužem, ale z jeho žebra, znamená to, že ani samo její stvoření není samostatné. Její bytí je instrumentální, je tu pro muže (Adama), aby nebyl sám. „*Pro muže je přírodou pozvednutou k jasnosti vědomí, je vědomím od přirozenosti poddaným; a zde je ta záračná naděje, kterou v ní muž tak často skládá: doufá, že dojde naplnění jako bytost, když si tělesně přivlastní jinou bytost, a že najde potvrzení své svobody podrobením svobody jiné.*“ (str. 70). Žena je tu pro něj, aby mu byla ku pomoci a nikoliv jako cíl o sobě. Muž se snaží prostřednictvím ženy dospět k sobě samému a tím se zvěčnit.

a ne jen mužskou osobu. Je také nutné vzít v potaz, že v celém Koránu není zmínka o „Evě“ (str. 5). Korán říká, že muži i ženy jsou si rovni před Bohem a Korán používá jak femininních, tak maskulinních výrazů pro popis stvoření lidstva.

„Nedopustím věru, aby se ztratil skutek jediný, který kdokoliv z vás učiní, ať je to muž či žena, vždyť jeden k druhému patříte.“ (Súra 3: 193/195)

„Lidé, věru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili jsme z vás národy a kmeny, abyste se vzájemně poznali.“ (Súra 49: 13)

Žena také podle Koránu nestojí za Adamovým vyhnáním z ráje, už jen proto, že v celém Koránu není o Evě zmínka. Stejně tak žena nebyla stvořena pro muže a ani muž pro ženu, ale oba byli stvořeni proto, aby sloužili Bohu.

Na základě výše uvedeného nelze než souhlasit s Riffat Hassan (a), že sociální nerovnosti a diskriminace a to nejen v genderových vztazích nepochází ze samotné duchovní podstaty náboženství, ale jsou spíše produktem jeho politizace a použití pro mocenské cíle¹⁵. V patriarchální společnosti jsou genderové role jasně a striktně dichotomně rozděleny. Od žen se vyžaduje poslušnost a podřízenost vůči mužům. Toto rozdělení rolí se pak prezentuje jako božský řád, ve kterém jsou ženy upozadovány.

Leila Ahmed (1992) ve své knize *Women and Gender in Islam* poukazuje na skutečnost, že tím, že práva na ženskou sexualitu byla převedena, stejně jako děti, na muže, islám postavil vztah mezi oběma pohlavími na novou cestu. Tento posun měl za následek to, že muži získali právo kontrolovat ženy. To dále vedlo k vyloučení žen ze společenských aktivit, při kterých mohly přijít do styku i s jinými muži, než s těmi, kteří nad nimi drželi kontrolu jejich sexuality, následně pak k vyloučení z veřejného sektoru.

Muslimští muži i ženy mají tendenci neustále zdůrazňovat, že to byl právě islám, kdo dal ženám nejvíce práv ve srovnání s ostatními náboženstvími. Stejný názor zastává i Hassan (a), podle které Korán zaručuje lidská práva a rovnost všem lidem bez ohledu na pohlaví, konkrétně se jedná o právo na život, na respekt, soukromí, spravedlnost, svobodu, právo na získání znalostí, živobytí, právo pracovat, právo na „dobrý život“ a další.

Podle Hassan (a) Korán věnuje ženám mimořádný zájem. Korán bere v potaz dobové postavení žen, jež pro ženy nebylo příliš laskavé a snaží se postavení žen zlepšit. Podle ní

¹⁵ Pro srovnání například Knotková-Čapková (2005)

se ale, naneštěstí pro ženy, kumulovaly předsudky napříč různými kulturami (židovská, křesťanská, helenistická či beduínská), jež koexistovaly v arabsko-islámské kultuře během prvních století islámu. Ty se infiltrovaly do islámské tradice a tak podryly snahu Koránu vysvobodit ženy z jejich podřadného postavení a učinit je rovnocennými partnerkami mužů. Hassan (a) také dodává, že ačkoliv Korán bojuje proti diskriminaci utlačovaných skupin, ženy i nadále zůstávají předmětem utlačování a nespravedlivého jednání. Hassan doslova říká „*Zdá se, že muslimská společnost obecně, se více zabývá pokusem o kontrolu ženského těla a sexuality než jejich lidskými právy, či se hlavně starají o to, jak chránit ženskou cudnost*“ (Hassan (a): 8).

3. Postavení tureckých žen z historické perspektivy

Poté, co jsem výše vymezila pojmy, jako jsou postkoloniální studie, feministické teorie a představila islámskou kulturu z hlediska klíčových momentů, jež budou důležité pro mou analýzu vybrané textů, ráda bych se v této kapitole zaměřila na postavení žen v Turecku z historického hlediska.

V této části budu vycházet zejména z knihy české autorky Jitky Malečkové (2002), *Úrodná půda, žena ve službách národa*. Tato kniha se zabývá vztahem mezi národem a ženami, ženami jakožto součástí obecných dějin a osmanskou říší jakožto součástí dějin Evropy. Tato kniha zkoumá, jak do mužského procesu národního uvědomování či hledání národní identity zapadají ženy, jakou roli hrály v tomto období a jakou funkci plnily obrazy ženy v konstrukci národa a ve vytváření moderní společnosti. Kniha se věnuje i jiným zemím na okraji Evropy, ale z pohledu osmanko-tureckého vývoje se zaměřuje na období hledání nové identity a zájmu o ženy, tedy 60. léta 19. stol. až po vznik Turecké republiky v roce 1923.

Dalšími texty, ze kterých v této kapitole vycházím, jsou již knihy psané tureckými autorkami či autory. Protože se však většinou jedná o osoby, které se narodily v Turecku, ale současně žijí a pracují mimo Turecko, jsou tyto knihy psány v angličtině a z tohoto jazyka je překládám. Patří sem Zehra F. Arat (2000), Palmira Brummett (2000), Aynur Demirdirek (2000), Ayse Durakbasa (2000), dále kniha Emel Dogramaci (2000) *Women in Turkey and the New Millenium* a Nilüfer Göle (2001) *ForbiddenModern*¹⁶. V případě prvních čtyř autorek se jedná o společnou knihu *Deconstructing images of "the Turkish woman"* editovanou již zmiňovanou Zehrou Arat. Jak již vyplývá z názvu, cílem knihy *Deconstructing images of Turkish woman* je analýza kulturní konstrukce „tureckých žen“. Prostřednictvím jednotlivých autorů a autorek tato kniha poukazuje na konstruování ideálu turecké ženy v historickém kontextu, přičemž se jednotliví autoři a autorky snaží dekonstruovat tyto konstrukce bez ohledu na to, zda jsou důsledkem konstrukce zvenčí či zevnitř. Cílem Brummett (2000) je zkoumání jedné satirických novin vycházejících

¹⁶ Tato kniha byla napsána původně v turečtině, já ale vycházím z anglického překladu od Ann Arbor.

v revolučním období na počátku 20. stol. Přichází se zjištěním, že všechny různorodé vyobrazení žen směřují k jedné charakteristice žen jakožto slabých a zranitelných, vyžadujících mužskou ochranu. A. Demirdirek (2000) na druhou stranu zkoumá, do jaké míry byl na konci osmanské říše feminismus živý a aktuální. Autorka zjišťuje, že existovala řada feministických časopisů, které se zabývaly tématy komptability islámu a práv žen. A. Durakbasa (2000) se zaměřuje na tzv. „státní feminismus“ a jeho nedostatky. Ty spočívaly zejména v tom, že tento druh feminismu sice ženám zajišťoval vstup do veřejné sféry, ale současně je omezoval svým požadavkem na ženskou morálitu a chování, které i nadále zůstalo záležitostí širší rodiny. Se stejným závěrem přichází i Z. Arat, která argumentuje, na příkladu vzdělání, jak je na jedné straně ženám umožněno zapojení do veřejné sféry (zde je to vzdělání), ale jak současně stát a jeho byrokracie tento vstup do veřejného prostoru omezuje přetrvávajícími tradičními hodnotami a normami. Navíc všechny autorky se také shodují, že veškeré privilegia, vyplývající z reforem se týkaly jen a pouze žen z vyšších tříd. V zemědělských oblastech a v chudších rodinách zůstal život žen nepozměněn.

Stejně jako předchozí autorky i E. Dogramaci argumentuje, že současné postavení žen ovlivňovaly diskuze probíhající již za doby trvání osmanské říše. Všechny tyto autorky, byť jejich oblastí zkoumání jsou rozličné aspekty života turecké společnosti, poukazují na skutečnost, jakou důležitou roli ženy zastávaly v rámci diskuze a formování nové republiky. Současně ale poukazují, že vesměs šlo o diskuze o ženách bez žen a navíc na pozadí tradiční islámské kultury.

Zatímco tedy emancipační proces v Evropě a USA začal již během 18. stol. a dosáhl svého vrcholu v 60. let 20. stol pod jménem feminismus, v Turecku tato emancipace začala až během války o nezávislost Turecka v letech 1919 až 1923. Toto období bývá také někdy nazýváno „válka o ženskou nezávislost“, neboť v rámci reforem, které následovaly po ustavení nové Turecké republiky pod vedením jejího zakladatele Mustafa Kemala Atatürka, si získala ženská problematika významné místo v rámci reformy právní, ekonomické i společenské sféry (Dogramaci, 2000).

Emel Dogramaci ve své knize *Women in Turkey and the New Millenium* (2000) upozorňuje, že na rozdíl od jiných západních zemí v Turecku ženy nedošly své emancipace prostřednictvím těžkého a dlouhého boje za svá práva jako v Anglii či USA, ale naopak během krátkého období rozpadu Osmanské říše a vzniku Turecké republiky, kdy došlo k náhlému a rychlému zavrnutí starých tradičních konceptů a hodnot, jež držely ženu

v podřízeném postavení. S příchodem nové ústavy byla totiž ženám zajištěna právně rovnost s muži.

Status ženy v době starobylých tureckých kmenů okupujících střední Asii, tedy v době ještě před přijetím Islámu, byl podle dobové literatury rovnocenný. Podle tureckého práva té doby bylo povinností jak mužů, tak žen se rovným dílem podílet na běhu fungování státu či rodiny. Během tohoto předislámského období měl v každé domácnosti své separátní místo tzv. Od Ata (Bůh Otec) a Od Ana (Bohyně Matka). A například mladé ženy se účastnily duelů s muži, o které měly zájem, a odmítaly všechny muže, kteří v takových zápasech s nimi prohráli. Tento zvyk nás tedy utvrzuje v tom, že i dívky a ženy se učily zacházet s mečem a byly tak schopné se utkat v boji s muži (Dogramaci, 2000: 2).

Ještě na počátku vzniku osmanské říše přetrvávaly ve společnosti předislámské zvyky, ale postupně docházelo k regulaci chování žen (např. připojením arabských oblastí došlo k rozšíření zvyku nošení závoje) a k zavedení muslimských zákonů a zvyků, jež ani tak neměly svůj původ v islámu jako spíše v předislámských kulturách jiných islámských národů. Ještě za dob selčucké kultury se ženy mohly pohybovat ve veřejném prostoru a nebyly uzavřeny do svých domovů a harémů¹⁷.

Podle některých autorů a autorek se situace začala pro ženy zhoršovat se vznikem Osmanské říše v 13. stol. Tím, jak se rychle říše rozšiřovala v mocnou mocnost, pozice žen se zhoršovala a vliv perské a byzantské říše měl za následek nové hierarchické rozdělení pohlaví. Chování a oblékání žen začalo kontrolovat veřejné mínění místních komunit. Ženy byly téměř vyloučeny z veřejné sféry. Ovšem to neznamená, že by stejné podmínky platily pro všechny ženy v rámci osmanské říše. Především pak mezi kočovníky si ženy a ženy z nižších vrstev ponechaly daleko více svobody. Tak jako v Evropě se ženy podílely kromě starosti o domácnost na domácí řemeslné práci a většinou žily v monogamních manželstvích. Na druhou stranu byly výrazně podřízeny muži a byly převážně negramotné. Ve vyšších vrstvách ve městech naopak byla daleko více rozšířená polygamie. Zároveň ale byly ženy z nejvyšších vrstev vzdělané a věnovaly se např. umění (Dogramaci, 2000; Malečková, 2002). Zatímco se tedy postavení mužů v období přijetí Islámu zlepšilo, ženy ztratily většinu ze své moci a společenského postavení, kterému se těšily jejich předchůdkyně.

Nicméně osmanská říše se od konce 18. stol. dostávala do závažných problémů. Příčinou byl jednak vnitřní vývoj říše, ale hlavně změna poměru sil mezi osmanskou říší a

¹⁷ Viz více 2.3.2 *Náboženský kontext: Islám jakožto duchovní i sociální instituce*

evropskými mocnostmi. Evropské mocnosti začaly nabývat na vojenské síle a čím dál častěji pronikaly do všech oblastí života osmanské říše. Osmanská říše začala strádat v ekonomice a sekulární reformy, které následovaly, ještě více narušovaly tradiční islámské struktury a prohlubovaly odklon od islámu.

Do 19. stol. se osmanští Turci považovali především za muslimy a poddané osmanského sultána či za příslušníka místního kmene. Ale od 19. století se stále častěji začali osmanští intelektuálové orientovat na předislámskou minulost tureckých kmenů a začali se zajímat o turečtinu. Od konce 19. stol. se tak hlavní pozornost intelektuálů začíná obracet k studiu tureckého lidu, jeho vzdělání a vztahu k turectví (Malečková, 2002).

Od poloviny 19. stol. společně se změnami ve společnosti ovšem začalo docházet i ke změnám v postavení žen. Například došlo k rozvoji ženských škol (roku 1869 byla zavedena povinná školní docházka pro chlapce v rozmezí od 6-10 let a pro dívky od 7-11 let). Od roku 1914 mohly ženy navštěvovat vybrané kurzy na univerzitách a od roku 1918 mohly začít studovat společně s muži nejprve přírodní vědy a literaturu. Je nutno připomenout, že tyto reformy měly ovšem dopad pouze na způsob života žen z nejvyšších tříd, každodenní životy většiny osmanských žen tak zůstaly nedotčeny. K dalšímu začleňování žen do veřejného prostoru došlo až po mladoturecké revoluci, kdy sestále častěji ženy začaly zapojovat do práce mimo svůj domov.

3.1. Korelace mezi postavením žen a situací říše

Postavení žen v osmanské říši bylo vždy považováno za jeden z klíčových faktorů dané situace osmanské říše. Kritici režimu viděli v řešení ženské otázky nástroj pro řešení problémů celé společnosti. Postavení žen tedy vzbuzovalo v osmanské říši zájem. Hlavním důvodem bylo to, že hrálo důležitý faktor v současných problémech říše. Neméně důležité bylo ale zároveň samotné postavení žen, protože někteří turečtí intelektuálové a intelektuálky opravdu věřili, že zlepšením jejich situace dojde ke zlepšení situace celé říše. Malečková (2002) tvrdí, že se dokonce našlo pár názorů, které tvrdily, že zlepšení postavení žen není jen v zájmu společnosti, ale i žen samotných, proto, aby byly šťastné a spokojené.

Podle Zehry Arat (2000) se postavení žen a jejich role v rámci společnosti začala zvolna diskutovat již během období *Tanzimatu*¹⁸. Zpočátku bylo nejdiskutovanější oblastí vzdělání pro ženy a dívky, nemorálnost polygamie, zahalování apod. Nicméně, největším přelomem v životě žen byl ovšem až revoluční rok 1908 a ustavení konstituční monarchie. Liberální atmosféra této doby umožnila ženám vstup do veřejné sféry, která jim do té doby byla odpírána (Z. Arat, 2000; Malečková, 2002).

Názorů na ženskou otázku bylo několik a jednotlivé skupiny se odlišovaly. Westernisté například viděli zdroj útlaku žen i problematické situace říše v samotném islámu. Umírnění westernisté neviděli onen přímý zdroj v islámu, ale ve špatném pochopení islámských principů či nerespektování ženských práv v islámu. Pro turkisty pak rovnoprávnost žen představovala jeden ze základních principů turectví. Řešení viděli v následování Západu, ovšem ne slepě, západoevropské zákony a zkušenosti měly být spojeny s národními hodnotami. Islamisté na druhou stranu zastávali názor, že postavení muslimských žen je dobré jak v teorii, tak v praxi vycházející z islámu. Šarí'a ženám určuje podřízené postavení vůči mužům a jakákoliv snaha toto postavení změnit uškodí hlavně samotným ženám. Navíc podle nich je problematika postavení žen součástí duchovní sféry, která je daleko vyspělejší, než ta evropská. Proto islamisté odmítali, na rozdíl od westernistů i turkistů, jakékoliv napodobování evropských snah o emancipaci žen. Naopak, hlásali důsledné dodržování původních principů islámu a muslimských zvyklostí, týkajících se žen (Malečková, 2000; Kučera, 2005).

Názory zastánců těchto tří skupin se velice lišily i v tom, jak toto postavení zlepšit. Islamisté zcela odmítali zrušení polygamie, zahalování či zákazu vystupování žen na veřejnosti. Westernisté naopak tyto zákazy kritizovali včetně násilného chování vůči ženám. V čem se částečně všechny tři skupiny shodovaly, byla otázka vzdělání, přičemž westernisté i turkisté chápali otázku vzdělání jako základní podmínku zlepšení postavení žen. Ani islamisté nebyli proti vzdělávání žen, ale jen za předpokladu, že takové vzdělání bude v souladu s principy islámu. Westernisté i turkisté také viděli cestu k pokroku v umožnění ženám vstup do veřejné sféry.

V problematice postavení žen se osmanští myslitelé nechali inspirovat západními myšlenkami, a přestože obhajovali islám a jeho zvyky proti obviněním, které přicházelo ze Západu, shodovali se, že základní příčinou špatného stavu říše je nedostatek vzdělání a osvěty, despotický režim, útlak a nesvoboda. Kritiku také sklízela struktura patriarchální

¹⁸obdobíTanzimatu se datuje od roku 1839, kdy byl přijat reformního edikt sultánem Mahmudem II, který měl zmenšit rostoucí propast mezi Evropou a zaostávající osmanskou říší ve vojenské oblasti

rodiny, zejména v rámci raných tureckých románů. Tato kritika přerostla po mladoturecké revoluci v otevřenou kritiku útlaku žen, jež byl navíc spojován s politickým útlakem (Dogramaci, 2000; Malečková, 2002; Kučera, 2005).

Postavení žen nesloužilo pouze jako nástroj společenské kritiky, ale také jako obrana proti protimuslimským, protiislámským a protitureckým náladám z Evropy. Ženy se díky těmto tendencím stávaly kritériem pro hodnocení celé společnosti. Pokrok národa se totiž posuzoval podle postavení žen. Osmanští intelektuálové uznávali, že v oblasti ženských práv zaostávají za vyspělejšími evropskými státy, ovšem to nevyklučovalo obhajobu vlastního národa (Malečková, 2002; Kučera, 2005).

Malečková (2002) také poukazuje na to, že méně vyspělé země měly tendenci poukazovat na svou slavnou minulost či snít o zdárné budoucnosti, čímž ale spíše utvářeli ideální ženu, než aby přicházely s nějakými konkrétními návrhy. Tyto představy ideálních žen navíc byly velice rozporuplné - zatímco jedna skupina mužů připisovala ženám takové úkoly, které měly vést k rozvoji celé společnosti, pro druhou skupinu žena reprezentovala idealizované rysy společnosti, především ty, které jí v současnosti chyběly. Z těchto úvah se pak zrodila představa ideální „národní“ ženy, jež se pak stala měřítkem pro ženské působení.

Ostatně na něco podobného poukazuje i Palmira Brummett (2000), která zkoumala zobrazování žen v komiksech¹⁹ v jednom istanbulském časopise během období 1908 – 1910, kdy došlo ke vzniku konstituční monarchie a k velkým politickým, ekonomickým a sociálním změnám. Přestože většina kreslených postavěk znázorňovala muže, ženy hrály velice důležitou roli v tomto žánru, neboť zastupovaly samotný národ.

Brummett upozorňuje, že ženy v komiksech zastávaly vesměs čtyři role: národ, občana/ku, matku či podvratné živly. Žena jakožto národ zobrazovala celou říši, její trvání, výhry a prohry. Žena jakožto občanka symbolizovala kolektivní identitu buďto všech osmanských mužů a žen nebo jen žen či jiných podskupin. Žena jakožto matka symbolizovala péči či reprodukční moc národa, její čest a potřebu ochrany. A v neposlední řadě žena jakožto podvratný živel symbolizovala slabiny Osmanské říše a její sklon k západnímu imperialismu. Takováto žena měla znázorňovat hrozbu, přicházející zevnitř (Brummett 2000: 41). Brummett (2000), na základě své analýzy tak poukazuje na to, jak

¹⁹ Kreslený žánr měl výhodu oproti například psané literatuře v tom, že mohl oslovovat větší množství čtenářů. Zmiňuji zde úmyslně pouze čtenáře, protože tyto kreslené vtipy byly jednak kresleny výhradně muži a také pro muže byly určeny. Kreslené vtipy byly vyhledávaným žánrem, neboť měly potenciál oslovovat nejen gramotnou část společnosti, ale díky využívání obrázků mohla pronikat i k negramotné části společnosti.

žena sloužila jako nástroj k reflektování porevolučního období a přes různé podoby, které znázorňovala, vítězila představa ženy jakožto slabé a snadno zranitelné a tudíž potřebné ochrany a kontroly²⁰. Tak se dělo zejména přirovnáváním cti ženy ke cti národa v podobě ženy – zajatkyně jakožto reprezentace invaze či zneuctění země. Kresby, které znázorňovaly promiskuitní westernizované ženy, flirtující s muži různých evropských národností, v sobě naopak poukazovaly na rizika rychlé westernizace jak pro národ, tak pro ženy takové.

3.2. Návrat ke kořenům

Pro Turky existovalo v osmanské říši vícero možností identifikace. Měli na výběr mezi osmanskou, tureckou a islámskou identitou. Ke všem těmto identitám se pojila určitá historie. A právě tato historie měla zásadní roli ve vytváření tureckého národního vědomí. V oficiální historiografii osmanské říše přitom až do poloviny 19. stol. nebyla turecké minulosti věnována větší pozornost. Až objevy evropských vědců ukázaly, že turecké dějiny jsou velice staré, a že tu byly ještě před přijetím islámu. To mělo za následek, že koncem století se tato zjištění promítla do přístupu k celým dějinám říše. *„Turecké kmeny již nejsou jen předky osmanské říše, ale osmanská říše se naopak stává součástí tureckých dějin“* (Malečková, 2002: 149).

Přibližně ve stejnou dobu se začal utvářet historický mýtus, který mluvil o raném období jako o období, jež splňovalo ideální podmínky pro ženy a celé společnosti. Tento mýtus tvořily dvě verze, jedna spojovala zlatý věk se vznikem islámu a druhá oslavovala předislámskou minulost Turků, kdy byly mezi kočovnými tureckými kmeny ženy svobodné a měly s muži rovnoprávné postavení.

Pro Ziyi Gökalpa, významného tureckého myslitele a sociálního a politického reformátora, který odmítal evropskou „modernitu“ jakožto způsob pokroku, byly ženy strážkyně turecké minulosti a nositelky jejich hodnot. Ženy podle něj měly blíže k původním principům turectví, protože byly v období trvání osmanské říše vyloučeny ze společenského života. Gökalp tvrdil, že žádný jiný ze starověkých národů nepřiznával ženám takovou úctu jako Turci. Stejně tak bylo oslavováno turectví pro svůj rovnoprávný přístup k ženám. I počátky islámu byly vnímány jako ideální (i když o trochu méně) období pro ženy (Fleming 2000).

²⁰ Tímto docházelo k utvrzování přirozenosti podřadného postavení žen, které musí být chráněny a tudíž kontrolovány (viz. např. Beauvoir 1967; Bourdieu 2000; ale také K. Millet 1998).

V této souvislosti Malečková (2002) například dodává, že z chronologického hlediska lze vidět posun od oslavy islámu k oslavě turectví, vrcholící mladotureckou revolucí, po které se spojení turectví s právy a prestiží žen rozšířilo. Podotkněme, že tyto dvě verze se navzájem nevylučovaly, ale „tvořily dvě části jedné narace“ (Malečková, 2002: 156). Dále si Malečková (2002) také všimá jisté paralely mezi Tureckem a státy na okraji Evropy, které také velice rády přistupovaly k dějinám prostřednictvím oslavování raného období národa. Historici si zajisté byli vědomi, že tyto interpretace patří do sféry legend a mýtů, ovšem často vnímali tyto mýty jako odraz principů rané společnosti, včetně jejího vztahu k ženám. Právě vlastnosti a postavení žen měly dokazovat vysokou kvalitu národa v jeho počátcích.

Nemělo by také zůstat nepovšimnuto, že takové pozornosti, jakou postavení žen získalo v raném období dějin, již nelze nalézt v jiných obdobích historie jednotlivých národů. Naskytá se tedy otázka, jaké byly důvody takového propojení. Zvláště u koncepcce zlatého věku, kde bylo národní společenství prezentováno jako nezkažené a ryzí, pak bylo strategií obrany proti nadvládě, či v případě osmanské říše, proti kritice ze Západu, identifikovat viníka, jež je zodpovědný za narušení tohoto idylického zlatého věku a ideálního postavení žen. Tím, že vina padla na vnější síly, byla vina za současnou neutěšenou situaci společnosti i postavení žen, na koho svést. Pak se mohlo zdát, že zaostalost národa není důsledkem národního charakteru, ale je zaviněna zvenčí (Malečková 2002; Z. Arat 2000; Dogramaci, 2000).

Z pohledu postkoloniálních teorií to tedy znamená, že nejde jen o vzájemně nerovný boj mezi vládnoucí západní a podřízenou nezápadní kulturou, ale je nutno také zkoumat vztahy z hlediska mocenských vztahů mezi různými třídami a pohlavími. Bez ohledu na to, zda se totiž jedná o muže z vládnoucí či ovládané kultury, vždy muži formují své identity v termínech patriarchální a androcentrické společnosti. Muži obou kultur jsou ženám nadřazeni a snaží se je formovat tak, aby odpovídaly jejich ideálům a staly se jejich prostředky k uskutečňování svých cílů. Navíc pro nezápadní muže je žena v evropeizujícím světě jeho poslední sférou, nad kterou má moc a kontrolu (Kučera 2005: 58).

V osmanské říši pak turkisté a westernisté obviňovali ze zničení zlatého věku nejčastěji řecko-byzantskou či perskou říši, protože jejich přítomnost způsobila, že se začalo opouštět od původních tureckých tradic rovnoprávnosti žen. Po roce 1908 začali někteří autoři přičítat zhoršení situace žen islámu jakožto cizímu arabskému náboženství.

Je nutné si ale uvědomit, že ačkoliv ženy hrály důležitou úlohu v diskuzích o turectví, nešlo o ženy jakožto individua, ale o postavení žen jakožto skupiny, tedy o kolektivní zájmy. Turečtí intelektuálové se ani po revoluci v roce 1908 neobraceli přímo k ženám. Jejich diskuze směřovaly především na muže, které chtěli přesvědčit, že ženy byly a jsou součástí tureckého národa. To ovšem neznamená, že by tyto diskuze neovlivňovaly samotné ženy. Prostřednictvím diskuzí o ženách zejména westernistům šlo o to, dokázat, „že rovnost žen je možná žádoucí, patří k národní tradici, a není tudíž jen importem ze Západu“ (Malečková, 2002: 176).

Turecké ženy měly být těmi, které spasí osmanskou říši či turecký národ prostřednictvím svého vzdělání, bezúhonné morálky, mateřskými a manželskými ctnostmi. Jenže většina žen tyto podmínky nespĺňovala, částečně za to mohl systém či jiní muži, ale částečně, podle některých, si za to mohly samotné ženy. Byly to tedy paradoxně právě ženy, kdo nesl odpovědnost za nedostatky ve společnosti. Intelektuálové ztotožňovali ženy se zaostalostí říše, a to v podobě nevzdělanosti a nezájmu o vědění, nedostatku iniciativy a neproduktivního mrhání časem i prostředky, lenosti a záliby v luxusu (Malečková, 2002: 184). Ženám přičítali zejména morální úpadek. Intelektuálové měli také strach z přílišné emancipace a přílišného západního vlivu. Příliš emancipovaná žena totiž představovala hrozbu opuštění tradičních osmanských, islámských či tureckých hodnot. Malečková (2002), ale i jiné odbornice a odborníci se proto domnívají, že muži stáli o emancipaci pouze do té míry, do jaké jim vyhovovala, odpovídala jejich představám a sloužila k pokroku společnosti.

Kučera (2005) například v této souvislosti upozorňuje, že je nutné mít na paměti, že veškeré diskuze o budoucnosti osmanské říše byly vždy vedeny ve stínu západní imperialistické moci. Z tohoto úhlu pohledu pak úsilí osmanských intelektuálů není jen snahou o zachování neměnného zastaralého řádu, ale zároveň také obavou o vymizení vlastní kulturní identity. Jak Kučera dodává: „Každá promluva osmanských intelektuálů byla ať chtě či nechtě situována na horizontu západní ekonomické a kulturní převahy a poměřovala se s ní. A ženy - jako budoucí matky, vychovatelky, nositelky 'nezkažené tradice' – byly tím nejvlastnějším vyjádřením domácí kultury, kterou nebylo možno ponechat na pospas cizí expanzi“ (Kučera, 2005; 62-63).

Jak již bylo řečeno, ženy se staly kritériem pro hodnocení úrovně společnosti a nástrojem pokroku, čímž se stávaly součástí národního společenství. Jenže toto přesvědčení, že ženy mohou ovlivnit osud národa, je také současně činilo odpovědnými za současný neutěšený stav společnosti. „Ženy byly druhými právě proto, že symbolizovaly

jejich nedostatky“ (Malečková, 2002: 201). Takže ženy na jedné straně znamenaly překážku pokroku a na straně druhé byly spojovány s negativními stránkami modernizace. Vidíme tedy, že zastánci ženských práv v druhé pol. 19. stol. sice byli pro emancipaci, ale jen do té míry, aby si udrželi kontrolu nad ženami. V žádném případě nepovažovali za žádoucí úplnou rovnost.

3.3. A jak do toho zapadají ženy?

Většina debat v souvislosti s ženskou otázkou a postavením žen se odehrávala vesměs mezi muži. Ovšem to neznámá, že samotné ženy by se do této debaty nezapojovaly. To, že existovala snaha žen o dosažení své emancipace již na přelomu století, do určité míry také potvrzují různé časopisy. V době vzniku Turecké republiky vycházelo přes 40 různých časopisů, zaměřených na ženy. Třebaže většinu z nich vlastnili a vydávali muži, našlo se pár vydavatelek a dokonce i pár žen, které vlastnily ženský časopis, s výhradně ženskými redaktorkami. Většina z těchto časopisů se, po vzoru ze Západu, zaměřovala na témata, která byla považována za ženská, tedy péče o dítě, rodinu a společnost, domácnost a zdraví. Jejich cílem pak bylo ženy v těchto tématech vzdělávat. Tyto časopisy se tedy vydaly cestou potvrzování a posilňování tradičních genderových rolí tak, jak je nastavuje patriarchální společnost, která jednotlivé role obou pohlaví odvozuje od jejich specifických biologických předpokladů.

Druhou skupinu ovšem tvořily takové časopisy, které se zaměřovaly na zviditelňování ženské problematiky a jejich požadavků. Jak tvrdí Aynur Demirdirek ve svém článku *In Pursuit of the Ottoman Women's Movement*, tyto časopisy mimo jiné poukazují na důkaz existence skupiny muslimských žen, jež protestovaly proti zacházení s ženami jako s druhým pohlavím (Demirderek, 2000: 66)²¹.

Tyto časopisy poukazují na to, jak ženy bojovaly za stejná práva jako muži a za rozšíření svého společenského života a prostoru. Demirderek (2000) v této souvislosti píše „*Psáním článků, vydáváním časopisů a zakládáním asociací osmanské ženy se chopily každé příležitosti, jež se jim v jejich době naskytla, a to bez ohledu na jejich muslimsko-osmanskou identitu*“ (str. 67). Ovšem je nutné opět upozornit, že všechny tyto příležitosti se týkaly vzdělaných žen z vyšších tříd, žijících v Istanbulu, popř. jiném velkém

²¹ Mezi takovéto časopisy patřily např. Sükufezar (Bloomed Garder, 1886), Hani mlara Mahsus Gazete (The Newspaper for Women, 1895), Demet (A Bunch, 1908), Meha sin (Virtues, 1908-1909), Kadın (Women, Selanik, 1908-1909), Kadın (Women, Istanbul, 1911 – 1912), Kadınlar Dünyası (Women's World, 1913-1914/1918-1921) a Kadınlik (Womenhood, 1914 (viz. Demirderek 2000: 66).

osmanském městě (Selamik, Izmir). Lze předpokládat, že emancipace u žen ze zemědělských oblastí nebyla na pořadu dne.

Většina žen, stejně jako mužů, považovala za nejpálčivější otázku vzdělání, přičemž klíčovým argumentem zůstávalo to, že ženy jakožto vychovatelky dětí, by měly být vzdělané, aby tak dopomohly národu k jeho pokroku a rozvoji. Tento trend lze zároveň zasadit do širšího kontextu, protože o rovné právo na vzdělání usilovaly i evropské a americké feministky v rámci tzv. první feministické vlny z přelomu 19. a 20. stol. S přístupem ke vzdělání se váže také potencionální ekonomická a politická moc jedince. A nutno dodat, že diskuze o diskriminaci žen ve vzdělávání probíhají dodnes ve všem zemích, bez ohledu zda se jedná o země více či méně ekonomicky rozvinuté²². Ve vzdělání se tak, jako i v jiných institucích, projevuje generový stereotyp chytrého muže a hloupé ženy, který se pak promítá do příležitosti ke vzdělání. Nemluvě o tom, že v případě diskuzí v rámci osmanské říše, cílem těchto diskuzí nebylo zajištění vzdělání pro ženy, jakožto zlepšení jejich postavení v rámci společnosti. Na problematiku vzdělání bylo striktně nahlíženo jako instrumentální prostředek pro výchovu budoucí (zejména mužské) generace.

Malečková (2002) například tvrdí, že od počátků debat až po rozpad osmanské říše bylo mateřství vnímáno jako hlavní poselství ženy, přičemž mateřství nebylo spojováno s podporou porodnosti, ale naopak s výchovou budoucí generace. A aby žena mohla plnit řádně své povinnosti jakožto vychovatelka, bylo potřeba, aby byla vzdělaná. Role ženy jako hospodyně či paní domu nebyla tak důležitá. Malečková říká, že *„ponecháme-li stranou restriktivní opatření vlád usměřňující vystupování žen na veřejnosti, zdá se, že osmansko-tureckým intelektuálům nešlo ani tak o to, jak ženy udržet doma nebo jak je vyloučit z veřejného života, ale spíše o to, jak je do společnosti zapojit“* (Malečková, 2002: 117). Ideální žena, tak jako v jiných zemích, měla být ctnostná, obětavá a pilná, milující, muži má být družkou a útočištěm, dětem vychovatelkou. Měla i nadále zastávat morální a instrumentální funkci²³. V čem ovšem osmanská představa vybočovala, bylo, že od 70. let 19. stol. až do rozpadu říše se autoři shodovali, že žena má být především vzdělaná, byť ne

²² Co se týká konkrétně Turecka, v roce 2012 byla prodloužena povinná školní docházka pro chlapce i dívky z 8 na 12 let. To znamená, že v sobě obsahuje i povinné středoškolské. Před tímto prodloužením školní docházky došlo ještě v roce 1998 k prodloužení z 5 na 8 let. Vláda se také zavázala, že do roku 2012 zajistí 100% docházku všech dívek a chlapců na základních školách a 90% ve středoškolském vzdělání. Pro dosažení tohoto cíle vzniklo mnoho projektů, jež měli napomoci zejména dívkám se do škol dostat. Jeden z nejznámějších je projekt Táto, pošli mě do školy (Baba, beni okula gönder)

²³ Viz např. Beauvoir, 1967 nebo Bourdieu, 2000

z důvodu emancipace samotných žen, ale proto, aby mohla dobře a v souladu s národním nacionalismem, vychovávat své děti.

V rámci intelektuálních diskuzí na konci osmanské říše o postavení žen, tak i nadále bylo na ženy pohlíženo perspektivou tradičních genderových rolí. To znamená, ačkoliv docházelo k diskuzi o lepších podmínkách pro ženy, vždy žena byla vnímána v první řadě jako matka a manželka. Cílem tedy nebylo nabourávání genderových rolí a kritika androcentrismu. Tehdejšími myslitelům šlo o zlepšení postavení žen v rámci, ovšem v rámci patriarchálního nastavení společnosti a pouze jako prostředek a ne cíl sám o sobě jak o tom například hovoří Nussbaum (2000).

Nicméně i v osmanské říši existovaly hlasy (zejména ženské), které volaly po přístupu žen ke vzdělání z jiného důvodů. Tím důvodem byla víra některých žen, že právě skrze vzdělanost mohou ženy získat sebevědomí, jež je příčinou jejich nerovnocenné pozice ve srovnání s muži. Dalším důvodem podle Demirdirek (2000) je také domáhání se práva na práci mimo domov, jež byla do té doby výlučně mužskou záležitostí. A důvodem nebyla jen touha po samostatnosti a nezávislosti, ale také potřeba a chuť přispět k blahu vlasti a jeho rozvoji. Navíc se k tomu také vázal požadavek možnosti zastávat i jiná povolání, než která jsou tradičně vnímána jako ženská (Demirdirek, 2000: 68-70).

Ženám tradičně bývají přisuzována taková povolání, která jsou odvozená z jejich sociálních rolí, jakými je mateřství, výchova a pečovatelsví²⁴. Zatímco ženám je obecně přisuzována slabost (fyzická i psychická), emotivnost, empatie a závislost, mužům je přisuzována naopak energie, síla, racionalita a nezávislost a schopnost se prosadit. Toto rozdělení bývá odvozováno z biologických predispozic. Bourdieu k tomu říká „*Biologický rozdíl mezi pohlavími, mezi mužským a ženským tělem, a hlavně anatomický rozdíl mezi pohlavními orgány, se tak může jevit jako přirozený důvod sociálního rozlišování mezi rody a zvláště pak rozdělování práce podle pohlaví*“ (Bourdieu 2000: 13).

Mimo dichotomní dělení jednotlivých povolání podle pohlaví také dochází k radikální asymetrii v hodnocení mužských a ženských aktivit, kdy se na tzv. feminní povolání nahlíží jako na méně důležitá než na maskulinní. Bourdieu navíc tvrdí, že tatáž aktivita se může jevit jinak, vykonává-li ji muž, či žena, přičemž mužská je vždy hodnocena lépe (Bourdieu 2000: 56).

²⁴ Je nutné mít neustále na paměti, že osmanská či turecká kultura se vyvíjí odlišně od euro-americké. Například v souvislosti s povoláními ani v současné době nelze například učitelství považovat za ženské povolání, neboť v Turecku tuto pozici zastávají vesměs muži.

Na druhou stranu, ačkoliv otázka volebního práva na počátku 20. stol. dorazila i do osmanské říše, ženské autorky si s určitou lítostí uvědomovaly, že v dané době jejich boj za volební práva je bezvýznamný. Neboť boj za volební právo pozbývá významu v době, kdy osmanské ženy nemohou pracovat mimo domov či se podílet na veřejném životě jakožto plnohodnotné občanky. Volební právo tedy na počátku 20. století nebylo prioritou pro osmanské ženy. Ty se snažily vybojovat možnost vzdělávat se a dostat se do veřejného prostoru²⁵.

Demirdirek upozorňuje, že již na konci 19. stol. si osmanské ženy z vyšších tříd nacházely způsob a příležitost, jak a kde artikulovat své požadavky. Boj osmanských žen za ženská práva se udával paralelně s bojem, jenž probíhal na Západě, ovšem s tím rozdílem, že turecké ženy si uvědomovaly a zdůrazňovaly, že život v islámské společnosti jim nabízí jiné podmínky²⁶ než ženám na Západě. Proto také průběh a použité prostředky se nutně musí lišit od těch západních (Demirdirek 2000: 79).

3.4. Vznik Turecké republiky a ženská otázka

Vznik Turecké republiky je silně spjat s nacionalismem a tento nacionalismus bývá často v Turecku spojován i s feminismem. Například Gökalp, jehož názory silně ovlivnily zakladatele nové Turecké republiky, věřil, že feminismus se přirozeně rozvine po ustanovení nového státu, neboť starověcí Turkové a Turkyňe byli feministé a feministky.

Podle Gökalpa jsou tedy demokracie i feminismus, jež byly považovány za součást modernity, pozůstatky slavné turecké minulosti, čímž vlastně popíral, že by tyto hodnoty byly výdobytkem Evropy a Západu. Co se týče ženské otázky, považoval v této oblasti Gökalp za největšího viníka ženské podřízenosti náboženství, protože podle něj, náboženství bylo výhradně mužskou doménou (Fleming, 2000: 135).

V době rozpadu osmanské říše byla pro turecké myslitele magie ženskou doménou a institucionalizované náboženství mužskou. Toto rozdělení koresponduje i s feministickou kritikou náboženství, o které jsem se zmiňovala v kapitole v teoretické části²⁷, jakožto

²⁵ Současně je ale nutné podotknout, že s příchodem nové republiky se stává i tato otázka aktuální. Turecké ženy získaly právo volit v roce 1930 v komunálních volbách a v roce 1934 ve volbách do parlamentu. Ovšem toto právo ženy nezískaly ženských bojem za svá práva, ale přičiněním M.K. Atatürka

²⁶ Rozdíl v těchto podmínkách lze hlavně vidět v kontextu utváření identit. Zatímco západní země se hlásily k modernitě a s ní souvisejícím přístupem k člověku jakožto jednotlivci. Země s islámskou tradicí byly a jsou založené na kolektivní identitě. Více o tomto tématu hovořím v analytické části.

²⁷ Konkrétně se jedná o kapitolu 2.3.3 *Islámská feministická teologie a feministická kritika islámu – mýtus o stvoření*

o mocenské instituci založené na dualitistickém pojetí života a androcentrismu, která ale nutně nemusí vycházet z původních náboženských textů, ale zpravidla je důsledkem postupného utužování patriarchálního symbolického řádu. Magie byla historicky a obecně vnímána jako ženská doména. Tento předpoklad se opět shoduje s feministickou kritikou vnímání ženy jako druhořadé v patriarchální společnosti, neboť ženy bývají spojovány s přírodou (kterou reprezentuje i magie) zatímco muži s kulturou, která je přírodě nadřazená a která přírodu ovládá. Ženské tělo je více zaměstnáno tělesnými procesy spojenými s reprodukcí, a proto jsou ženy více než muži chápány jako součást přírody (Ortner 1998).

Podle tureckých myslitelů oba tyto systémy – magie a náboženství – zpočátku dobře fungovaly vedle sebe i během raného období „čistého“ islámu. Ke zhoršení jejich stability došlo až v době, kdy se náboženství (v tomto případě čistý islám) dostalo do styku s perským a byzantským náboženstvím, která se vyznačovala asketismem. Jak upozorňuje Gökalp, myšlenka asketismu je založena na odmítnutí či překonání touhy a k tomu bylo zapotřebí mít nějaký objekt touhy. Tím docházelo k čím dál větší negativní objektivizaci žen, jež pak vyústila k přijetí v rámci islámu několika sociálních zákonů, potlačujících právě onen ženský magický libertinismus. To vše pak mělo za následek zavedení takových zvyků, které s původním islámem neměly nic společného, jako je zahalování či segregace žen. (Fleming 2008: 135).

Ovšem je nutné upozornit, že přes veškeré výhrady vůči nepůvodnímu islámu Gökalp považuje islám za jednu z tureckých největších kulturních tradic. Na rozdíl od jiných náboženství (jako židovství, křesťanství či zoroastrianismus) totiž islám, byť nyní považován za mužskou doménu, ve svém původní podobě byl v rovnováze s ženskou magií. Tato nerovnováha pak byla ztracena příchodem vlivu náboženství jiných kultur a to zejména již zmiňovaného asketismu. Opět zde můžeme odkázat na feministickou kritiku islámu, která také nevidí zdroj diskriminace žen přímo v původních náboženských textech, ale – a to na rozdíl od Gökalpa a dalších tureckých myslitelů té doby – jasně obviňuje z utlačování žen a jejich odsunutí za zdi domovů rychle se rozšiřující patriarchát a potřebu dostat ženy pod kontrolu (viz také např. Kropáček 2005, Hassan (a)).

Jak již bylo výše naznačeno, s přibývajícím tureckým nacionalismem stále více docházelo k odklonu od islámu a v otázce národní identity se nacionalisté začali obracet k turecké předislámské minulosti. Velký zlom v této oblasti učinili turečtí nacionalisté v čele s Kemalem Atatürkem, prvním tureckým prezidentem a zakladatelem Turecké republiky. Přičinili se o změnu legislativy v oblasti ženského postavení ve společnosti.

Toto úsilí pak vedlo ke vzniku tzv. státního feminismu²⁸. Tento přístup zajišťoval tureckým ženám některá rovná práva v oblasti legislativy, vzdělání a politickém životě. A stejně jako Ziya Gökalp, i Halide Edib, jedna z prvních tureckých feministek, a další kemalisté, zdůrazňovali, že rovnost mezi pohlavími je průvodním jevem předislámského a raného islámského života. V tomto duchu byl definován turecký feminismus nové republiky. Genderová rovnost byla prezentována jako součást národní identity (Durakbasa, 2000: 141).

Mezi hlavní cíle v otázce zlepšení práv a postavení žen v Turecku bylo zejména zlepšení účasti žen na společenském životě a s tím související větší společenská zodpovědnost a potřeba rozšíření tradiční ženské role jakožto matky a ženy do role profesionální bytosti. Jejich největším cílem v této souvislosti byla účast žen ve veřejné sféře jakožto pracujících žen. V tomto směru tedy došlo k odklonu představy osmanské ženy starající se výhradně o soukromou sféru. Naopak od kemalistických žen se očekávalo projevování tzv. maskulinních vlastností²⁹. I nadále soukromá sféra spadala do ženské kompetence. Ale na rozdíl od předchozího období, ženy začaly vstupovat také do veřejného prostoru a současně došlo k tomu, že muži získali větší vliv v oblasti výchovy a vzdělávání dětí. Tento posun samozřejmě měl za důsledek, že vzdělaná pracující žena získala vyšší status než žena v domácnosti. Mateřství ovšem i nadále bylo považováno za tradiční ženskou roli, ale nyní se na něj pohlíželo pouze jako na „biologickou funkci“. Kromě toho tento posun současně vedl ke snížení vlivu žen v soukromé sféře, což částečně bylo právě způsobeno tlakem na zapojování žen do veřejné sféry. To nemuselo být přijímáno všemi ženami. Jak totiž podotýká již Beauvoir (1966), ženy, které participují na daném řádu, z něj mohou profitovat, zatímco muži, kteří z jakýchkoliv důvodů nevyhovují základním prvkům maskulinity, naopak mohou být ostrakizováni.

Ayse Durakbasa (2000) také upozorňuje, že tato představa kemalistických žen v sobě zahrnovala několik protichůdných představ: vzdělanou odbornici v práci, společensky aktivní ženu (např. jako členku rozmanitých klubů), biologickou ženu, která naplňuje své reprodukční povinnosti jako matka a manželka a v neposlední řadě ženu, dělající společnost muži při společenských událostech. Zatímco první tři role byly očekávány od žen již v předchozím období, poslední – žena v roli společnice – je jakýsi pokus o nastavení genderového vztahu podle západního stylu. Toto jednání ukazuje na touhu

²⁸ Tento výraz je používán feministickými výzkumníky a výzkumnice v souvislosti s kemalistickým přístupem k ženám (Durakbasa, 2008:153).

²⁹ To znamená potlačování ženské sexuality – např. nošení fádnicích kostýmů, připomínající mužské obleky, preferování krátkých účesů, ale také racionální a neemotivní jednání.

nového režimu po westernizaci. Navíc, pokud ty první dvě role mění místo ženy ve společnosti, poslední dvě pouze utvrzují ženskou podřízenou pozici v rámci patriarchální společnosti.

Zatímco tedy ženský svět byl v rámci islámské kultury striktně oddělen od mužského veřejného světa, v této roli - ženy jako společnice - dochází k velkému průlomů z hlediska genderových rolí. Přestože ženy i nadále v této souvislosti zůstávají vyloučeny ze světa veřejných a ekonomických záležitostí, naskýtá se jim možnost stát se mužovou společnicí a zakusit jeho slávu ve veřejném prostoru. Tato nová role společnice v sobě nese i nové povinnosti, a to stát se určitou ozdobou muže a hlavně i nadále se od ní očekává poslušnost a podřízenost vůči svému manželovi. Na tento jev upozorňuje i Simone de Beauvoir, která říká, že manželka zbavená své moci a podřízená manželovi (tedy dobrá manželka) je manželovi leckdy nejcennějším pokladem, vystavuje ji, její krásu či eleganci, jako doklad své moci. I ten nejchudší a nejobyčejnější muž vždy vlastní alespoň svou manželku, nad níž může uplatňovat svou kontrolu. (Beauvoir, 1966: 117).

To, že se ženám nepodařilo získat opravdovou moc ani po vzniku nové republiky, dokazuje i skutečnost, že přes velkou snahu kemalistů začlenit ženy do veřejného života i nadále ve vedení a administraci „nového Turecka“ zůstávali vesměs muži. Aby vůbec ženy mohly participovat na veřejné sféře, jež byla spíše vyhrazena mužům, musely se vhodně prezentovat. To znamená, že nová femininita vycházela z představy mužského těla, což se například promítlo do oblékání kemalistických žen do obleků, které spíše připomínaly uniformy. Kemalistické ženy také spíše zdůrazňovaly svou profesní identitu, než aby poukazovaly na svou individualitu a sexualitu. Jak říká Durakbasa: „*Jejich ideologické a institucionální spojení s novou republikou jim pomohlo prezentovat takovou sexuálně umírněnou a váženou představu, jež by neměla ohrožovat patriarchální moralitu.*“ (Durakbasa 2000: 148). Aby se tedy ženy mohly zapojit do veřejné sféry a podílet se na budování nové republiky, bylo zapotřebí se zbavit své femininity a zapřít ji a přizpůsobit se mužské normě. Jinými slovy, třebaže nová elita národa hlásala rovnost obou pohlaví, měla tím na mysli rovnost z pohledu maskulinity, která i nadále figurovala jako vzor ideálního nacionalisty či nacionalistky. Vidíme, že místo k nastolení genderové rovnosti dochází opět k aplikování androcentrického vidění světa, ve kterém je vše mužské považováno za výchozí či lepší.

Novému režimu se tak sice povedlo na jednu stranu odpoutat od islámu jakožto jednoho zdroje útisku žen, ale současně na druhou stranu se mu nepodařilo oprostít se od tradičních morálních patriarchálních norem, které předepisovaly ženám biologicky

definovanou a společensky omezenou femininitu. V rámci kemalistické ideologie tak zůstává tradiční představa ženské cudnosti – to jest panenství nevěsty, věrnost a oddanost manželky a veřejné vystupování žen a zejména oblékání – její součástí. Ženy se tak musely poprat s tím, jak skloubit tradiční morálitu s požadavky moderní doby. V této souvislosti Durakbasa vidí důvod přidržívání se tradiční morality ze strany kemalistických reformátorů, považovaných za turecké emancipátory, strach z možné ztráty kontroly nad ženami, pokud by tyto ženy objevily svůj vlastní potenciál emancipace (Durakbasa 2000: 151). Navíc, nutno dodat, že tento kemalistický feminismus sloužil pouze pro generaci elitních žen, které mohly využívat výhod a privilegií tohoto nového statusu, který jim zajistil vznik nové republiky, pro většinu žen v zemědělských oblastech se život nijak nezměnil.

Stejně jak turečtí reformátoři nabízeli ženám jen částečnou emancipaci, stejně tak se dělo i v Západní Evropě. Podle Bourdiehu (2000) je jednou ze základních struktur, uchovávajících symbolické násilí, ekonomie symbolických statků, jehož ústředním bodem je sňatkový trh. Na takovém trhu je žena nahlížena jen jako předmět, jako symbol. Žena se tak stává hodnotou pro muže, neboť může sloužit jako sociální kapitál, a proto je jí potřeba chránit. A má-li být přidanou hodnotou, klade se velký důraz na její ctnost a pověst, neboť ona je zdrojem symbolického kapitálu.

3.5. Vzdělání jakožto nástroj emancipace

Pro představitele nové Turecké republiky bylo prioritou vzdělání, neboť v něm spatřovali nejefektivnější nástroj, jak přetransformovat osmanské smyšlení jeho obyvatel na nacionálně smýšlející občany a občanky s moderním a zejména sekulárním pohledem. Za jednu z největších změn lze považovat v rámci westernizace přechod na latinské písmo (v roce 1928) a zavedení společných škol pro dívky a chlapce³⁰.

Tak, jak bylo prioritou vzdělávání nové generace, bylo také prioritou vzdělávání žen. Nicméně, i když nová vláda považovala vzdělání žen a dívek za důležitou součást svých cílů, počet škol pro ně zůstal hluboko pod počtem škol pro chlapce. Mimoto se státu nepodařilo účinně nastavit povinnou školní docházku zejména pro dívky, kdy mnoho školských pracovníků, především na vesnicích, dívčí vzdělávání nebralo vážně. Také

³⁰ Ovšem je potřeba upozornit, že se tak nestalo ihned. V roce 1924 došlo ke sloučení na prvních stupních základních školách a univerzitách, v roce 1927-8 pak následovaly druhé stupně základních škol a až v letech 1934-35 došlo k sloučení na středních školách a to jen ve městech, kde byla jen jedna střední škola.

docházelo i nadále k genderovanosti vzdělání. Dívčím byly na druhém stupni základních škol a na středních školách nabízeny takové předměty, které kopírovaly tradiční role, to je šití, vyšívání, výchova dětí apod. Stejně se tak dělo u učitelek, jejichž počet sice narůstal, ale jednotlivé kurzy pro učitele a učitelky byly také genderově rozdělné, kdy zemědělství bylo určeno pouze pro muže a naopak šití, či domácí ekonomika pouze pro ženy. Dalším problémem byla skutečnost, že i když dívky vystudovaly základní školu, otcové jim již nechtěli povolit střední či univerzitní vzdělání, protože to vesměs znamenalo poslat dívky do větších měst, kde se skrývá nebezpečí ohrožující jejich počestnost a morální čistotu. Podobné problémy pak ženám ztěžovalo najít si práci a vydělávat peníze, k čemuž potřebovaly svolení otce či manžela či jiného mužského příbuzného. Ženskou hlavní rolí tak i v reformované, sekularizované společnosti prohlašující se za feministickou republiku, zůstává i nadále domácí sféra a zejména mateřství. Ostatně jak sám potvrdil svými slovy Atatürk:

„Nejdůležitější povinností ženy je mateřství. Důležitosti této povinnosti lépe porozumíme, vezmeme-li v úvahu, že první vzdělání dítěte probíhá na klíně matky. Náš národ se rozhodl být silným národem [...] Proto naše ženy také budou informovány a vzdělávány a stejně jako muži si projdou všemi stupni vzdělání.“ (M. K. Atatürk, Projev k občanům Izmiru, 1923)

Vzdělání žen tak nemělo sloužit jako nástroj pro jejich osvobození a emancipaci, ale pouze jako způsob, jak zlepšit a zkvalitnit výchovu dětí, budoucí generace nové republiky. Cílem tedy nebylo vychovat cílevědomé a nezávislé Turkyňe, ale vzdělané matky, které předají své vědomosti svým synům (těm zejména) a dcerám a budou dobrými společnicemi svým manželům a obětavými občankami.

Přestože v otázce modernizace a vlasteneckých snah v rámci Osmanské říše, ale i u reformistů a zakladatelů nové republiky hrála ženská otázka velkou roli, nebyla jejich cílem úplná emancipace žen. V období republiky došlo například k mobilizaci žen, ale jen pod kontrolou státu a jen do té míry, po kterou jim to muži povolili. Ženám sice byl povolen vstup do veřejné sféry, ale bez autonomie a moci, kterou měli muži. Občanský zákoník, přijatý v roce 1926, jež je často používán jako příklad feministického cítění kemalistického režimu, sice zlepšil pozici ženy v rámci rodiny, současně ale také zajistil, aby ženy i nadále byly závislé na mužském osazenstvu rodiny. I nadále muž zůstal

oficiálně hlavou rodiny a žena musela i nadále získat souhlas k práci mimo domov a vydělávat si (Z. Arat, 2000; Dogramaci, 2000).

Závěrem lze shrnout, že přes veškerou snahu reformátorů upadající osmanské říše a zakladatelů nové Turecké republiky, nebylo jejich cílem jakkoliv měnit nastavené společenské normy, které vycházely z patriarchálního nastavení společnosti. Ještě za dob osmanské říše ženy sloužily mužům jako měřítko moci, díky kterému mohli porovnávat stav říše se západním světem a zejména jako objekt, vůči kterému se mohli vymezovat. Ženy tedy mužům sloužily jako ty druhé, jejichž prostřednictvím se mohou porovnávat a vymezovat, stejně tak jako Západ využíval Orientu jako svého zrcadla, aby na něm aplikoval své mocenské postavení a svou nadřazenost.

4. *Analytická část*

V této části své diplomové práce charakterizuji svůj výzkum po stránce metodologické. Konkrétně zde budu vycházet z komparativní analýzy představených odborných textů na pozadí feministické perspektivy. Dále se budu věnovat samotné analýze těchto textů na základě feministických a postkoloniálních teorií, kterou ukončím komparací a shrnutím svých zjištění.

4.1. Metodologie

V této empirické části své práce se budu věnovat komparativní analýze vybraných odborných textů. Primárně vycházím z textu turecké autorky Nüket Kardam *Turkey's Engagement in Women Global Human Rights* (Kardam 2005). Tato kniha tvoří stěžejní část mé analýzy, jež funguje jako východisko pro srovnávání s dalšími odbornými texty. Další odborné texty jsem vybírala na základě jejich relevantnosti k problematice ženských práv a jejich postavení v rámci turecké společnosti.

4.1.1. Komparativní obsahová analýza textu

Ve svém kvalitativním výzkumu budu využívat komparativní obsahovou analýzu. Hendl definuje obsahovou analýzu jako analýzu dokumentů či textů s cílem rozkrýt jejich vlastnosti v závislosti na položených výzkumných otázkách (Hendl 2005: 387). Ačkoliv obsahová analýza bývá často spojována s kvantitativním výzkumem, je jí možné využívat i u kvalitativního výzkumu. Budu se konkrétně zaměřovat na analýzu textu a témat. Nejdříve si vytvořím z přečteného textu koncepty a to tak, že při důkladném čtení textu relevantním větám, přisoudím abstraktnější pojmy, abych tak docílila „tematického rozkrýetí textu“ (Hendl, 2005). Poté budu pracovat se stále abstraktnějšími kategoriemi, jež pak využiji při interpretaci dat (například vliv státu nebo rodiny na postavení žen apod.).

Kvalitativnímu výzkumu bývá vytýkáno, že je příliš subjektivní, že pro svou specifickou je lze jen těžko zobecňovat a obtížněji ověřovat výsledky. Tento pohled však vychází z mylného pochopení podstaty kvalitativního výzkumu, jehož cílem není zevšeobecňování, ale pochopení konkrétních případů v jejich komplexitě (Hendl, 2005).

4.1.2. Feministická a kritická perspektiva výzkumu

Podle Ramazanoglu a Holand (1992) neexistuje univerzální definice toho, jaký výzkum ještě je a jaký už není feministický. Za jistý aspekt feministického výzkumu by zajisté mělo být vnímáno využívání feministických teorií a jejich cílem by mělo být poznání, na základě kterého lze efektivně transformovat či alespoň identifikovat genderovou nespravedlnost a podřízení. Ve feministickém výzkumu jde o poznání genderované sociální existence a skutečnosti, jak jsou uspořádány genderové vztahy a jejich nerovné rozložení moci (Ramazanoglu, Holand 1992). Protože ve své práci budu primárně vycházet z feministické teorie a budu kriticky pohlížet na nerovné rozložení moci mezi muži a ženami, lze tuto práci považovat za feministickou.

Ve své práci také vycházím z kritické teorie. Kritický přístup podle E.Guba a Y. Lincoln (1994) odmítá představu nezaujaté badatelky či badatele a existenci jedné objektivní a poznatelné pravdy³¹. Během mého výzkumu to tedy pro mne znamená mít na zřeteli skutečnost, že mne ovlivňují mé vlastní hodnoty a názory, a že z těchto důvodů nemůže jít o čistě objektivní analýzu. Navíc se pokusím také kriticky nahlížet na analyzovaný text.

Protože se jedná o feministický výzkum, nesmím také zapomenout zmínit, že v průběhu celé své práce využívám genderové analýzy. Genderová analýza zkoumá způsob, jakým různé myšlenkové proudy konstruují pojem gender. Tato analýza také věnuje značnou pozornost konstruování genderu ve vztahu k sexualitě. Zajímá ji, zda je gender vnímán duálně a v proti sobě stojící opozici heterosexuality (femininita a maskulinita), nebo zda je pojat jako kategorie fluidní (transgender) či heterogenní (heterosexuální, homosexuální či bisexuální). Tato heterogenost je pak zpravidla zohledňována nejen ve vztahu k sexualitě, ale i například k etnicitě, sociálnímu postavení apod. (Knotková-Čapková 2005: 90).

4.2. Představení analyzovaných textů

Svou práci pojímám jako komparativní analýzu vybraných odborných textů s ohledem na téma této práce. Ústředním textem této analýzy přitom je kniha Nüket

³¹ Viz odkaz na Úvod a na vymezení své lokace. Více také Said

Kardam *Turkey's Engagement with Global Women's Human Rights*. Kardam se v této knize věnuje zapojení Turecké republiky do režimu globálních lidských práv žen. Turecko je ovšem zajímavé i z jiného důvodu, neboť v sobě historicky kloubí jak sekulární, tak islamistické ideologie. Tuto dualitu lze najít nejen v rozdělení společnosti, ale i například v rámci různých ženských skupin a asociací, které podporují emancipaci žen jak na pozadí islámu, tak na pozadí sekularismu. Nicméně Kardam (2005) zpochybňuje tuto zdánlivou dichotomii mezi sekularistickým západním individualismem a islamistickým důrazem na rodinu a komunitu. Podle ní sekularistické i islamistické turecké ženy se naopak navzájem obohacují a učí a mohou tak být jedny pro druhé inspirací a zdrojem síly pro další boj za svá práva.

Výše jsem již představila knihu Nüket Kardam (2005), ve které budu primárně vycházet v rámci své analýzy. Dalšími texty je kniha *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* od Nilüfer Göle (1996). Ve svém díle autorka, prostřednictvím osobních rozhovorů rozkrývá, jak tyto mladé turecké ženy vnímají svou radikální islámskou identitu, ke které se hlásí. Hlavním tématem této knihy je zahalování (nošení šátku) jakožto symbol muslimského protestu proti západnímu vnímání modernity. Další text, který představím je od významné turecké politoložky, Yesim Arat. Tento text se zabývá mimo jiné politickou participací žen a problémem demokratizace turecké politiky. Jedná se o článek *Religion, Politics and Gender Equility in Turkey: Implications of a democratic paradox?* (Y. Arat 2000) Poslední autorkou z tureckého prostředí, kterou představím je Deniz Kandiyoti. Kandiyoti se ve svém článku *Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case* (Kandiyoti 1987) zaměřuje na období vzniku nové Turecké republiky a zejména na již zmiňovaný posun v zajištění legislativních práv žen a s tím spojeného zrovnoprávnění obou pohlaví, alespoň tedy na legislativní úrovni. Kandiyoti se také zabývá vlivem státu a islámu na chování společnosti.

Mimo tyto texty z pera tureckých teoretiček, představím argumenty a teze postkoloniálních autorek Susan M. Okin a Marthy C. Nussbaum a CH. T. Mohanty. V případě Okin vycházím z textu *Political Liberalism, Justice and Gender* (Okin 1994), v případě Nussbaum pak z knihy *Women Humand Development* (Nussbaum 2000), kterou jsem již blíže představila v teoretické části. Nussbaum v této knize nabízí přístup funkčních schopností, jakožto univerzalistické řešení pro zajištění základních lidských práv a svobod všem lidem, bez ohledu, zda pocházejí z chudých zemí či zemí ekonomicky vyspělých. V souvislosti s Mohanty (1991) představím její teoretický pohled na zahalování, jakožto zdroj kritiky zevšeobecňování a hegemonizace v souvislosti s utlačováním žen, který

prezentuje ve svém článku *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse*.

Z feministických teorií představím koncepty Pierra Bourdieho (2000) a Michaela Kimmela a Simone de Beauvoir (1966). V případě Bourdieho představím jeho revoluční koncept somatizace nadvlády a symbolického násilí. V případě Kimmela představím jeho tezi týkající se mužské potřeby po kontrole žen a ženského chování. A v souvislosti s Beauvoir její koncept Druhého.

Z hlediska struktury jsem analytickou část rozdělila do následujících osmi kapitol, které zakončím komparativním závěrem a shrnutím.

V první kapitole se zaměřím na vymezení konceptu modernity a jeho adaptaci v tureckém kontextu.

Druhou kapitolu jsem vymezila legislativním právům žen a jejich vymahatelnosti a účinku v reálném životě.

V třetí kapitole se věnuji vlivu islámu na postavení a práva žen. Chci-li tak ovšem činit, musím se současně zaměřit na proces utváření genderových norem a genderové identity na základě vybraných feministických textů a jejich vliv na postavení žen. To konkrétně znamená, že se zaměřím jednak na feministické texty, které obecně pojednávají o tom, jak dochází ke konstrukci genderové identity za pomoci reprodukce požadovaného chování od obou pohlaví. V této souvislosti představím Bourdieho a jeho koncept somatizace nadvlády a symbolického násilí. Dále představím texty dvou tureckých autorek Nilüfer Göle a Yesim Arat. Obě autorky se mimo jiné zabývají zkoumáním vlivu islámu na utváření ženské genderové identity a zahalování. Posledním textem, který představím bude text Marthy Nussbaum, která také zkoumá dopad náboženství na postavení žen.

Čtvrtou kapitolu jsme vymezila vlivu státu a globálního režimu na utváření či případnou změnu na utváření společenských norem. Na základě analýzy textů budu argumentovat, že i stát mezinárodní kontext musí získat patřičnou pozornost, chceme-li zkoumat utváření společenských norem, které následně ovlivňují postavení žen v dané společnosti.

Pátou kapitolu věnuji vlivu rodiny na utváření genderových norem a identit a na úlohu sexuality. Opět budu vycházet z textů Nüket Kardam, který pak budu konfrontovat s teoretickými koncepty Susan Okin a Marthy Nussbaum. Obě autorky se věnují ve svých textech konceptu rodiny a jeho vlivu na utváření genderové identity a postavení žen a argumentují, že i rodina má velký vliv na utváření našich genderových identit.

Šestou kapitolu pak věnuji násilí páchanému na ženách. Co tuto problematiku způsobuje a proč k ní dochází, když legislativně je ženám zaručené rovnoměrné postavení v rámci společnosti jako mužům. Mimo jiné představím i tvrdá data z nedávných průzkumů, dokazující, že zde diskutovaný rozpor mezi legislativou a realitou je pravdivý. V rámci této kapitoly ještě také přiblížím úlohu sexuality a zejména její kontroly ze strany mužů, jak na ní nahlíží turecké autorky, zasazené do širšího teoretického kontextu (Kimmel 1999; Beauvoir 1966).

V předposlední kapitole představím na základě analýzy textu Kardam, jí navrhované možnosti boje za zlepšení současné situace v postavení žen. Poslední kapitolou pak na ní navážu představením argumentů, které upozorňují na důležitost islámské emancipace a islámského feminismu, nejen jako zdroj ženské moci. Ale také jako východisko z dánlivě proti sobě stojící opozice tradicionalismu a modernity.

4.3. Modernita a její dopad na postavení žen v rámci turecké společnosti

V teoretické části jsem přiblížila historický kontext utváření ženské otázky v rámci osmanské říše, jež pokračovala po založení nové Turecké republiky. Také jsem uvedla, že ačkoliv Turecko nelze považovat za klasickou bývalou západní kolonii i tato země se musela (a argumentuji, že stále musí) vyrovnat s napětím vznikajícím mezi modernitou a tradiční islámskou společností. O postavení žen a jejich právech v Turecku nelze hovořit jinak, než v souvislosti s islámem, modernitou a feminismem. V této kapitole proto představím tezi prolínání modernity v kontextu turecké společnosti na základě textu Nüket Kardam (2005) a Nilüfer Göle (1996).

4.3.1. Lze modernitu spojovat pouze se západními hodnotami?

Kardam (2005) tvrdí, že Západ ve velké míře určil definici modernity a stal se tak předobrazem pro ostatní společnosti. Orient byl postupně přinucen definovat svou kulturu a historii s ohledem na západní model, jež je vnímán jako kolébka modernismu³².

Současně ale Kardam argumentuje, že turecká modernizace je dobrým příkladem adaptace západních hodnot, jež obsahují výlučné postavení rozumu a pravidel logiky,

³² Viz. kapitola *Postkoloniální teorie* a E. Said 2003

vědeckého poznání založeného na pozitivismu a oddělení náboženství od státu (Kardam 2005: 33-34). Ovšem nedá se podle Kardam zjednodušeně říct, že by genderová spravedlnost byla pouze západní vymožeností. Pokud by tomu tak bylo, znamenalo by to, že boj za lidská práva žen je boj za demokracii, modernitu a západní styl života, který tak zatlačuje islámskou společenskou organizaci (Kardam 2005: 37-38).

4.3.2. Turecká adaptace modernity z pohledu Nilüfer Göle

Kardam tedy tvrdí, že ačkoliv je nahlíženo na západní modernitu jakožto vzorový model, nemusí to být jediným východiskem. Podle Göle turecká společnost nahlíží na „civilizovanou“ osobu jako na takovou, která je asociována s určitým způsobem moderního života. Na základě této představy nahlíží na vzdělanou osobu jako na intelektuální a osvícenou osobu, oproštěnou od konzervatismu islámu a tradic. Jenže právě turecké muslimské ženy tuto zjevnou binaritu mezi pokrokem a tradicionalismem nabourávají³³. Nabourávají ji tím, že na jednu stranu požadují vzdělání a na stranu druhou žijí podle náboženských pravidel a dávají tím průchod vzniku nové identity pro novou vzdělanou společenskou skupinu. Göle je toho názoru, že tyto vzdělané zahalené ženy nabourávají nejen zažitě představy o tom, co je civilizované, ale i mocenskou doménu západních elit (Göle 1996: 97).

Současně také tvrdí, že západní hodnoty založené na „anarchickém individualismu“ nenaplnily očekávání nově vznikající turecké střední třídy, které neposkytly dostatečné vzorce chování a jednání. Západní modernismus nahlíží na lidské tělo sekulárníma očima a snaží se, aby lidská vůle získala pod kontrolu své tělo. Symbolem evropské (ale i americké) modernity se stalo mladé, maskulinní, vzpřímené, dynamické a sportovní tělo. Oproti tomu islámské tělo jasně odlišuje hierarchii mezi genderem a věkem a tyto rozdíly jsou o to víc zdůrazňovány. Navíc tělo je předmětem disciplíny a náboženské znalosti. A ačkoliv jsou tímto přístupem muslimské ženy zneviditelnovány a objektivizovány, začínají být vidět a slyšet. Muslimské ženy tak na jednu stranu potvrzují tradiční ženské role, ale současně svým politickým aspektem zdůrazňují svou akčnost protestem a vyhrazováním se proti modernitě.

³³ Göle zde hovoří o novém Tureckém fenoménu – mladých vysokoškolských muslimských studentkách, které prostřednictvím aktu zahalování dávají najevo svou příslušnost k islámu, jeho učení a hodnotám. Více viz kapitola *Zahalování*

Na základě výše uvedeného Göle tvrdí, že nelze sekularismus a modernitu stavět do protíváhy k islamismu a náboženskému tradicionalismu, tak jak jej reprezentují muslimské ženy v Turecku. Göle argumentuje, že tyto dualismy jsou v případě turecké společnosti nefunkční, neboť se v ní snoubí tyto přístupy a vytvářejí tak hybridní a komplexní fenomén. Zde možná dochází k vzájemnému ovlivňování a vymezení, ale určitě ne k zatracování (Göle 1996: 134 - 137).

4.3.3. Modernita, kemalismus a genderová rovnost

Göle s Kardam se shodují, že v současném turecké společnosti dochází k pronikání tradičního a moderního světa, zejména s ohledem na současnou tendenci k návratu k islámským hodnotám. Ovšem jak budu dále argumentovat, nelze považovat současné turecké postavení žen za ideální či rovné mužům. O příčinách a důsledcích tohoto jevu budu hovořit později, nicméně teď se zaměřím opět na Kardam a její pohledu zpět na začátek tohoto rozporu.

V souvislosti s neustálým napětím v rámci vymezení se vůči modernitě si Kardam klade otázku, proč se vlastně Atatürk, zakladatel Turecké republiky, rozhodl pro západní princip rovnosti pohlaví. Kardam nevidí jeho hlavní motiv v touze po rovnosti, jako spíše v zajištění sekulárního státu. Demokracie a svoboda jednotlivců pro Atatürka nebyly v žádném případě stěžejní. Jeho republika byla postavena na autoritářství, vládě jedné strany. Byl sice přijat nový občanský zákoník, který postavil Šári'i mimo zákon a tím pádem i polygamii, zrovnoprávnil rozvod pro ženy i muže, nařídil nošení západního oblečení a dokonce podporoval dívky a ženy z vyšších kruhů, aby šly studovat a pracovat. Ovšem Atatürkův sekularismus, jenž měl spojovat všechny občany a občanky státu, měl především sloužit jako obrana proti etnickému separatismu, komunismu či islámskému obrození. Tyto principy měly přednost před právy a svobodami jednotlivců a jednotlivkyň. Cílem nového režimu tak byla destabilizace islámu a následná kontrola nad životy tureckých občanů a občanek. Zajištění náboženské svobody nebylo Atatürkovým cílem (Kardam 2005: 38-40).

Kemalisté chápali rovnost jakožto stejnost obou pohlaví, jež může být uměle vytvořena ve veřejné sféře. To s sebou navíc přineslo odmítnutí rozdílnosti v rámci veřejného života a pokračování patriarchálních principů v soukromé sféře. Atatürkův přístup tak sice umožnil ženám z vyšších vrstev se vzdělávat a pracovat, ale pro většinu

žen žijících v malých městech či na vesnicích zůstal jejich život nedotknutý těmito změnami³⁴.

4.4. Islám a postavení žen v Turecku

Práva žen a jejich postavení se stala součástí odborné diskuze ještě za osmanské říše. Během vzniku Turecké republiky pak došla naplnění prostřednictvím zákazu náboženského práva Šári'a, přijetím nového občanského zákoníku podle švýcarského vzoru a vyvrcholila udělením volebního práva ženám v 30. letech 20. stol. Po určité odmlce pak získala velkou pozornost otázka práv žen během 80. let 20. stol. a to díky vzestupu ženských organizací, zapojením Turecka do globálního režimu lidských práv žen a započatím dialogu o možném vstupu Turecka do Evropské Unie. Nicméně autorky, ze kterých v této práci vycházím, tyto legislativní změny nepovažují za dostačující pro zlepšení postavení žen ve společnosti. Turecká společnost je totiž stále silně ovlivněna tradiční islámskou kulturou³⁵. Na základě těchto zjištění se nyní pokusím představit možné příčiny tohoto rozporu tak, jak je vnímají jednotlivé autorky konkrétně na tureckém případě a pokusím se o jejich širší zasazení do teoretického rámce.

Velkou roli v socializaci jednice, utváření jeho či jejího pohledu na svět, názorů a svým způsobem i jeho či jejich životních možností, hraje rodina, náboženství a stát. Všechny tyto instituce se podílí na nastavování a reprodukci společenských norem a hodnot, jež se následně promítají do společenského postavení žen. Navíc, všechny tyto instituce bývají spojovány s utlačováním žen a jejich podřízeným postavením. V souvislosti s náboženstvím bývá toto utlačování spojováno se zahalováním, v rámci rodiny s násilím páchaném na ženách a v rámci státu pak s nastavením nedostatečné legislativy, ochrany a vymáhání ženských práv.

³⁴ Viz kapitola 3. *Postavení tureckých žen z historické perspektivy*

³⁵ Kardam (2005) argumentuje, že Turecko po stránce legislativy do jisté míry plní mezinárodní konvence a kritéria. Přestože právní reformy v otázce lidských práv žen nejsou zdaleka dokonalé, přijetí nového občanského a trestního zákoníku a změny v ústavě, přibližuje práva žen k jejich naplnění a samotné Turecko tím dokazuje svou účast na mezinárodním režimu globálních lidských práv. Nicméně současně je nutné dodat, že samotné zavedení zákonů tureckým ženám v žádném případě automaticky nezajišťuje skutečnou možnost těchto práv využívat ve svých životech.

4.4.1. Islám a jeho vliv na utváření genderových norem

V souvislosti s náboženstvím bývá tento nátlak nejčastěji spojován se zahalováním jakožto asi nejviditelnějším důsledkem islámu a diskriminace žen. Jenže například Yesim Arat vidí daleko větší hrozbu než v zahalování v neviditelném procesu prosazování patriarchálních náboženských hodnot, které propagují a potvrzují genderovou nerovnost a tradiční rozdělení sfér na domácí a veřejnou sféru. Y. Arat (2010) tvrdí, že nošení šátků je jen důsledek konkrétní náboženské socializace. Daleko problematičtější a závažnější je způsob a prostředí v jakém jsou děti a mládež socializovány. Pokud jsou vychovávány k přesvědčení, že ženy jsou nerovnocennými partnerkami mužů, pak nošení šátků může být pouhým následkem takovéto socializace.

4.4.2. Teoretický koncept mužské nadvlády z pohledu Bourdieho

Ke konstrukci genderové identity dochází prostřednictvím socializace, na níž má vliv vícero faktorů a institucí. V teoretické části jsem již z části hovořila a somatizaci nadvlády a symbolickém násilí. Nicméně považuji za důležité jej zmínit i zde, protože poskytuje určité vysvětlení toho, jak dochází k internalizaci chování, které je vyžadováno společností od jednotlivého genderu. Bourdieu tvrdí, že celý sociální řád je postaven na genderové dichotomii, ve které je mužům i ženám připsán rozdílný sociální status. Toto hierarchické rozdělení obou pohlaví společně s androcentrickým úhlem pohledu vrhá obě pohlaví do předem dané pozice. Konkrétně ženu do pasivní a negativní pozice, ze které se sama nemůže vyprostit, neboť takto se jeví její dispozice. Naopak muže staví do aktivní a pozitivní pozice. Biologické rozdíly obou pohlaví jsou chápány jako základní předpoklad sociální nerovnosti, tedy jako jejich přirozená příčina. Protože ale rozhoduje význam, který je jim přisuzován, a tento význam je sociální konstrukcí, lze tyto rozdíly spíše chápat jako důsledek než příčinu nerovnosti. Genderové rozdělení světa je již ustálenou tradicí, díky níž se muži i ženy snaží zdůrazňovat takové vnější znaky, jež nejvíce odpovídají sociální definici jeho či jejího pohlaví a naopak potlačovat ty opačné. Následkem tohoto utvrzování a potvrzování genderových rolí dochází k podpoře těchto vlastností, které jsou určeny sociálním konstruktem za přirozené. Jak uvádí Bourdieu, androcenrické vidění světa je tak neustále legitimováno praktikami, které samo plodí – protože dispozice žen jsou plodem nepříznivých předsudků vůči ženství zabudovaných do řádu věcí, nemohou ženy jinak, než ho neustále potvrzovat (Bourdieu 2000: 32).

Na tento koncept potvrzování nadvlády se zcela jistě váže i koncept tzv. symbolického násilí. Toto symbolické násilí vzniká vztahem nadvlády. To znamená, že ovládaný či ovládaná nemá jinou možnost než sdílet stejný způsob vidění světa, jako vládnoucí, tudíž mu či jí struktury poznání přijdou přirozené. Právě proto, že toto symbolické násilí neprobíhá na fyzické, ale pouze na symbolické úrovni, působí nevědomě a tím pádem se jeví jako něco přirozeného a daného a tedy o to nebezpečnějšího (Bourdieu 2000: 38).

4.4.3. Yesim Arat: nebezpečí propagace islámských norem

K somatizaci dochází podle Bourdieuho neustálým potvrzováním rozdílných genderových rolí. Toto tradiční rozdělení rolí je většinou považováno za silnější u islámských společností. Turecko již udělalo velké pokroky na své cestě k modernizaci a zejména zrovnoprávnění obou pohlaví. Arat ale upozorňuje, že AKP nemění a neruší zákony, které by přikazovaly tradiční role každému z pohlaví, tak jak je vykládá islám. Nicméně, nábožensky založení vládní úředníci pomalu, ale jistě, infiltrují své názory a hodnoty do státní mašinerie a ještě hůře, do vzdělávacích institucí (Y. Arat 2010: 873). Opět nutno upozornit, že největší vliv na jedincovu socializaci má církev, škola a rodina (např. Bourdie 2000). Touto neformální propagandou náboženských hodnot dochází k šíření a potvrzování genderových rolí jednoduše prostřednictvím socializace. Podle Arat tento způsob propagandy je daleko nebezpečnější než formální cesta změn prostřednictvím pravidel a zákonů³⁶.

4.4.4. Historický kontext: prosazování islámských norem v sekulárním Turecku z pohledu Yesim Arat

Yesim Arat poukazuje na skutečnost, že v rámci Turecka došlo v 50. letech 20. stol. ke změně politického nastavení společnosti. S rostoucí silou střední a zemědělské třídy rostly v republice hlasy po větší demokratizaci režimu a návratu k islámu. V roce 1950 se Turecko částečně zdemokratizovalo tím, že opustilo vládu jedné strany a umožnilo tak vstup i jiným stranám do debaty o budoucnosti republiky. V roce 1960 došlo k vojenské intervenci, jejímž výsledkem byla nová ústava, která rozšiřovala právo na svobodu vyznání

³⁶ V praxi to například znamená, že ženy - pracovnice státní sféry nejsou vítané v převážně mužském kolektivu.

a dalších občanských práv. Toto politické i společenské uvolnění režimu s sebou přineslo i vznik nových islámsky orientovaných stran, které byly postupně zakázány a rozpuštěny. Až nakonec v roce 2001 došlo k ustavení Strany spravedlnosti a rozvoje (dále jen „AKP“: Adalet ve Kalkinma Party). Této straně se podařilo skloubit v sobě jak islámské hodnoty tak také proevropskou orientaci³⁷. AKP je u moci od roku 2002, kdy vyhrála volby s 34.3 % voličských hlasů³⁸. Arat zdůrazňuje, že tato strana v sobě nese onen paradox demokracie, neboť za vlády této strany Turecko doznalo nejen velkého pokroku v ekonomické sféře, ale právě i v otázce ženských práv (Arat 2010: 870-872). Arat v této souvislosti říká:

„Stát [Turecko] se tak potýká s paradoxem demokracie: praktikování náboženské svobody, která je posilována demokraticky zvolenou vládou, je doprovázena potenciální či skutečným ohrožením genderové rovnosti“ (Arat 2010: 869).

4.4.5. Právo na svobodu náboženského vyznání z teoretického pohledu M. Nussbaum

Náboženství, respektive některé interpretace náboženských posvátných textů, mohou být zdrojem nerovného rozdělení společenských rolí v rámci dané společnosti a tím pádem i následného nerovnoměrného postavení žen a mužů. Ovšem to by nemělo znamenat, že budeme přistupovat k náboženství a priori jako ke zdroji ženského utlačování.

Martha Nussbaum v rámci svého přístupu funkčních schopností, který jsem již představila v teoretické části, věří, že mezi ústřední lidské schopnosti patří svoboda náboženského vyznání, náboženské příslušnosti a svobodného praktikování náboženství. Všechny tyto tři schopnosti jsou totiž součástí hledání smyslu života, jež je jedním z nejdůležitějších aspektů lidského života a identity. Nikomu tak nepřísluší vztahovat se k náboženství a priori negativně jako zdroj útlaku a pouhého „opiátu lidské masy“ (Nussbaum, 2000: 179-181)³⁹.

Navíc, podle Nussbaum, stejně jak nelze homogenizovat žádnou společenskou skupinu, nelze vnímat tu náboženskou jako jednodílnou skupinu, rozdělenou pouze do dvou skupin. Podle ní, i v náboženské tradici existuje argumentace, diverzita ve víře a vyznání a

³⁷ Jsem si vědoma, že toto vymezení s sebou nese spousty problematických aspektů., ale protože samotné určení politické strany AKP není předmětem této práce, nebudu se jemu podrobněji věnovat.

³⁸ V roce 2007 získala 47 % voličských hlasů a v posledních volbách necelých 50%. Ovšem díky většímu počtu parlamentních stran došlo k úbytku počtu získaných křesel pro AKP.

³⁹ Nussbaum zde konkrétně hovoří o sekulárních feministkách a feministech

pluralita v hlasech. Byť někdy ty ženské hlasy nejsou pořádně slyšet⁴⁰. I když se nám může jevit, že ženské hlasy nejdou vůbec slyšet, pravděpodobně islámské feministky (stejně jako katolické či židovské) by nemusely se mnou souhlasit. K tomuto tématu se ještě vrátím v následující kapitole.

Ovšem je otázkou, zda ve společnostech, kde náboženství hraje velkou roli (to Turecko bezesporu je) je náboženská výchova dobrovolná či povinná. Je-li součástí například základního vzdělání, pak je nutné si klást otázku, zda tímto krokem vláda neformuje dětské vnímání světa v duchu tradičního genderového rozdělení, které navádí ženy a dívky stát se pasivními občankami odkázané do soukromé sféry.

Nussbaum je také přesvědčena, že zavedení přístupu funkčních schopností v sobě nese i určité ztráty v souvislosti s praktikováním islámské víry. A to i přesto, že tento přístup má zajistit, aby všichni členové a členky určité skupiny dosáhli na své společné hodnoty. Podle ní se tato ztráta může týkat především konceptu zahalování. Podle Nussbaum i v zemích, ve kterých momentálně není zahalování povinné, se mohou ženy, díky globalizaci, brzy ocitnou v situaci, kdy společnost bude na ženy, chtějící se dobrovolně zahalovat, vyvíjet tlak, aby šátky odložila.

Tento její předpoklad ovšem zcela neodpovídá zjištěním či argumentům ostatních teoretiček, které zde uvádím. V následující kapitole proto uvedu argumenty Kardam a zejména Göle, které tvrdí, že v rámci tureckého kontextu fenomén zahalování nemusí být v rozporu se sekularizací společnosti a především s emancipací žen.

4.4.6. Problematika zahalování z teoretického pohledu Chandry T. Mohanty

O kritice generalizace a homogenizace žen z tzv. třetího světa ze strany Mohanty jsem již částečně hovořila v kapitole *Diskriminace žen z postkoloniální perspektivy*. Mohanty kritizuje a priori přístup žen „prvního světa“ k ženám z „třetího světa“. Tyto západní feministky často vnímají ženy jako „*koherentní skupinu se stejnými zájmy a touhami bez ohledu na jejich třídu, etnikum či rasu*“ (Mohanty 1991: 199). Tento předpoklad je založen na přesvědčení, že všechny tyto ženy jsou v prvním případě vždy oběťmi rozličného útisku (mužského násilí, nastavených rodinných struktur apod.).

⁴⁰ Více v kapitole *Feministická kritika islámu*. Některé autorky (Hassan, Ahmed) zastávají názor, že současné podřadné postavení žen není příčinou původních náboženských textů, tedy Koránu, ale až pozdějších náboženských textů, které v ruku v ruce s rostoucím patriarchátem, činili z žen druhořadé jedince.

V souvislosti se zahalování se Mohanty kritizuje, mimo jiné, používání metodologického univerzalizmu, za jehož pomoci má docházet k potvrzování ženství. Mohanty hovoří o jedné z třech aritmetických metodách univerzalizmu, na jejichž základě dochází k potvrzování předpokladů, že se jedná o univerzální utlačování žen. Tento předpoklad stojí na presumci, že čím častější se jev objevuje, tím je univerzálnější.

V souvislosti se zahalováním pak Mohanty upozorňuje, že dochází k zavádějícímu zobecnování, že všechny ženy, které se zahalují, trpí stejným druhem utlačování. Čím větší počet žen se zahaluje, tím je obecnější sexuální segregace a kontrola žen. Podobně velké množství rozdílných, roztržitých příkladů z různých zemí také údajně znamenají obecnou skutečnost. Jenže problém není v tvrzení, že praxe zahalování je rozšířená, je to jen deskriptivní generalizace. To, že v různých zemích funguje podobný způsob zakrývání, ještě neznamená, že význam tohoto jednání musí být stejný, naopak může se lišit podle kulturního a ideologického kontextu. Ostatně jak představím na následujících řádcích, Kardam (2005), Göle (1996) ale i Arat (2010) předkládají, že zahalování může být také zdrojem emancipace. Mohanty tvrdí, že takový předpoklad, že hojně zahalování v muslimských zemích indikuje obecné utlačování žen prostřednictvím sexuální segregace, je analyticky reduktivní a nepoužitelný (Mohanty 1991: 209).

4.4.7. Nilüfer Göle: Zahalování jako zdroj ženské emancipace?

Na zahalování žen ze strany sekularistických společností často bývá nahlíženo jako na zpátečnický a tradicionalistický zvyk. Přitom, jak argumentují někteří teoretici a teoretičky, pro některé muslimské ženy zahalování může být způsob boje proti sekulárnímu modernismu a pro jiné zase způsob jak opustit své domovy a získat možnost participace ve veřejné sféře a společnosti. Určitě lze na tuto problematiku nahlížet různými prizmaty.

Proč se ženy zahalují?

Podle Göle zahalování představuje skrytou femininitu stejně jako mužský vous prezentuje mužskou maskulinitu. Ženy, které se zahalují, si internalizovaly potřebu regulovat svou sexualitu. Svým zahalováním muslimská žena chrání svou čest. Zahalováním ženy ukazují svou schopnost kontrolovat své chování a touhy a tím získávají

svou čistotu (Göle 1996: 94). Göle zde odkazuje na Fatimu Mernissi, která rozlišuje tři rozdílné funkce a dimenze konceptu zahalování. První dimenze je vizuální a její funkcí je skrýt „sebe sama před pohledy druhých“. Druhá dimenze se týká prostoru. Jejím účelem je nastavit hranice mezi pohlavími a tím je oddělit. Třetí dimenze ovšem odkazuje na morální principy týkající se „zakázaného jednání“ – a zahalování poukazuje na tuto zakázanou sféru. Mernissi k tomu ještě dodává, že původní rolí zahalování mělo být zachování osobní intimity a soukromí mezi muži a ženami. Podle ní původním záměrem zahalování podle Koránu mělo být toto rozdělení do dvou sfér, vnitřní domovské a venkovní veřejné. Ovšem s postupem času se zahalování stalo symbolem sexuální diskriminace omezení volného pohybu pro ženy. Na rozdíl od západních společností tak soukromý život v muslimských společnostech je přímo spojován s ženskou sexualitou a s tím spojenou zakázanou zónou (Göle 1996:94).

Göle dále říká, že zatímco pro sekulárně smýšlející myslitele a myslitelky je rovnost mezi pohlavími a participace svobodných žen ve veřejné sféře nezbytnou podmínkou společenského rozvoje. Pro islamisty a islamistky je opuštění soukromého života pokus o podřívání existujících komunitních pravidel, jež může vyústit v morální úpadek celé společnosti (Göle 1996: 30).

Zahalování jako výraz víry

Na akt zahalování konkrétně mladých vysokoškolsky vzdělaných muslimských žen nelze nahlížet podle Göle jednoduše jako na násilné donucení ze strany mužských členů rodiny, důsledek vesnického tradicionalismu či náboženského vzdělání. Tyto mladé ženy, vesměs mají vyšší sekulární vzdělání a zahalují se na základě svého vlastního rozhodnutí. Ovšem jejich interpretace islámu se liší od tradičního čtení, tak jak jej ještě dodržovali jejich rodiče. (Göle 1996: 90). Na současné náboženské praktiky nahlízejí skepticky a volají po návratu k původnímu islámu, vycházejícího přímo z Koránu. Například ze strany islamistického feminismu zaznívají hlasy, že zatímco muži využívají požitků moderního světa, ženám je určena jen domácí sféra, se kterou ne vždy souhlasí. Ovšem toto není dílem náboženství, ale muslimských mužů, kteří ve jménu islámu radí ženám jak se správně chovat. (Göle 1996:125).

Göle tvrdí, že muslimské ženy začíná být vidět ve veřejném životě a to bez ohledu na to, že jsou jejich vlasy schované pod šátky a jejich těla pod dlouhými kabáty. Tyto ženy se

chtějí vymanit z monotónního života, ovšem nechtějí se stát moderními ve smyslu západní modernity. Tím, že se tyto ženy zahalují, snaží se osvobodit od daných konvenčních vzorů života a od tradičních muslimských žen. „Zahalování reprezentující odevzdání se božskému řádu, ve skutečnosti upevňuje změnu vědomí“ (Göle 1996: 130). Politizace náboženství tak těmto ženám umožňuje, aby se jejich víra stala alternativou k západní civilizaci. Islámské hnutí jako politická síla, navrhuje, aby se společnost a svět transformoval na alternativní životní styl oproti tomu západnímu.

Zahalování jako důsledek napětí mezi hodnotami moderní a tradiční společnosti

Zahalené ženy tak nejsou již jen pasivními nositelkami provinční tradiční kultury. Stávají se z nich spíše aktivní ženy, které se umí prosadit, a které tak hledají příležitosti v rámci modernismu. Göle tedy tvrdí, že zahalování symbolizuje radikální islamismus, jenž vzniká z napětí mezi tradicionalismem a modernismem (Göle 1996: 92). Islámská politika tak paradoxně může vytyčit hranice ženskému individualismu a viditelnosti současně s politizováním žen v rámci islámského politického posílení muslimských žen. Muslimské ženy mohou docílit svého posílení skrze islám. Podle Göle tak akt zahalování žen není symbolem islámských hnutí, ale je průsečíkem politické ideologie a genderových mocenských vztahů. Současně dodává, že se tyto dva aspekty nemusí vylučovat. Islámské ženy tak na jednu stranu potvrzují tradiční ženské role, ale současně svým politickým aspektem zdůrazňují svou akčnost protestem a vyhrazováním se proti modernitě. (Göle 1996: 136). Ovšem na závěr Göle uznává, že tyto závěry nelze aplikovat obecně na všechny muslimské ženy Turecka. Druhá skupina žen, které se zahalují, totiž mohou činit proto, že jsou k tomu nuceny svou rodinou či komunitou. První skupina žen může přijímat nekriticky náboženský diktát a zejména druhořadou pozici ženy. Druhá skupina naopak, přesto že se zahaluje, může být aktivní ve veřejném životě.

4.4.8. Yesim Arat: Zahalování jakožto prostředek emancipace či důsledek náboženských hodnot

Právě z důvodů existence i této druhé skupiny žen, které si zahalování a dodržování islámských hodnot nevybraly dobrovolně, Yesim Arat zaujímá skeptičtější postoj vůči emancipačním důsledkům zahalování. Arat tvrdí, že podle statistik ženy, které se zahalují, většinou bývají neochotné pracovat mimo domov (Arat 2010: 878). Arat také zastává

názor, že obě skupiny muslimských žen ovlivňují náboženské hodnoty, což v konečném důsledku znamená, že ženy z obou skupin se tak mohou rozhodnout pro zahalování dobrovolně, ale také nemusí. Navíc zahalování může být limitující v některých aktivitách, o které většina žen sice nemusí mít zájem v případě dobrovolného zahalování, ale také může existovat spousta žen, které by chtěli dělat nějakou jinou činnost, ale náboženské restriktce jim to zakazují. Stejně jako ženy, které jsou vystavené domácímu násilí, mají vysvětlení pro toto násilí jako přirozené, protože nemají žádnou jinou alternativní možnost (Arat 2010: 878).

Stejně jako Bourdieu (2000) tvrdí, že vlivem symbolického násilí se nemohou oběti samy vymanit z nastaveného sociálního řádu. Stejně tak Arat argumentuje, že socializace žen v prostředí ovlivněného islámem, vždy tyto ženy určitým způsobem ovlivňuje a předurčuje jejich budoucí možnosti a aspirace. Podle ní, pokud těmto ženám nebude poskytnuta příležitost hledání alternativního způsobu sebenaplnění, pak pravděpodobnost překročení hranic tradiční dělby práce je velice nízká. Aby se ženy mohly samy a svobodně rozhodnout, mělo by jim být umožněno se zapojit do veřejného života a řízení a práce mimo domov (Arat 2010: 879).

Podle Arat ovšem ani zapojení do náboženské komunity není dostačujícím krokem pro osvobození žen od vlivu tradičních islámských hodnot. Arat si klade otázku, zda ženy mohou získat příležitosti pro zlepšení svého postavení v rámci kontextu náboženské komunity. Například práce pro politickou stranu, vyznávající islámské hodnoty může posílit tyto ženy. Současně je Arat přesvědčena, že existuje jen malá pravděpodobnost, že taková komunita poskytne ženám půdu pro rozvoj ženského potenciálu. Možnosti rozvoje osobnosti žen v takové komunitě je limitována právě konzervativními patriarchálními hodnotami a normami (Arat 2010: 879-880). Politická aktivita těmto muslimským ženám sice zajistí vstup do veřejné sféry, ale pravděpodobně je neosvobodí od tradičních islámských hodnot a norem.

Ačkoliv ale Arat upozorňuje na možné nástrahy ze strany neviditelného působení tradičních islámských norem na způsob myšlení těchto emancipovaných tureckých žen, vyznávajících islám, vidí v rámci tureckého kontextu v islámském feminismu východisko pro zlepšení postavení žen v Turecku.

4.5. Stát a globální režim a jejich vliv na utváření společenských norem

Pro Kardam je tedy otázkou, do jaké míry může stát, potažmo vláda, zasahovat do norem, kterými se daná společnost řídí a které se utvářely po dlouho dobu existence dané kultury. Kardam totiž argumentuje, že přes veškeré úsilí při nastavování určitých pravidel pro zajištění genderové rovnosti, se stále jedná o teoretický koncept. To znamená, že dnes sice existují nástroje a instituce při OSN, které mohou uznat, že dochází k špatnému jednání se ženami a že toto jednání je v rozporu s lidskými právy. Ovšem tento systém OSN již nemůže tyto práva garantovat či dokonce je zajistit. I přes existenci mezinárodní globální legislativy není v její moci zajistit efektivní plnění svých rezolucí na lokální úrovni jednotlivých států. Kardam ve svém jiném článku říká „*Země může být součástí CEDAW a její zákony mohou být v souladu s touto konvencí, přesto stále mohou existovat ve společnosti sporné a protichůdné genderové normy, které jsou ospravedlňovány na základě tradice, náboženství, etnicity nebo socioekonomickém statutu*“ (Kardam 2011: 13). Podle Kardam toto platí o to víc, vezmeme-li v úvahu, že většina současných společností je založena na patriarchálním vnímání světa a s tím rozdělení mužských a ženských rolí dle tradiční představy žen jakožto matek a pečovatelek a mužů jakožto živitelů rodiny a aktivních bytostí⁴¹.

4.5.1. Zapojení Turecka do globálního režimu lidských práv žen

Podle Kardam někdy od 80. let 20. stol. dochází k vysokému nárůstu důležitosti problematiky genderové rovnosti v rámci různých mezinárodních fór. K velkému posunu v této problematice došlo v podobě přijetí Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, dále jen CEDAW) v roce 1981. Tuto rezoluci podepsala většina států OSN⁴².

Kardam argumentuje, že Turecko nezůstalo nikterak pozadu a také se připojilo do tohoto režimu globálních lidských práv žen. Ostatně, jak již bylo nastíněno v teoretické

⁴¹ Více viz teoretická část *Vymezení pojmů patriarchát a androcentrismus*

⁴² Dalšími akčními dokumenty v této problematice jsou Deklarace OSN o eliminaci násilí na ženách schválená Valným shromážděním v roce 1993 a Pekingská deklarace a Akční platforma schválená v Pekingu v roce 1995.

části, ženská otázka, role žen a s tím spojená jejich práva, byla součástí intelektuální a posléze politické diskuze na pořadu dne již od konce 19. stol.

V souvislosti s připojením do globálního režimu lidských práv žen, lze za nejdůležitější krok podle Kardam považovat podepsání CEDAW v roce 1985. V souladu s rezolucí CEDAW Turecko dále od roku 1997 udělalo několik významných kroků, jenž měly vést k zrovnoprávnění obou pohlaví a ustavení lidských práv pro ženy.

Konkrétně v roce 1997 došlo k prodloužení povinné školní docházky z pěti na osm let. V roce 1998 došlo k přijetí zákona týkající se domácího násilí a v roce 2002 k přijetí občanského zákoníku. Tento zákon zakazuje např. nadřazenost manžela, a ustanovuje plnou rovnost muže a ženy v rodině, odstraňuje poslední slovo muže nad rozhodnutím o místě bydliště a dětech. Zaručuje rovné rozdělení majetku nabytého společně během manželství a přiznává ekonomickou hodnotu ženské neviditelné práci v rámci domácnosti. Také zvyšuje minimální věk pro sňatek z 15 let na 18 a další. Všechny tyto legální kroky jdou ruku v ruce s úmluvou CEDAW. V roce 2004 prošel parlamentem nový trestní zákoník, jenž také významně zlepšuje ženská lidská práva. Provokace již nadále nemůže být důvodem k vraždě ze cti a znásilnění v manželství a sexuální harasment jsou vnímány jako trestný čin (Kardam 2005: 27).

Kardam argumentuje, že po legislativní stránce tedy lze vidět, že turecký stát udělal velký krok v otázce genderového zrovnoprávnění. Jenže tento samotný krok bohužel nestačí k nastolení rovného zacházení k mužům a ženám. Aby se tak stalo, nestačí podle Kardam se zaměřit pouze na legislativu, je nutné změnit samotné myšlení, které je založeno na patriarchálním nahlížení světa. A zejména na způsobu vnímání sexuality

Kardam také tvrdí, že za ustanovením tohoto globálního režimu stojí zejména ženské organizace a hnutí na rozsáhlé síti včetně ženských nestátních neziskových organizací. Dalším velkým hráčem v této oblasti je samotný systém OSN, díky němuž se ženským hnutím daří ovlivňovat agendu konferencí, vyjednávání a vytváření nových norem. Svou velkou úlohu hraje také finanční pomoc, přicházející z bohatších (západních) zemí. Ovšem nastavit systém a vytvořit normy je jedna věc, druhá věc je implementovat, navíc úspěšně a efektivně. Kardam se domnívá, že státy často podepisují různé úmluvy jen pro svou „mezinárodní image“. Proto může dojít a také dochází k rozporům mezi globálními normami a jejich lokální implementací (Kardam 2005: 22).

4.5.2. Deniz Kandiyoti: Vliv a role státu na utváření společenských norem

Turecké ženy nezískaly právo volit svou činností skrze ženská hnutí, tak jak tomu bylo například ve většině evropských zemí či v USA, ale získaly jej díky „osvícenému“ vedení nové republiky, které se vydalo cestou modernizace a westernizace (Kandiyoti 1987: 321). Ačkoliv za Atatürkovou snahou o zlepšení postavení žen a jejich práv pravděpodobně primárně nestála snaha o zrovnoprávnění obou pohlaví, dopad tohoto jednání na postavení žen byl obrovský. Kandiyoti například vidí jeden z důvodů takového chování Atatürka v tom, že se snažil Turecko prezentovat jako zemi, ve které mohou být voleny i ženy do parlamentu a tím pádem alespoň symbolicky si nárokovat právo stát se součástí západních demokratických národů (Kandiyoti 1987: 321).

Kandiyoti dále tvrdí, budeme-li nahlížet na danou skutečnost touto optikou, pak zároveň musíme nahlížet na islámskou společnost nejen prizmatem náboženství, ale musíme brát ohled na vliv státu, respektive vlády. Kandiyoti říká:

„To nás přivádí k docela jasnému závěru, že islámskou přirozenost určité společnosti lze hodnotit pouze za předpokladu, že vezmeme v potaz širší politický kontext, než jen dominantní náboženský vztah populace. V tomto ohledu se Turecko jeví jako ojedinělý případ. Z historického pohledu se jedná o zemi, která nikdy nebyla kolonizována. Proto dilema emancipace žen v islámu nereprezentuje samu sebe stejným způsobem jako se dělo v bývalých západních koloniích“ (Kandiyoti 1987: 321).

Kandiyoti dále argumentuje, že vzhledem ke skutečnosti, že za prvními úspěchy v otázce ženských práv nestály samotné ženy, ale stát, nedocházelo ze strany státu k žádným dalším reformám. Stejně jako ani ze strany samotných žen nedocházelo ke kritice a boji za lepší postavení a větší práva pro ženy. Zejména v zemědělských oblastech byl dopad sekulárních reforem minimální. Tato skutečnost pak měla dopad zejména na ženy, které byly i nadále vystavovány tradičním hodnotám islámského náboženství. Tedy možnosti polygamie, sňatku ve velmi nízkém věku, zamítnutí práva na vzdělání pro dívky či v neposlední řadě velký důraz na ženskou plodnost a cudnost. Tento přístup k tradičním hodnotám pak měl velký vliv na pokračování nerovnoměrného jak sociálního, tak ekonomického postavení tureckých žen z vesnic vůči svým mužským protějškům.

Současně ale Kandiyoti dodává, že zatímco pro chudé turecké ženy či pro ženy z vesnic, tyto reformy neznamenal žádnou velkou změnu a už vůbec ne jakékoliv zrovnoprávnění. Pro ženy střední třídy z měst tomu bylo právě naopak. Těm většinou bylo umožněno studovat technické a jiné specializované obory a pak v těchto oborech pracovat. Nicméně Kandiyoti podotýká, že rapidní expanze elitních kádrů se specializovaným a technickým vzděláním je známkou mnoha reformních a revolučních vlád. Tento trend může často vyžadovat nábor jedinců z nejnižší třídy, pokud ženy ze střední a vyšší třídy nezačnou studovat na těchto odborných školách. Podle ní toto příznivé klima názorů na ženské vzdělání v Turecku bylo směrem k náboru žen z vyšší a střední třídy instrumentální. Z tohoto pohledu totiž ženské vzdělání nefungovalo jako prostředek mobility, ale jako prostředek ke konsolidaci tříd. Pro tehdejší společnost mohly ženy představovat menší nebezpečí než muži mířící z nejnižší třídy směrem k vyšší třídě (Kandiyoti 1987: 323).

Na základě výše uvedeného Kandiyoti dochází k závěru, že stát může prostřednictvím své politiky iniciovat změny a dokonce někdy vytvářet nátlak na stávající kulturní praktiky. Samotná společnost pak může zaujmout dvě pozice. Jednak může na tuto skutečnost reagovat různými formami odporu či naopak může usnadnit nové politické garnituře významnou transformaci sociální a ekonomické sféry, včetně samotné schopnosti žen organizovat a bojovat za svá práva. Kandiyoti argumentuje, že případ Turecka nám objasňuje obojí. Potenciály i omezení takových reforem týkajících se žen, kde ale chybí významnější ženské hnutí a naopak, jsou tyto reformy iniciovány vládní garniturou (Kandiyoti 1987: 323).

Kandiyoti argumentuje, že tento přístup reforem ze shora opomíjí jednu důležitou oblast genderových vztahů a to rozdílný přístup k sexualitě a zejména definici ženské role, která se i nadále týká výhradně domácnosti a s tím spojených prací a charakteristik (Kandiyoti 1987: 324). Z tohoto důvodu Kandiyoti charakterizuje turecké ženy jako sice emancipované, ale ne svobodné (emancipated, but not liberated), neboť jim nebylo umožněna významnější politická aktivita. Proto se nyní zaměřím na vliv rodiny na utváření genderových norem, které se následně odrážejí v postavení žen.

4.5.3. Ženská práva a Evropská unie

Ovšem než se zaměřím na další vlivnou instituci ve spojitosti s utvářením společenských norem a identit. Chtěla bych ještě poukázat na Kardam (2000), která

upozorňuje na nezanedbatelný vliv Evropské unie. K prosazování ženských lidských práv ve velké míře přispěla také skutečnost, že se v roce 1999 Turecko stalo kandidátskou zemí pro vstup do Evropské Unie. Evropská komise v Turecku je také hlavním podporovatelem programů pro ženské posílení (women's empowerment). Zájem Turecka o vstup do EU a jeho snaha udělat potřebné právní a politické změny bezpochyby měly vliv na to, jak vláda s větší odpovědností přistupovala a přistupuje k větší genderové rovnosti.

V této souvislosti Arat ale upozorňuje na důsledek neochoty EU integrovat Turecko do své unie. Domnívá se, že tato neochota má za následek zpomalení procesu demokratizace v Turecku a snížení evropského vlivu na tureckou politiku (Arat 2010: 880)

4.6. Rodina a postavení žen v Turecku

V této kapitole se zaměřím na bližší pochopení konstruování genderové identity, jakožto hlavní zdroj nastaveného nerovnocenného vztahu mezi maskulinitou a feminitou. To konkrétně znamená, že představím některé feministické názory na příčiny vzniku tohoto hierarchického vztahu. V poslední části se pak zaměřím na rodinu jakožto instituci, která při utváření našich identit hraje klíčovou roli, a na kterou často bývá nahlíženo jako na soukromou záležitost. Já budu ovšem argumentovat, na základě předložených argumentů postkoloniálních teoretiček Susan Okin a Marthy Nussbaum, že na rodinu nelze nahlížet jako na nepolitickou instituci.

4.6.1. Koncept turecké širší rodiny a její dopady na postavení žen

Kandiyoti tvrdí, že ženskou identitu do velké míry ovlivňuje i postavení ženy v rámci rodiny. Typickou tureckou rodinou je patrilokální širší rodina. Toto rodinné uspořádání může být podle Kandiyoti důležitým vodítkem k pochopení reprodukování ženské podřízenosti nejen v tureckém prostředí, ale na celém Středním východu, a také psychologickou internalizaci této podřízenosti (Kandiyoti 1987: 331). Kandiyoti argumentuje, že toto uspořádání domácnosti je sice typické pro islámské společnosti, ale také například pro Jižní a Východní Asii. Pro takovou domácnost jsou pak charakteristické sňatky v nízkém věku dívek, které jsou přivádány do rodiny svého manžela, jasná preference synů před dcerami a ostrá věková hierarchie v rámci jak mužské tak ženské části rodiny.

Mocenské struktury v rámci turecké rodiny

Dívka přichází do manželovy rodiny jakožto cizí člověk na nejnižším stupni věkové hierarchie, tudíž její moc v rámci rodiny je nulová. Nicméně přivedení na svět potomků a zejména synů ji přidává na autoritě. Po smrti svého tchána pak může založit svou nukleární domácnost a stát se tak vlastní paní domu. Její moc pak nabývá vrcholu sňatkem svých synů, kteří přivedou domů své manželky. Kandiyoti v této souvislosti říká:

„Tato cyklická podstata ženské relativní mocenské pozice v domácnosti, stejně jako skutečnost, že jejich socializace je na každém stupni kontrolována dalšími ženami, po jejichž moci mohou další ženy dychtit, směřuje k naprosté internalizaci a reprodukci této konkrétní formě patriarchy“ (Kandiyoti 1987: 331).

V takové společnosti je pro ženu-matku nejdůležitější vztah ke svému synu. U mužů naopak často bývá vztah k matce silnější než k vlastní ženě. Kandiyoti tvrdí, že tento neustálý boj o přízeň muže mezi tchýní a manželkou je produktem takovéto socializace. Současně dodává, že i když v dnešní turecké společnosti není již tento koncept širší rodiny tolik rozšířený a čím dál více mladých rodin zakládá svou nezávislou nukleární rodinu, stále jsou tyto vzory širší rodiny v turecké společnosti přítomny. To se například může projevat na narození vnuků a vnuček do rodiny.

Kandiyoti říká, že zatímco západní ženy mohou přemýšlet o návratu zpět do práce či školy, turecké ženy se soustředí na plnění povinností, vyplývajících z jejich nové role babičky. Kandiyoti proto argumentuje, že pro společnost, která je primárně orientována na rodinu (a to s ohledem na muže i ženy), není psychologická deprivace spojená s omezením sféry působnosti na domácnost tak kritická, jako může být u žen z Evropy či USA. V těchto společnostech totiž není kladen takový důraz na pospolitost rodiny a na rodinu vůbec, tudíž pozice ženy odsunutá pouze do domácí sféry může být horší než ve společnosti, založené na rodinné sounáležitosti. Taková žena pak ztrácí svou roli v rámci společnosti a je pak nucena hledat nové role a identity v rámci své společnosti (Kandiyoti 1987: 332)⁴³.

⁴³ Např. Betty Friedmen hovoří o „problému beze jména“. Tento problém popisuje úzkost a nedostatek sebenaplnění a vlastní identity Američanek střední třídy v jejich rolích manželek a matek. Tyto ženy

4.6.2. Teoretický pohled na rodinu a její vliv na utváření genderových identit

V této kapitole budu argumentovat, že v rámci rodiny dochází k největšímu ovlivňování genderových identit obou pohlaví. Turecká rodina je navíc založena na konceptu širší rodiny, což znamená, že na jakéhokoliv člena či členku rodiny je pohlíženo z kolektivní perspektivy. Zatímco na Západě již došlo díky feministickému úsilí k propojení veřejné a soukromé sféry, v tureckém kontextu je stále nahlíženo na rodinu jako na soukromou sféru. Nabízí se proto otázka, zda by se na rodinu nemělo nahlížet jako na soukromou záležitost, do které by se stát neměl vměšovat, nebo naopak, by měla být součástí politické diskuze, a tudíž by měl stát prostřednictvím zákonů a práv určovat její určení.

Z tohoto důvodu se nyní zaměřím na koncept rodiny z pohledu Susan Okin a Marthy Nussbaum. Obě tyto teoretičky se hlásí k názoru, že rodina je součástí základní struktury společnosti a proto je nelze vnímat jako nepolitické. Jejich argumentaci představím na kritice konceptu rodiny Johna Rawlse.

Rodina jakožto základní struktura společnosti z teoretické pohledu Susan Okin

V rámci politické diskuze bývá na rodinu, a s tím spojené mužské a ženské role, nahlíženo jako na přirozenou soukromou jednotku. Tyto aspekty politického přístupu mají za následek, že při politické diskuzi (a ne jen ji) bývá opomíjena role a vliv zvyků, tradic, zákonů a institucí, které rodinu historicky formují. Jinými slovy, biologické předurčení nemůže být považováno za legitimní ospravedlnění připisovaných vlastností jednotlivému pohlaví či rodině, aniž by byla poskytnuta alternativa. Na to, že se jedná o společenský konstrukt, také poukazuje skutečnost, že v rozličných společnostech bývají ženám a mužům připisovány rozdílné role. Stejně tak rodina může mít jiný význam v západním

nemohou využít svých schopností a svého zaměstnání protože nejsou slučitelné s rolí matek a manželek (více Friedmen 1998)

kontextu střední třídy oproti chudé vesnické rodině v některé z afrických zemí⁴⁴. Navíc je dobré si uvědomit, že definici toho, kdo a v jaké společnosti tvoří rodinu, utváří zákony⁴⁵.

Okin tvrdí, že k velké, pokud ne k největší kontrole žen a jejich chování zpravidla dochází v rámci nejbližší rodiny, tedy v soukromé sféře. Důvodů, proč se tak děje právě v soukromé sféře může být několik. Okin například poukazuje na to, že většina pravidel jednotlivých kultur se týkají soukromé, sexuální a reprodukční sféry. Uvádí dva důvody, proč se tak děje. Jednak v rámci rodiny dochází k udržování a předávání kultury mladším členům a členkám rodiny. A jednak pro většinu kultur je hlavním cílem mužů získat a udržet si kontrolu nad ženami (Okin, 1994: 666-667)⁴⁶.

Žena, rodina a její kolektivní identita z teoretického pohledu Marthy Nussbaum

Nussbaum v již zmiňované knize *Women and Human Development* nabízí feministické univerzalistické východisko pro řešení zajištění práv pro všechny členy a členky společností či národů. Nyní se ale zaměřím na to, jak Nussbaum pojímá roli rodiny a zejména to, jak je pojímána ženské role v rámci takové rodiny.

Nussbaum argumentuje, že téměř ve všech kulturách je považována za tradiční roli žen jejich role pečující matky a starostlivé manželky. Za jejich hlavní úlohu je tak považována výchova dětí a péče o domov, manžela a celou rodinu. Tyto role bývají navíc spojovány s morálními ctnostmi, jako je altruismus, citlivost vůči potřebám druhých a ochota obětování sebe sama pro druhé⁴⁷. Většina feministicky smýšlejících myslitelů a myslitelek požadují, aby tyto schopnosti byly součástí univerzalistických teorií, které jsou většinou postavené na teoriích spravedlnosti a abstraktnosti⁴⁸. Na druhou stranu právě tyto vlastnosti a schopnosti, které bývají ženám připisovány, bývají současně velice často zdrojem ženského útlaku.

⁴⁴ Stejně tak na tuto problematiku může být nahlíženo z historického hlediska, kdy ještě před sto lety rodina zajiště nebyla založena na romantickém splnutí dvou osob, ale jednalo se zejména o nutnost ekonomického i společenského přežití.

⁴⁵ Jako dobrý příklad nám může posloužit například registrované partnerství, jež není rovnocenným ekvivalentem k rodině. Navíc je to výsada západních společností. V muslimských zemích je homosexualita striktně odsuzována.

⁴⁶ Okin odkazuje na soukromou sféru jako na průsečík mezi feminismem a multikulturalismem, neboť je to sféra, ve které dochází k prolínání kultury a genderu.

⁴⁷ Ovšem musíme si dávat pozor na to, jak jsou tyto ženské vlastnosti vnímány. Často jsou prezentovány jako přirozené ženské vlastnosti, jenže důvodem, proč se ženy možná více zajímají o osobní vztahy a méně např. o mezinárodní politiku, nemusí být vůbec důsledkem vrozené dispozice, ale spíše důsledkem toho, že ženy byly historicky vypovězeny do sféry domova a vztahů a vyloučené z veřejné sféry. (Jaggar, 1992).

⁴⁸ To ale neznamená vytvářet dichotomii mezi těmito přístupy, které by vedly k esencialismu.

V rámci kolektivní identity ženy v mnoha rodinách nefungují jako cíl sám o sobě, ale pouze jako prostředek pro potřeby druhých. Takováto žena je spíše vnímána pouze jako rodička dětí, kuchařka, uklízečka, sexuální pracovnice či pečovatelka, než jako lidská bytost sama o sobě mající a vyžadující svá práva (Nussbaum 2000: 243). Nussbaum proto upozorňuje na to, že rodina, přesto, že se jedná o soukromou sféru, je základní strukturou společnosti. Proto v rámci jejího přístupu schopností by měla být také velká pozornost věnována zejména institucím, ve kterých dochází k formování a socializaci jedinců. Takovou institucí rodina bezesporu je. Stejně jako u náboženství i v rámci rodiny jde o to následovat princip či schopnost vnímat každého člena či členku rodiny jako konečnou bytost, samostatnou nezávislou osobu, které musí být umožněno vybrat si dobrovolně svůj způsob života. Hovoříme zde tedy o každé osobě jako o jedné separátní lidské bytosti, aniž bychom brali v potaz takovou osobu jako součást nějaké komunity, či v tomto případě jako součást rodiny (Nussbaum 2000: 246-247).

Nussbaum současně upozorňuje, že na rodinu musíme nahlížet jako na pluralitu komplexních sociálních struktur. Nelze jí podle ní vnímat tak, jak to vyčítá liberálnímu i neliberálnímu politickému přístupu. Totiž, že tyto přístupy na rodinu nahlíží jako na přirozenou jednotku, bez toho aniž by braly v potaz roli zvyků, tradic a společnosti na utváření rodiny jakožto instituce. Stejně tak kritizuje začleňování rodiny do soukromé sféry místo do veřejné. Tímto jednáním se zapomíná na vliv zákonů a státu. Třetí kritika pak směřuje vůči vnímání ženského sklonu k péči opět jako něčeho přirozeného, aniž by byl opět brán ohled na roli zvyků a tradic (Nussbaum 2000: 252). Nussbaum argumentuje, že nelze ospravedlňovat nějaké jednání či chování na základě zvyků a tradice, protože ty nejsou spolehlivým ukazatelem biologické podstaty (Nussbaum 2000: 254).

Kritika Rawlsova konceptu rodiny z pohledu Okin a Nussbaum

Přesto, že je dílo Johna Rawlse vnímáno obecně jako přínosné v oblasti rodiny a genderu, Okin i Nussbaum shodně vidí v jeho přístupu určité nedostatky. Rawls považuje rodinu za součást základní struktury společnosti a gender za jeden ze základních problémů otázky spravedlnosti, ale na druhé straně nahlíží na rodinu patriarchální perspektivou. Na základě této patriarchální perspektivy pak předpokládá, že je rodina v zásadě spravedlivá nepolitická instituce, založená na emocionálních a vztahových aspektech.

Okin vyčítá Rawlsovi právě tento nepolitický přístup. Okin se pozastavuje nad tím, jak může být rodina součástí základní struktury a zároveň nepolitická? Také argumentuje,

že rodina jakožto instituce se zajisté vyznačuje osobními vztahy, ale také vztahy mocenskými. A podle ní jsou právě tyto mocenské vztahy nepopíratelně politické. Okin namítá, že dívky vychovávané v přísně náboženském prostředí se těžko mohou stát svobodnými a rovnoprávními občankami daného státu (Okin 1994: 26).

Rawls nahlíží na rodinu (ač popisovanou v podstatě patriarchálními termíny) jako na instituci hrající významnou roli při formování občanského smyslu pro spravedlnost. Podle Okin je nicméně otázkou, jak může vývoj těchto ctností (tak důležitých pro stabilitu společnosti) probíhat pouze ve sféře nepolitické kultury, když se s ní lidé setkávají až v dospělosti a pak i často sporadicky a nepřímou. Podle Okin je tak nemožné nahlížet na rodinu jako na důležitou či klíčovou součást v utváření a v rozvoji lidských ctností a současně ji nevnímat jako politickou (Okin 1994: 38).

Každopádně by společnost měla ženám vrátit to, co jim podle Okin bylo „vyvlastněno“, například jejich sexualitu. Je také třeba dát pozor na přetrvávání sociálních struktur založených na představě podřízenosti žen, přestože formálně může být vše v pořádku. Okin je přesvědčena, že pro to vše má Rawlsova teorie velký potenciál a vyzdvihuje zejména Rawlsovu myšlenku „původní pozice“, kdy by lidé při definování pravidel spravedlnosti neznali ani své pohlaví. K uskutečnění spravedlnosti mezi muži a ženami jsou ovšem podle ní nutná i materiální opatření (Okin 1994: 42-43).

Stejně jako Okin i Nussbaum vychází ve své kritice Rawlse z přesvědčení, že rodina má velký vliv na rozvoj lidské bytosti a utváření identity. Proto Nussbaum, stejně jako Okin kritizuje Rawlsův koncept rodiny. Nussbaum mu vyčítá jeho přístup k rodině jako jedné z institucí (dobrovolné asociaci), mezi něž patří například církev, univerzita, odborné či vědecké asociace apod. Nussbaum tvrdí, že rozdíl mezi těmito dobrovolnými institucemi a rodinou je v tom, že rodina je instituce, která rozhoduje o možnostech každého jedince již od narození, zatímco tyto ostatní instituce tak činí jen po nějaký omezený čas. Nussbaum v této souvislosti říká:

„Rawls je rozpolcený mezi představou, že rodina je tak nezbytná pro reprodukci společnosti a pro životní možnosti svých občanů a občanek, že musí být k ní přístupováno spravedlivě. Stejně ale přistupuje k představě, že nemůžeme tolerovat příliš mnoho vměšování se do vnitřního chodu této konkrétní instituce“ (Nussbaum 2000: 273).

Nussbaum stejně jako Okin vyčítá Rawlsovy jeho přístup k rodině jako k jednotce či instituci, která by měla být ponechána svému osudu, neboť jí Rawls považuje za dostatečně spravedlivou samu o sobě. Okin stejně jako Nussbaum namítají, že dívky vychovávané v přísně náboženském prostředí se těžko mohou stát svobodnými a rovnými občany a občankami. Obě autorky totiž také zastávají názor, že náboženské přesvědčení lze mnohdy jen těžko skloubit se spravedlností a genderovou rovností⁴⁹. Například idea multikulturalismu se často ukazuje být pro ženy v podstatě nedostatečná, lze pak na jejím základě hájit i praktiky, které jsou jednoznačně nespravedlivé⁵⁰.

Žena jako cíl sám o sobě z teoretického pohledu Marthy Nussbaum

Rawls ve svém přístupu odmítá existenci jakékoliv soukromé sféry, která by byla osvobozená od spravedlnosti a trvá na tom, že zákony musí intervenovat, aby tak zajistily ochranu rovnosti žen a dětí jakožto budoucích občanů a občanek (Nussbaum 2000: 273). Nussbaum proto nabízí jako své východisko nahlížet na každou jednotlivou osobu jako na samostatnou politickou jednotku. Jednou z možností podle ní, jak posílit postavení žen v rámci rodiny, by mohlo být uznání morálních schopností, které bývají tradičně spojovány s femininitou. Tyto schopnosti ovšem nemají být výsadou pouze žen, ale mají se stát morálním základem každé osoby bez ohledu na pohlaví. Nussbaum věří, že tento přístup může vést ke změně v rámci rodinných struktur (Nussbaum 2000: 276).

Rozdíl mezi Rawlsovým přístupem a přístupem Nussbaum je v tom, že Rawls vnímá zákony jako zdroj vnějšího nátlaku na něco, co má svou vlastní formu. Naproti tomu Nussbaum přistupuje k zákonům jako na něco, co přispívá ke konstituci takové instituce, která je bezprostřední součástí základní struktury společnosti (Nussbaum 2000: 278).

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že nejen ženy by si měly osvojit tzv. mužské schopnosti dělat vlastní nezávislá rozhodnutí a plánovat svůj život, ale současně muži si

⁴⁹ Okin ovšem Nussbaum vyčítá, že její přístup funkčních schopností dostatečně nereaguje na potřeby těch nejhudších lidí (především žen) a to ve dvou směrech. Zaprvé metoda Nussbaum podle Okin dostatečně nevěnuje pozornost chudým ženám. Zadruhé přístup Nussbaum nekoresponduje s potřebami těch nejhudších žen. Tyto ženy zajímají témata ochrany vlastního těla, zajištění obživy či zdraví. Podle Okin tyto ženy nezajímají schopnosti jako svoboda náboženského vyznání, dobré životní prostředí či zajištění reciprocitu v lidských vztazích (Nussbaum 2004: 194). Ovšem Nussbaum je přesvědčena, že její přístup je dostatečně univerzální a bere v potaz rozdílné podmínky v rámci každé společnosti pro jednotlivé skupiny či jednotlivce.

⁵⁰ Viz kapitola *Diskriminace žen z pohledu postkoloniálních studií*

musí osvojit alespoň částečně takové schopnosti a dovednosti, jež tradičně bývají spojovány s ženskou rolí. Podle Nussbaum tento revoluční přístup k dekonstruování a prolínání mužských a ženských rolí se ovšem nelze naučit ve škole. Opět se zdá, že největší vliv na budoucí náhled na život kolem sebe u dětí hraje socializace v rámci rodiny. Proto Nussbaum upozorňuje, že rodina jako taková nemá morální základ v rámci politické koncepce. Přesto, že rodina je důležitá a Nussbaum ji neupírá její výsostní postavení v rámci společnosti, morální otázky na politické scéně by se vždy měly zabývat jejich dopadem na jedince jakožto cílové subjekty a ne jako součást nějaké jednotky či skupiny. Vždy tedy jde o jedince jakožto konečný subjekt (Nussbaum 2000: 250-251)⁵¹.

Nussbaum proto zastává názor, že spíše než rodinu jakožto jednotku, je proto nutné se zaměřit na schopnosti a svobody každého jedince jakožto jednotlivce a až poté na rodinu (Nussbaum 2010: 276). S tím například souvisí nazírání na rozdílné hodnocení trestných činů. Tak například znásilnění ženy je stejně vážným trestným činem bez ohledu na to, zda byl spáchán cizí osobou či v rámci rodiny či dokonce manželem.

4.7. Násilí na ženách jako důsledek nastavených genderových rolí

Ti, jež nebijí svou dceru, bijí sami sebe do hlavy.
On je tvůj manžel, to on tě miluje a to on tě taky bije.
Žena musí být vždy těhotná a mít hůl nad sebou
(turecká lidová pořekadla, in Kardam 2005: 114).

O podřízeném postavení žen v turecké společnosti a „přirozeném“ právu mužů kontrolovat jí a případně trestat, vypovídají výše uvedené lidové pořekadla. Jejich citací chce Kardam poukázat na skutečnost, jak jsou tyto představy o genderové identitě hluboce vepsány v samotné kultuře a společnosti a myslí jeho členů a členek. Tyto pořekadla v sobě odrážejí obecné přesvědčení, že ženy jsou mužům podřízené, neboť ženy jsou

⁵¹ Jako východisko v rámci svého přístupu funkčních schopností Nussbaum navrhuje tzv. vyjednávací přístup (bargaining approach). Podstatou tohoto přístupu je zajištění lepší vyjednávací pozice pro ženy v rámci patriarchální rodiny. To konkrétně znamená mít možno volby, k tomu je zapotřebí gramotnost, možnost opustit soukromou sféru domova apod. Velkou roli také hraje to, jaká je připisována hodnota ženské práce v rámci rodiny a uvědomění si své vlastní hodnoty. Žena si například může zvýšit sebevědomí návštěvou kurzů určených pro ženy. Ne jen, že si rozšíří znalosti o svých právech, ale může si uvědomit kolektivní identitu, kterou sdílí i s jinými ženami, nacházející se v podobné situaci a řešící stejné či podobné problémy (Nussbaum 2000: 285-288).

považovány za neracionální, přespříliš emocionální, neschopné a proto vyžadující ochrannou ruku mužů, kteří je provedou životem a ukážou jim tu správnou cestu. Tato nedůvěra v ženskou samostatnost a schopnost se rozhodovat pak vyúsťuje v ochranu žen v podobě uzavírání žen do jejich domovů a jejich izolaci od všech cizích mužů.

Leží-li na mužích, podle těchto společenských norem, odpovědnost za ženy a jejich chování, pak je samozřejmé, že vnímají jako své právo a povinnost dohlížet na ženskou disciplínu a chování. Převládají-li ve společnosti takovéto normy, pak je pochopitelné, že dochází k násilí páchaného na ženách a navíc toto násilné jednání je považováno za cosi přirozeného (Kardam 2005: 114-115).

V této kapitole se proto zaměřím na příčiny násilí páchaného na ženách. Výše jsem již představila vliv a roli náboženství, státu a rodiny na utváření společenských norem. Nyní se proto zaměřím na to, do jaké míry může být příčinou násilí na ženách kontrola ženské sexuality a ženského chování. Představím tak teze Deniz Kandiyoti, Nüket Kardam a Michaela Kimmela. Ovšem, abych tak mohla učinit, je nutné zasadit tuto problematiku do širšího mezinárodního, historického a politického kontextu.

4.7.1. Problematika násilí na ženách v mezinárodním kontextu

Z mezinárodního pohledu se problematika násilí páchaného na ženách v rozvojových zemích stala prioritou koncem 70. let minulého století. Pokud píše, že se stala prioritou, tak jak již bylo několikrát naznačeno, tento impuls nepřišel ze shora od vlád a státního aparátu, ale z řad ženských hnutí. Ostatně tento trend nebyl specifikem rozvojových zemí, ale lze jej chápat globálně. Například OSN uznala problematiku domácího násilí páchaného na ženách již během konference v Nairobi roku 1985. Nicméně, až koncem 90. let, začaly být potírány všechny formy násilí a nejen to domácí.

Genderovým násilím či násilím páchaným na ženách se v rámci mezinárodních právních nástrojů, které zakotvují principy ochrany základních lidských práv, zabývá jednak Úmluva na odstranění všech forem diskriminace žen (CEDAW), která byla přijata Valným shromážděním v roce 1981. Dále pak Deklarace OSN o eliminaci násilí na ženách schválená Valným shromážděním v roce 1993, Pekingská deklarace a Akční platforma schválená v Pekingu v roce 1998.

Deklarace Organizace spojených národů o odstranění násilí páchaného na ženách z roku 1993 vymezuje násilí na ženách jako „*jakýkoliv genderově podmíněný čin, který vede, anebo který by mohl vést k fyzické, sexuální či psychické újmě, anebo zranění žen,*

včetně vyhrožování těmito činy, zastrašováním anebo svévolnému omezování svobody, a to ve veřejném i soukromém životě.“⁵² Mezi násilí páchané na ženách můžeme počítat domácí násilí, znásilnění, sexuální obtěžování, vraždy ze cti a obchodování se ženami či ženskou cudností.

4.7.2. Násilí páchané na ženách v Turecku v datech podle dvou studií

Pro vykreslení reálné situace v zemi, která se snaží v sobě skloubit západní i islámské hodnoty, bych zde ráda uvedla pár čísel. V roce 2009 byly provedeny dvě studie, které dokazují, že v Turecku násilí páchané na ženách zůstává velkým problémem i nadále. Jedná se o studie *Violence against woman in Turkey* (Altinay, Arat, 2009) a *Nationawide Survey* a studie *National Research on Domestic Violence against Women in Turkey* (Jansen, Yüksel, Çagatay, 2009).

Na základě těchto studií vyšlo najevo, že 39% (35%) tureckých žen zažily násilí páchané manželem/partnerem. 18% žen zažily násilí páchané někým jiným než manželem/partnerem. Nejčastějšími pachateli byli členové rodiny ženy. Ovšem jen 10% (14%) žen souhlasilo s názorem, že by muži měli mít právo bít své ženy za určitých okolností. Přitom ještě v studii z 90. let většina žen věřila tomu, že násilné chování mužů vůči ženám je oprávněné. Můžeme tedy vidět posun ženského myšlení a uvědomění si vlastní identity a jejího posílení za posledních 20 let (Altinay, Arat, 2009; Jansen, Yüksel, Çagatay, 2009).

Ovšem i nadále až 51% (49%) žen se nikomu nesvěřila s násilím, se kterým se setkala⁵³. Z toho pouhých 8% žen vyhledalo pomoc ženských neziskových organizací, přičemž pomoc státních organizací je ještě menší, pouhé 4%. Alespoň jedenkrát se bránilo 31% žen, když byli napadeni svým manželem/partnerem. 42% z těchto žen vypovědělo, že tento čin vedl k nárůstu násilí a u 28% případů naopak vedlo takové jednání k momentálnímu ukončení páchaného násilí (Altinay, Arat, 2009; Jansen, Yüksel, Çagatay, 2009).

Zajímavé zjištění také bylo, že s větší mírou násilí se setkávají mladší ženy, z toho tedy vyplývá, že k násilí páchanému manželi/partnery dochází v prvních letech manželství, kdy jsou ženy ještě mladé. Další aspekt násilí, který vyšel napovrch je fakt, že ženy z měst

⁵² Rezoluce Valného shromáždění OSN 48/104. Další definice nabízí Doporučení č. 19, odstavec 6 z 11. zasedání výboru CEDAW a Rezoluce Valného shromáždění OSN 58/147

⁵³ Naopak 34% žen se s tím svěřilo vlastní rodině a 12% rodině muže

mající vyšší vzdělání a vyšší příjmy, se stávají oběťmi násilí méně často, než ženy z vesnic. Stejně tak se dá vystopovat, že v chudších východních provinciích je vyšší procento násilí páchaného na ženách, nicméně celkové procento násilí na ženách je vysoké celorepublikově, proto se nedá omezovat jen na východ (Altınay, Arat, 2009; Jansen, Yüksel, Çagatay, 2009).

Výše uvedená data poukazují na stále hrozivou zažitou společenskou představu o nadřazenosti maskulinity a genderových stereotypech obecně. Ještě než se pustím do analýzy možných příčin této nadřazenosti, zasadím problematiku násilí na ženách zasadit do širšího politického a

4.7.3. Násilí páchané na ženách v Tureckém politickém kontextu

Kardam uvádí, že právě násilí páchané na ženách bylo příčinou prvního ženského veřejného protestu v Turecku a to ještě předtím, než OSN přijala rezoluci na potírání násilí páchaného na ženách. Pro tento protest si jeho organizátorky záměrně vybraly den matek 10. května 1987, aby poukázaly na paradoxní chování společnosti. Tato společnost si na jednu stranu váží žen-matek, ale na druhou stranu se dopouští násilí na ženách-manželkách. Tuto demonstraci následovaly další demonstrace, různé panelové diskuze, spousta různých novinových článků, vědeckých publikací a lobování. Všechny tyto aktivity nejen tuto problematiku přiblížily veřejnosti, ale přinutily i vládu, aby se začala angažovat v této problematice. Velkou úlohu zde opět sehrála ženská mašinérie. Ženské organizace mimo jiné připravily návrh zákona proti násilí páchaného na ženách, který se později stal součástí zákona na ochranu rodiny (Kardam (2005: 111-112)).

Z pohledu legislativy Turecko ušlo velký kus cesty. Za největší úspěch v potírání násilí páchaného na ženách se bezesporu považuje přijetí zákona na ochranu rodiny, ke kterému došlo v roce 1998. Tento zákon přinesl významnou změnu v tom, že učinil veřejnou záležitostí zakotvenou v zákoně to, co do té doby bylo striktně vnímáno jako soukromé. Do té doby totiž sexuální napadení bylo klasifikováno jako zločin proti občanské slušnosti a rodinnému pořádku namísto zločinu proti individuální osobě – ženě. Osoba, která utrpěla újmu, není považována za oběť násilí. Naopak, muž a jehož čest byli pošpiněni a s ním celá občanská slušnost a rodinný pořádek. V důsledku toho újmu neutržila žena ale komunita (Kardam 2005: 116).

Dalším důležitým krokem bylo zrušení paragrafu 159 z občanského zákoníku, který požadoval manželovo svolení pro to, aby žena mohla pracovat. Dále v roce 1998 došlo ke

zrušení cizoložství jakožto trestného činu. AKP se sice snažila o jeho obnovení, ale na tlak EU a ženských skupin, svůj návrh nakonec stáhla. V roce 2002 došlo k přijetí nového občanského zákoníku. Tento nový občanský zákoník zakazuje mimo jiné nadřazenost manžela, a ustanovuje plnou rovnost muže i ženy na veřejnosti i v rodině a odstraňuje poslední slovo muže nad rozhodnutím o místě bydliště a dětech. Zaručuje rovné rozdělení majetku nabitého společně během manželství a přiznává ekonomickou hodnotu ženské neviditelné práci v rámci domácnosti. A také zvyšuje minimální věk pro sňatek z 15 let na 18 a další.

V roce 2004 prošel parlamentem také nový trestní zákoník, jež je v souladu s Kodaňskými kritérii (podmínky pro vstup do EU). Tento zákoník například odbourává nižší tresty pro vraždy ze cti vyvolané provokací, znásilnění v manželství či sexuální obtěžování se stávají trestnými čin. Také byl zrušen nižší trest pro násilníka, který se ožení s dívkou, kterou znásilnil či odejde bez trestu, když se nejedná o pannu. Provokace již nemůže nadále být důvodem k vraždě ze cti.

4.7.4. Rozpor mezi legislativou a realitou

Kardam ale upozorňuje, že přes všechny tyto pozitivní legislativní změny, zaručující lepší podmínky pro ženy (za kterými stojí bezesporu snaha Turecka stát se členem EU), implementace těchto zákonů v každodenním životě pokulhává. Ze stran ženských organizací zaznívá kritika špatné implementace dané legislativy ze strany místní samosprávy, soudů a policie, kteří ne vždy správně interpretují dané zákony a následně je tímto chybně aplikují. Na začátku 90. let, tedy ještě před výše zmíněnými změnami, se ženské skupiny například snažily samy vytvořit soukromá přístřeší pro oběti násilí, jenže většinou neměly dlouhého trvání z důvodů malé či žádné podpory ze strany místní samosprávy. Navíc, zažité společenské normy se velice těžce mění. Podle Kardam a dalších je určitým východiskem zajištění odpovídajících vzdělávacích programů pro vládní úředníky, soudce a policii. Na úrovni komunit pak je podle Kardam zapotřebí, aby kulturní perspektiva pochopila příčinu přetrvávajícího násilí a zvýšila povědomí o jeho neblahém účinku nejen na ty, jež jej zakouší, ale také na celou společnost (Kardam 2005: 126).

4.7.5. Nüket Kardam: možné příčiny násilí páchaného na ženách

Turecká společnost je do velké míry ovládána tradičním genderovým rozdělením mužských a ženských rolí. To znamená, že pro tureckou společnost je důležitý přístup k utváření genderových identit, s nimiž je velice úzce spojena i otázka sexuality. Kardam tvrdí, že androcentrické nastavení vnímání světa jakožto přirozeného řádu, legitimizuje násilí páchaného na ženách. V takové společnosti, kde je ženám určeno podřízené postavení, se automaticky nahlíží na povinnost a právo mužů ženy trestat a kontrolovat (Kardam 2005: 170).

Kardam tedy vidí příčinu násilí páchaného na ženách v turecké společnosti zejména ve společenských normách, které jsou součástí každodenního života. Mužská nadřazenost, jejich „přirozená“ schopnost velet a „přirozené“ právo kontrolovat chování žen, a to zejména jejich sexualitu, jsou hluboce zakotveny v psychice společnosti. Součástí mužské identity a cti je totiž to, jak je ženská část jejich rodiny vnímána a posuzována komunitou. Vlastně kontrola žen se tak děje ve jménu cti rodiny a zejména muže, protože žena má takovou moc, která by mohla zničit celou rodinu. Pro lepší pochopení konstrukce genderových identit je proto nutné představit problematiku ženské sexuality a její kontroly.

Bylo již několikrát řečeno, že samotné změny právního nastavení zákonu nedonutí členy a členky dané společnosti změnit vnímání androcentrického genderového nastavení a rozdělení rolí v rámci společnosti. A to se netýká jen občanů a občanek ale zejména státního aparátu. Kardam v této souvislosti říká, že *„naše přesvědčení a názory, které jsme si jednou již vytvořili ohledně naší vlastní sexuality a genderové identity, jsou těmi nejdolnějšími vůči změně a nejhůře změnitelnými představami“* (Kardam 2005: 170).

4.7.6. Ženská sexualita a její kontrola

Kandiyoti tvrdí, že velký vliv na ženskou sexualitu má velice úzký vztah mezi ženskou sexuální čistotou a rodinnou ctí. Ženám je udělena obrovská negativní moc, protože svým špatným chováním mohou přinést hanbu a zneuctění všem mužským členům své komunity či rodiny. Proto je společností kladen takový důraz na ženské zahalování a jejich segregaci a uzavření do svých domovů. Nutno dodat, že tato kontrola nad ženským chováním se netýká jen otce, manžela či bratra, naopak všichni členové a členky dané komunity či rodiny považují za svou bezprostřední odpovědnost zajistit ženě vhodné a přiměřené chování. Kandiyoti říká:

„Rodičové, sourozenci, blízcí a vzdálení příbuzní a dokonce i sousedi bedlivě sledují každý pohyb dospívající dívky a pevně jí vštěpují názor, že svou sexualitu nemůže dát či si udržet. Toto je evidentní při klíčovém okamžiku výběru partnera pro manželství. Ve společnosti, kde je manželství definováno jako formace rodinného spojení, není záležitostí individuální ženy si „vzít svého muže“ (Kandiyoti 1987: 325).

Utváření feminity a maskulinity

Kandiyoti si proto trpí tvrdit, že tato přísná kontrola ženské sexuality dává ženské feminitě status nezcizitelného a trvalého vlastnictví. Stává se tak spíš připisovaným statusem, nežli něčím, o co se musí usilovat. Ovšem to stejné nelze říct o maskulinitě, která je založena na mužské identifikaci v dětství s pečující se osobou, kterou je většinou matka. Tímto dochází k utváření mužské identity na radikální separaci od feminity. Kandiyoti navíc tvrdí, že kulturní konstrukce maskulinity a feminity hraje důležitou roli při naší potřebě neustálého potvrzování této psychologické separace (Kandiyoti 1987: 327). Čím je tento mýtus mužské nadvlády přesvědčivější, tím je také pro muže těžší jemu dostat. Maskulinita tedy není připisovaným statusem, tak jako feminita, ale je získaným statusem. To znamená, takovým statusem, který není nikdy jistý a musí být neustále dokazován. To má za následek neustálou potřebu mužů se zaobírat možností případné ztráty své maskulinity. To také vysvětluje podle Kandiyoti proč v turecké společnosti je kladen takový důraz na kontrolu ženské sexuality a naopak současně požaduje od mužů se neustále chlubit a vystavovat na odiv svou maskulinitu (Kandiyoti 1987: 327).

4.7.7. Koncept mužské nadvlády z teoretického pohledu Michaela Kimmela

Nyní se tedy nabízí otázka, proč mají muži potřebu kontrolovat ženy a jejich chování? Odkud tato potřeba kontroly přichází? Podle Kimmela (1999) totiž muži netouží po nadvládě či moci jako takové, tato charakteristika je podle něj společenským konstruktem stejně tak jako ženská podřízenost. Násilí a touha po moci jsou součástí charakteristiky muže, nicméně tyto charakteristiky nejsou vrozené, ale stejně jako ty ženské, jsou kulturně a společensky vykonstruované. Mužské násilí tak pramení z potřeby mužů ve všem mít navrch nad ženami proto, aby tím sami sobě i okolí potvrdili svou

mužskost, pro niž je charakteristická právě síla a moc. Kimmel (1999) tvrdí, že muži nemají strach z žen, jak by se mohlo zdát, ale naopak z jiných mužů. Mají strach, že by jiní muži mohli odhalit jejich nedokonalost a tím ztratit svou mužskost. Tento strach je následně zdrojem jejich jednání, činů a postojů. Muži jsou tak vystavováni tlaku nechovat se žensky, proti kterému pak sami bojují útokem na ženy. Kimmel (1999) tvrdí, že zveličováním a přeháněním své maskulinity, jíž docilují ponižováním žen a násilím páchaném na nich, se muži pojišťují před odhalením své případné nemužskosti⁵⁴.

Pokud tomu tak opravdu je, pak tyto aspekty mužského chování mohou vysvětlit, proč došlo během dlouholeté historie islámu k odklonu od čistého islámu k takovému náboženství, které je do velké míry ovlivněno androcentrickou perspektivou. Ještě v Koránu, jenž je považován za samotné boží slovo, není podřízené postavení ženy jeho součástí. Kontrolu nad ženou, jejím oblíkáním, chováním a její rolí ve společnosti jakožto součást náboženského učení, se dostalo do náboženských textů až později. Jak docházelo k posilování patriarchy v rámci společnosti tak docházelo k utužování kontroly mužů nad ženami⁵⁵.

4.7.8. Koncept Druhého a jeho dopad na násilí na ženách

Pro lepší pochopení argumentů Kandiyoti chci zde ještě odkázat na Simone de Beauvoir (1968), která tvrdí, že každá společnost či kultura má tendenci vytvářet si „Druhého“. Vztah mužů a žen je tedy hierarchický a asymetrický, ženy jakožto druhé slouží pro vymezení mužského, ženy zosobňují a zobrazují vše, co není mužské. Navíc tento asymetrický vztah je neustále potvrzován praktikami, které tento vztah utvrzují a činí z něj něco přirozeného. To potvrzuje i Kardam, která uvádí, že muži páchají násilí na ženách, protože tito muži věří, že je jejich přirozeným právem od žen požadovat jejich poslušnost a poskytování služeb. Tito muži pak mají tendence toto násilí považovat co přirozené jednání. Toto přirozené chování se pak stává součástí každodenního života všech členů a členek společnosti, čímž dochází k jeho internalizaci ze stran mužů i žen. Internalizace takovýchto norem pak většinou má za následek přesvědčení, že žena, která

⁵⁴ Podle Kimmla lze bojovat proti násilí páchaném na ženách až poté, kdy si muži uvědomí, že oni sami jsou součástí společenského kontinua násilnických reakcí na ony pocity bezmocnosti. Také je podle něj potřeba prolomit mlčení mužů v otázce páchaní násilí. Mlčením se totiž ti, kteří mlčí, stávají zodpovědnými za páchané násilí, které sami nutně nemusí činit. Je proto nutné, aby muži o svém strachu začali mluvit a tím i proti němu (Kimmel 1999: 57-62).

⁵⁵ Více viz teoretická část Feministická kritika islámu.

byla vystavena násilí, si za to může sama, protože se nechovala podle těchto tradičních norem (Kardam 2005: 115).

4.7.9. Role sexuality při utváření genderových identit

Stejně jako Kandiyoti (1987) i Kardam (2005) přisuzuje v sexualitě důležitou roli při formování genderové identity. Kardam spatřuje největší problém v eliminaci násilí páchaného na ženách v genderových identitách, jež jsou definovány přístupem a vírou jedince k sexualitě. Kardam říká, že sexualita je vnímána jako velice důležitá, protože reflektuje nejhlubší touhy a potřeby člověka (Kardam 2005: 114). Mužská identita bývá spojována s kontrolou ženského sexuálního chování, protože na její cudnosti závisí jeho čest. Tím, že by muž ztratil kontrolu nad ženou, ztratil by svou čest a vlastně i svou mužskou identitu.

Kardam ještě dodává, že v rámci konstruování genderové identity prostřednictvím společenských norem dochází k onomu nerovnoměrnému rozdělení mocenských vztahů. Tyto normy nařizují ženám, aby se vzdaly některých práv za to, aby na oplátku získaly mužskou ochranu, a muži za to naopak na sebe přebírají roli ochránce a dohlázele nad ženským chováním a sexualitou. Kardam argumentuje, že takovéto nastavení genderových rolí znemožňuje uplatňování a vymáhání individuálních práv a mění tak genderové vztahy na vztah hierarchický. Turecká společnost je postavena na těchto normách, navíc žena je nositelem cudnosti a muž zase nositelem cti, proto je mužskou povinností chránit tuto čest.

Podle Kardam je proto nutné, chce-li turecká společnost dosáhnout odstranění násilí páchaného na ženách a zlepšení lidských práv žen obecně, aby došlo k pochopení hlubší dynamiky genderových vztahů a sexuality, tedy prostřednictvím prizmatu dominance a podřízenosti. Východiskem je podle ní vzdělání nejen žen, ale i mužů v otázce sexuality, kdy dojde k debatě a novému vyjednávání maskulinních a feminních identit. Tak například Kardam argumentuje, že otázka „cudnosti“ je záležitostí hlavy a ne pohlavních orgánů (Kardam 2005: 114-119).

4.8. Boj za zlepšení postavení žen a vymáhání svých práv

Podle Kardam (2005), ale i Kandiyoti (1987) lze tedy příčiny násilí páchaného na ženách v Turecku hledat zejména ve společenských normách, které jsou součástí života.

Jak jsem již naznačila, mužská nadřazenost a jejich potřeba kontrolovat a rozhodovat o ženském chování, oblékání a sexualitě, jsou hluboce zakořeněny v psychice dané společnosti. K součásti mužské identity a cti patří i to, jak je ženská část jejich rodiny vnímána a posuzována komunitou. To znamená, že kontrola žen je pak ospravedlňována ve jménu cti rodiny a zejména mužů, protože ženy mají takovou moc, jež by mohla zničit celou rodinu.

Dále jsem také předložila argumenty teoretiků a teoretiček, které upozorňují na to, že tyto společenské normy, vycházející z islámských tradičních hodnot jsou příčinami nerovného postavení žen v turecké společnosti. Tyto normy také brání důslednému a správnému aplikování turecké legislativy. V této kapitole proto představím možné nástroje boje proti tomuto nerovnému postavení žen.

4.8.1. Vyjednávací přístupy jak jej překládá Martha Nussbaum

Určitým východiskem, jak zajistit základní práva všem jedincům bez ohledu na jejich pohlaví, rasu, třídu, etnicitu je již zmiňovaný koncept funkčních vlastností Marthy Nussbaum (2000). Tento přístup „funkčních schopností“ jako základních politických principů, má umožnit možnost zhodnotit, zda v určité společnosti dochází k diskriminaci skupin či jedinců. Podle Nussbaum, těmito funkčními schopnostmi disponuje každá lidská bytost a je jen otázkou státu, aby všem svým občanům a občankám vytvořil podmínky, aby mohli tyto schopnosti svobodně rozvíjet (Nussbaum, 2000)⁵⁶.

Jako východisko v rámci svého přístupu funkčních schopností Nussbaum navrhuje tzv. vyjednávací přístup (bargaining approach). Podstatou tohoto přístupu je zajištění lepší vyjednávací pozice pro ženy v rámci patriarchální rodiny. To konkrétně znamená mít možnost volby. K tomu je zapotřebí gramotnost, možnost opustit soukromou sféru domova apod. Velkou roli také hraje to, jaká je připisována hodnota ženské práci v rámci rodiny a uvědomění si své vlastní hodnoty. Žena si například může zvýšit sebevědomí návštěvou kurzů určených pro ženy. Ne jen, že si rozšíří znalosti o svých právech, ale může si uvědomit kolektivní identitu, kterou sdílí i s jinými ženami, nacházející se v podobné situaci a řešící stejné či podobné problémy (Nussbaum 2000: 285-288).

4.8.2. Nüket Kardam: cesta vzdělání a politické participace žen

⁵⁶ Více o tomto přístupu v kapitole *Postkoloniální teorie*

Zatímco Nussbaum se spíše pohybuje na teoretické úrovni a nabízí univerzalistický koncept řešení, Kardam argumentuje, že východiskem pro zlepšení vymáhání ženských práv je bezesporu nejdůležitější zvyšování povědomí žen o svých právech za pomoci konkrétních kroků. Kardam ovšem dodává, že samotné vzdělání žen by nebylo dostatečné, pokud by nebylo rozšířené i na mužské členy rodiny, ale také na státní úředníky, včetně soudců, policie apod. Svou roli v zlepšení postavení žen podle Kardam hrají také samotné ženy, zejména v rámci různých ženských organizací, které bojují za legislativní změny, tak také prostřednictvím participace žen na lokálních úrovních.

4.8.3. Posílení ženských práv prostřednictvím vzdělání

Kardam je přesvědčena, že pro zlepšení postavení žen nestačí pouze přijetí legislativy na úrovni vlády. Podle ní musí dojít také k nabourání tradičního vnímání uspořádání společnosti a mocenských struktur a s tím spojeného zlepšeného postavení žen. Kardam zdůrazňuje, že k tomu lze napomoci zejména posílením ženských práv prostřednictvím vzdělávání. Ovšem současně dodává, že to není jediný nutný krok. Posilování ženského sebevědomí, dovedností a vědomostí by mělo být také doplněno vzděláváním vlády, státních úředníků i všech veřejných činitelů, tak aby pak právě oni mohli aplikovat přijaté zákony v souladu s jejich genderovou rovností.

Kardam mluví o ekonomické a společenské podpoře žen prostřednictvím různých školení, tak aby ženy byly více vidět jak v společenském, tak politickém i ekonomickém životě. Jedná se o takovou pomoc, která jim zajistí „hlas“, vymáhat svá práva a získat prostředky pro aktivní politickou činnost. Z tohoto pohledu můžeme chápat toto posílení jako první krok k dosažení genderové rovnosti.

K posílení ženského sebevědomí a povědomí pak dochází právě prostřednictvím různých školení a kurzů, které umožňují ženám zvýšit vlastní sebevědomí a nezávislost tím, že se samy podílejí na samotném školení a navíc jim pomůže spojit se s ostatními ženami a tak se pokusit o změnu společně prostřednictvím spolupráce na politických a společenských akcích. Ženy si touto cestou začnou uvědomovat svou vlastní hodnotu také tím, že zjistí, že jejich problémy nejsou ojedinělé a že je sdílí i s ostatními ženami. Toto uvědomění pak může vést k větší spoluúčasti na rozhodování a může se tak transformovat ve společnou akci.

Konkrétní kroky v otázce vzdělávání

Kardam uvádí, že k využívání tohoto konceptu posílení začalo docházet v rámci Turecka již během 90. let 20. stol. za podpory mezinárodních sponzorů. Hlavním cílem těchto kurzů byl důraz na domácí násilí, ekonomické posílení žen, a zvyšování povědomí v otázkách ženské problematiky a ženských práv. Kardam ukazuje na konkrétních příkladech, jak tyto školení fungují. Některé se zaměřují na poskytování informací a služeb ženám, tak aby jim umožnily lépe se zapojit do společenského života a dozvědět se o svých právech a jak je využívat. Důsledkem tohoto školení je jednak schopnost účastnic se oprostit od kolektivní identity rodiny k identitě jednotlivce a jednak opuštění soukromé sféry a vstup do veřejné (i kdyby jen například cestováním) a stát se tak konečnou bytostí sama o sobě. Také si začaly uvědomovat společenskou vykonstruovanost svých rolí v rámci rodiny. Jiný kurz, který Kardam zmiňuje, byl zaměřen na schopnosti řízení malých projektů. Účastnice tohoto projektu se naučily věřit sobě samým a spoléhat na sebe sama a využívat své nabyté vědomosti pro další osvětu. Je zajímavé, že tato jejich osobní změna měla také dopad na jejich vztahy v rodině, respektive na jejich zlepšení. Další školení bylo zaměřeno na domácí násilí. Její účastnice se naučily jednak definovat a rozpoznávat různé druhy násilí na ženách a jednak získaly odvahu proti němu bojovat.

Kardam dochází k závěru, že ženy se shodují na tom, že jim různá školení pomohla. Dokonce některé z účastnic pocítily pozitivní změnu postoje ze strany mužských členů rodiny. Přesto i nadále zůstává problém, neboť tato osvěta je určena pouze ženám a na mužskou část rodiny se s podobnou osvětou zapomíná. Druhým negativem či nedostatkem tohoto přístupu je limitovaný počet účastnic takovýchto školení. Ovšem i přes zmíněné nedostatky Kardam považuje za úspěch i to, že se některým ženám podaří oprostit se od kolektivní identity a ztotožnit se s individuální identitou. Navíc s takovou identitou, která má právo vstoupit do veřejného prostoru tím, že vystoupí ze svých domovů a začne se vzdělávat v problematice ženských práv. Tyto ženy přestávají samy sebe vnímat jako manželky svých mužů či dcery svých otců a začínají se vnímat jako jedinec se svými právy. Účastnice si začínají hledat čas samy pro sebe, aniž by se cítily vinny (Kardam 2005: 103-104).

Posilováním ženského povědomí o svých právech a možnostech, ekonomických dovednostech a dalších školení, si ženy začínají uvědomovat, že jejich tradiční role v rodině nutně nemusí být tou jedinou, která je jediná správná a možná. Takovým ženám se otevírají nové možnosti a příležitosti nejen si zvýšit vlastní sebevědomí, což samo o

sobě jim může dopomoci k zvýšení své hodnoty v rámci své rodiny. Ovšem také se jim mohou naskytnout nové příležitosti a možnosti stát se částečně nezávisly na svých mužských členech rodiny, případně si uvědomit, že v dané situaci nejsou samy⁵⁷.

4.8.4. Role ženských organizací při prosazování genderové rovnosti

Při prosazování genderové rovnosti velkou úlohu sehrály ženské organizace. Kardam upozorňuje, že až do konce 70. let ženské organizace byly vděčné sekulárnímu státu za práva, která ženám zaručoval. A jejich cílem bylo pouze rozšířit modernizaci také na ženy z menších měst a vesnic. A až během 80. let se začaly objevovat kritické hlasy kemalistické verze genderové rovnosti ze strany ženských organizací.

Z počátku turecké ženské hnutí fungovalo spíše jako hnutí za zvyšování povědomí o feminizmu, o pochopení genderové diskriminace, a porozumění identity jakožto ženy. V té době dochází k široké debatě o tom, jaké místo žena zastává v rámci společnosti a snaha vyřešit dualismus mezi tradičním a moderním, veřejnou a soukromou sférou, individuální a kolektivní definicí identity a navíc pro islámské ženy dualismus mezi modernitou a islámem. Turecké ženy také ovlivňovalo západní feministické hnutí. Mezi první činy ženského hnutí patřily různé veřejné kampaně (například v roce 1987 proběhla veřejná kampaň proti genderově založenému násilí). Ovšem v té době ženská hnutí ještě nespolupracovala přímo se státními institucemi. Také se začalo hovořit na veřejnosti o soukromé sféře. Je také potřeba zmínit, že ve stejném období vznikaly různé islámské ženské skupiny, jejichž cílem byl boj za právo nosit šátky na univerzitách. Tento boj se vlastně stal hlavním symbolem boje mezi politickým islámem a jeho přívrženci a sekulárním státem.

Historický a politický kontext rozvoje ženských organizací a ženské otázky v Turecku

V roce 1991 došlo na základě požadavku Nairobi Forward Looking Strategies (1985) a CEDAW k vytvoření turecké národní ženské reprezentace, o kterou se velkou měrou zasloužila tehdejší ministryně Imren Aykut svou vlastní osobní iniciativou. Název nové instituce byl „Directorate General of Women’s Status and Problems“ (dále jen

⁵⁷ Mezi neziskové organizace, které vedou či vedly v minulosti školení, jež mělo vést k posílení ženského uvědomění, jsou například Women for Women’s Human Rights (WWHR) – New Ways, The Mother Child Education Foundation (ACEV), Kadın Kollari AKP, KADER - Association for the Support and Training of Women Candidates a další.

„Ředitelství“). Nicméně v její vlastní straně došlo k rozkolu mezi liberálním a konzervativním křídlem a nakonec ke kompromisu ve formě ustanovení dvou organizací. Jedna, jež byla určena pro ochranu žen (Ředitelství) a druhá, jež se věnovala rodině (Organizace výzkumu rodiny). První organizace uznala ženské práva jakožto práva jedince a byla pro boj proti genderové diskriminaci založené na západní a moderní perspektivě. Druhá organizace naopak odmítala vnímat ženu jakožto občanku s individuálními právy, vnímala jí jako součást její kolektivní identity, jakožto členku rodiny a zaměřovala se na ochranu rodiny (Kardam 2005: 57)

Vznik turecké národní ženské reprezentace

V roce 1991 došlo tedy k ustanovení turecké národní ženské reprezentace, ale za cenu ústupků. Navíc tato organizace se zpočátku nemohla chlubit velkým vlivem, ani lidskými či finančními prostředky⁵⁸. To ale s sebou přineslo určitou výhodu, protože nebyla finančně závislá na státních financích. Její aktivní spolupráce s ženskými organizacemi, aktivisty a aktivistkami, akademickou půdou a zahraničím byla velkým posunem v klasické turecké byrokratické struktuře, jež je založena na byrokracii shora-dolů. Direktorátu společně s ženskými organizacemi se podařilo ustanovit a koordinovat čtyři výbory zaměřující se na právo, vzdělání, zaměstnanost a zdraví. Přičemž jejich hlavními cíly byla základní zdravotní péče pro ženy, přístup k rodinnému plánování, zvýšení gramotnosti a zlepšení ekonomických příležitostí pro ženy zejména v chudších jihovýchodních regionech. Za pomoci mezinárodních sponzorů také podpořili vytvoření genderových a ženských studií na tureckých univerzitách, výzkumy a projekty různých ženských organizací. Kardam ale také upozorňuje, že tato nezávislost na státních penězích na jedné straně sice přinesla příležitost hlouběji a intenzivněji spolupracovat s občanskými sdruženími, ale na druhé straně tato mezinárodní finanční pomoc může vést k oslabení zájmu o lokální problémy či vést k domněnku, že činnosti spojované s genderovou problematikou jsou jakýmsi mezinárodním importem. Dalším negativem této organizace je, že se stále jedná o státní organizaci, která je závislá na politicích a jejich ochotě a zájmu o genderovou problematiku a ženská práva a taky na tom, jaká strana je momentálně u vlády, zda levicově či pravicově zaměřená, sekularistická či islamistická (Kardam 2005: 61-62).

⁵⁸ většinou byla sponzorována mezinárodními institucemi, v čele s Rozvojovým Programem OSN

Kardam dále říká, že zatímco v 80. letech se ženské organizace pohybovaly v domácnostech a zaměřovaly se spíše na charitu. V 90. letech se začaly více orientovat na poskytování služeb a politiku (lobování za změnu v legislativě apod.) a začaly se profesionalizovat a stále více spolupracovat se zahraničními organizacemi. Kardam uvádí, že k roku 2000 bylo v Turecku registrováno 211 ženských organizací. Tyto organizace hrály významnou roli při vzniku agendy genderové rovnosti, při vytváření prostoru pro veřejné debaty či při prosazování genderové citlivosti v médiích a ve veřejných dokumentech. Dosavadní aktivity ženských nestátních organizací byly nakonec rozpoznány i státním aparátem, který s nimi začal konzultovat vytváření a implementaci programů a nové politiky (Kardam 2005: 69).

4.8.5. Participace žen v lokální politice

Podle Kardam aktivita ženských organizací tak znamenala a znamená velký vliv na ovlivňování legislativy zaručující lepší postavení pro ženy v tureckém kontextu. Kardam dále argumentuje, že dalším způsobem, jak zajistit lepší a efektivnější aplikaci přijaté legislativy je prostřednictvím ženské participace v lokální politice. Podle Kardam úspěch dobré samosprávy může zaručit kolektivní zapojení a účast všech sektorů společnosti. To se týká také Turecka, jež je historicky velice centralizované po administrativní stránce. Jedním z důvodů nedůvěry v decentralizaci je podle ní strach z opravdových či domnělých hrozeb vůči jednotě a přežití republiky. Zejména se to týká hrozby etnického separatismu, politického islámu či globalizace (Kardam 2005: 136).

Proč je vlastně tak důležitá decentralizace moci? Kardam věří, že čím větší podíl na rozdělování veřejných zdrojů získají místní samosprávy a neziskové organizace, tím se více přiblíží potřebám místního obyvatelstva a tím dojde k efektivnějšímu a demokratičtějšímu řízení. Nicméně autorka upozorňuje, že decentralizace automaticky nezajišťuje transparentní, zodpovědné a genderově citlivé výsledky. V tom může jednak pomoci provádění centrálních auditů či spoluúčast místních komunit na přípravě rozpočtů (Kardam 2005:142)⁵⁹.

⁵⁹ Kardam se v této fázi zaobírá konkrétními praktickými kroky v otázce participace žen na lokální úrovni. V roce 1992 pak konference OSN v Riu de Janeiru vedla k ustanovení nástroje pro uplatnění principů udržitelného rozvoje v podmínkách měst, obcí a regionů, nazvaného Local Agenda 21. A právě implementace Local Agendy 21 přinesla mnoho příležitostí pro participaci žen. Nicméně současně dodává, že dosavadní zkušenosti v Turecku ukazují, že je na spolupráci stále potřeba ještě pracovat. Veřejný sektor totiž přistupuje k různým azylovým domům pro potřebné a ke komunitním centrům jako vlastník. V jiných případech zase neuznává partnerské neziskové organizace či je řídí přímo. Příčinou podle autorky je jednak

Kardam uvádí pět oblastí, ve kterých podle ní může fungovat partnerství mezi neziskovými organizacemi a místními samosprávami. Jsou jimi: poskytování služeb, rozvoj lidských zdrojů, mobilizace zdrojů, výzkum a inovace, vzdělání a právní služby. V Turecku se to týká zejména poskytování služeb, vzdělání, právních služeb a rozvoje lidských zdrojů. Stát obvykle poskytne budovy, pozemky, personál, platí nájem, vybavení či mzdy, zatímco neziskové organizace zajišťují programy, školení, vzdělání a právní služby či služby obecně. To, aby mohla taková spolupráce fungovat, záleží na vzájemné důvěře a navzájem se doplňujících charakteristikách obou partnerů.

4.9. Role islámských žen při prosazování ženských práv v Turecku

Velkou roli v boji za lepší legislativní práva pro ženy podle Kardam měly ženské organizace a hnutí, včetně neziskových organizací. Nicméně, mluvíme-li o ženských právech žen v Turecku, nemůžeme zapomenout na ženy, hlásící se k islámu.

4.9.1. Islámský feminismus a emancipace islámských žen z pohledu Nüket Kardam

Kardam tvrdí, že ženy bez hledu na to, jaké hodnoty ve svých životech vyznávají, se začaly formovat a posilovat své povědomí o genderové problematice a bojovat za svá práva. Turecké ženy tak začaly být aktivní ve veřejné sféře a to bez ohledu na to, zda vycházely z tradičního islámského zázemí či naopak ze sekularistického.

Stejně jako sekulární ženy se začaly formovat v organizace, stejně činily islamistické ženy, jež se snažily skloubit moderní a tradiční způsob života. Kardam odkazuje na mobilizaci žen z nízko příjmových a středně příjmových oblastí v rámci volební kampaně v roce 1996 Strany prosperity (Refah Partisi). Tato mobilizace nbourala dosavadní stereotypy islámských žen jakožto pasivních a apolitických osob odsunutých do svých domovů. Místo toho tyto ženy vytvořily nový model turecké ženy. Model takové ženy, která si je vědoma své politické moci, chce bojovat proti mužské nadvládě a pro ženská

relativní nezkušenost ženských organizací se spoluprací s místními vládami a jednak nezkušenost municipalit spolupracovat s občanskými organizacemi. Jednou z příčin také je nedostatek procedurálních a právních mechanismů pro partnerství. Proto autorka považuje za největší prioritu přijetí příslušných právních a institucionálních kroků, jež by zajistily Local Agency 21, aby byla začleněna do rozhodovacích procesů lokálního řízení (Kardam 2005:145-151). Rozhodla jsme se je uvést pod čarou, protože cílem mé diplomové práce není náhled na konkrétní kroky vlády a neziskových organizací.

práva (Kardam 2005: 75). Ačkoliv tyto ženy zpočátku nevnímaly samy sebe jako jednotlivá individua, postupem času se začaly zajímat i o své genderové identity. Chtěly si na jedné straně udržet svou ženskost a krásu a současně být politicky aktivní mimo domov. Islámský způsob oblékání (zahalování) bylo pro ně ideálním způsobem jak uchránit sebe a svou krásu pro svého manžela domov a současně pracovat mimo domov. Sexualita je vytržena z veřejného života, tak, aby ony mohly zůstat ctnostné a pracovat mimo domov (Kardam 2005: 76)⁶⁰.

Ženy bez ohledu na to, jaké hodnoty ve svých životech vyznávají, se začaly formovat a posilovat své povědomí o genderové problematice a bojovat za svá práva. Turecké ženy tak začaly být aktivní ve veřejné sféře a to bez ohledu na to, zda vycházely z tradičního islámského zázemí či naopak ze sekularistického.

4.9.2. Islámský feminismus z pohledu Yesim Arat

Stejně jako Kardam i Arat vidí cestu posílení ženského hnutí právě ve spojení a spolupráci islamistického a sekulárního feminizmu. Oběma jde totiž o stejné, a tím je kritika jakékoliv kontroly ženského těla a to bez ohledu zda se tak děje ve jménu modernity, sekularismu, republiky, náboženství, tradice, cti či svobody.

Podle Arat by mohlo být východisko konkrétně pro turecké prostředí islámský feminismus. Islámský feminismus totiž kritizuje utlačování, vycházející jak z náboženských, tak i sekulárních norem (Arat 2010: 880). I Arat nakonec připouští, že náboženství obecně nemusí být vždy vnímáno jako hrozba pro ženy⁶¹. Arat říká „*Pokud, jakožto feministky a feministi, respektujeme ženskou podstatu, musíme být připraveni na možnost, že ženy mohou rozšířit své možnosti posílení či naplnění prostřednictvím náboženství*“ (Arat 2010: 881). Současně je ale nutné neustále podrobovat kritice náboženské určení rolí. Arat argumentuje, že ženy by vždy měly mít na výběr i jinou alternativu, než náboženský morální základ. Pokud totiž některé ženy přijmou svou tradiční ženskou roli, tak jak jim jí nabízí tradiční výklady islámu, mohou už samy za sebe dále adaptovat své preference právě podle náboženských dogmat, aniž by kdy dostaly jinou možnost.

⁶⁰ Kardam současně dodává, že bohužel po vítězství Strany prosperity žádná žena nezískala důležitý politický post.

⁶¹ Nemluvě o tom, že tradiční dělba rolí, tak jak jí prosazují konzervativní směry všech náboženství, neutlačuje pouze femininitu. Potlačuje jakékoliv odchylky od heteronormativní maskulinity. To znamená, že se týká i mužů, kteří nesplňují požadavky maskulinity či heterosexuality.

4.10. Shrnutí zjištění

V analytické části své diplomové práce jsem popsala teze a argumenty čtyř tureckých feministických autorek, které jsem následně konfrontovala s obecnějšími feministickými a postkoloniálními teoretickými texty. Během své analýzy jsem zjistila, že se autorky vesměs shodnou na příčinách a dopadech současného postavení tureckých žen a jejich práv. Nyní se proto pokusím o shrnutí mých zjištění.

Rozpor mezi legislativou a skutečným postavením žen a vymáhání jejich práv

Kardam (2005), Göle (1996), Kandiyoti (1987) i Arat (2010) se shodují, že přes veškeré legislativní změny, ke kterým došlo během období od vzniku Turecké republiky, nelze docílit rovného postavení žen a mužů a ani nelze ze strany žen vymáhat všechna jejich práva. Změna je podle nich možná jen za předpokladu změny nastavení společenských hodnot celé společnosti. Ty jsou v současnosti založené na stále přetrvávajících tradičních hodnotách, které jsou dědictvím islámské osmanské historie.

Autorky se vesměs také shodují na tom, že současné postavení žen v Turecku lze zkoumat pouze v kontextu vzniku Turecké republiky. Je podle nich nutné brát v potaz diskuze, které se datují zpět až na konec 19. stol., a které se týkaly úlohy a role žen v rámci revolučního a emancipačního boje za sekulární stát. Turecko, ačkoliv nikdy nebylo klasickou kolonií, se také muselo vymezit vůči modernitě, jakožto výdobytku euroamerické kultury.

Arat (2010), Kandiyoti (1987) i Kardam (2005) dále argumentují, že velkou úlohu také sehrál tzv. státní feminismus. Tento státní feminismus sice zajistil ženám určitá práva (právo volit, nový občanský zákoník a zrušení Šári'i), ale současně přistupoval k rovnosti jako ke stejnosti obou pohlaví. To znamená, že odmítal rozdílnosti ve veřejném životě a naopak v soukromém životě pokračoval dále v aplikování patriarchálních hodnot a norem, vycházejících z islámské tradice. Navíc, všechny tyto nově získaná práva ženy získaly bez vlastního přičinění, což mělo negativním dopad na relativní absenci jakéhokoliv feministického či ženského aktivismu až do 80. let 20. stol.

Příčiny rozporu mezi legislativou a skutečným postavením žen

Rodina

Příčinu tohoto rozporu mezi legislativou a reálnou skutečností lze hledat v genderovém nastavení utváření společenských norem v turecké společnosti. Prostřednictvím společenských norem a hodnot pak dochází k utváření genderových identit každého člena a členky dané společnosti. Kardam (2005) a Kandiyoti (1987) se shodují, že největší vliv na konstruování našich identit má bezesporu instituce rodiny. V rámci rodiny totiž dochází k socializaci každého jedince. Jak dodává Okin (1994) a Nussbaum (2000) socializace v rámci rodiny probíhá už od samého začátku, proto na rodinu nelze nahlížet jako na soukromou sféru, do které by stát neměl zasahovat. Tyto teoretičky argumentují, že rodina je vždy politická a proto se k ní takto musí přistupovat. Nussbaum v této souvislosti dodává, že chceme-li dosáhnout lepšího postavení žen, musíme na každého člena nahlížet jako na konečnou bytost, jež je sama sobě cílem. Jinými slovy, na ženu by nemělo být nahlíženo jako na matku, manželku či dceru patřící do konkrétní rodiny, ale jako na bytost, která má právo rozhodovat o svém životě a svých životních možnostech

Ženská sexualita a její kontrola

Mluvím-li o rodině a jejím vlivu na postavení žen, je nutné zmínit ženskou sexualitu. Kandiyoti (1987) společně s Kardam (2005) vidí největší problém v tradičním nahlížení na ženskou sexualitu. To znamená, že ženská sexualita zajišťuje ženám obrovskou negativní moc, neboť jejím prostřednictvím mohou přinést hanbu a zneuctění všem členům své komunity či rodiny. Kandiyoti (1987) tvrdí, že tato přísná kontrola ženské sexuality dává ženské femininitě a identitě status nezcizitelného vlastnictví, zatímco muži musí o svou maskulinní identitu neustále usilovat. Z teoretického hlediska jsem tento argument zasadila do konceptu mužské nadvlády Kimmela (1999). Kimmel tuto nadvládu charakterizuje jako neustálou potřebou mužů usilovat a potvrzovat svou nadvládu, neboť jim není vrozená, ale kulturně a společensky vykonstruovaná.

Stejně jako Kandiyoti i Kardam spatřuje v přístupu k sexualitě jeden z největších problémů turecké společnosti. Genderové identity jsou definovány přístupem a vírou jedince k sexualitě. Sexualita je vnímána jako velice důležitá, protože reflektuje nejhlubší touhy a potřeby člověka. Mužská identita bývá spojována s kontrolou ženského sexuálního chování, protože na její cudnosti závisí jeho čest. Tím, že muž ztratí tuto kontrolu, pak ztrácí svou čest a vlastně i svou mužskou identitu. Proto, podle Kardam, globální normy

ohledně ženských práv se nemohou stát součástí každodenních životů do té doby, než dojde k pochopení hlubší dynamiky genderových vztahů a sexuality, tedy prostřednictvím prizmatu dominance a podřízenosti.

Stát

Stejně jako rodina ovlivňuje genderové vztahy, stejně tak i stát zde hraje svou roli. Arat (2010) například upozorňuje na neviditelné rozšiřování tradičních islámských norem prostřednictvím státní byrokracie. Ačkoliv současná vládnoucí strana vychází z islámských hodnot, a přestože došlo během jejího vládnutí k teoretickému zlepšení postavení žen a zrovnoprávnění, je nutné mít neustále na mysli, že nábožensky založení vládní úředníci pomalu a nenápadně infiltrují své názory na tradiční dělbu rolí jak do státní mašinérie, tak do vzdělání. Stejně tak Kardam (2005) upozorňuje na skutečnost, že přes existenci zákonů, zaručující ženám svá práva, na úrovni státní mašinérie dochází k selhání jejich aplikování a vymáhání. Podle Kandiyoti (1987) je to tím, že stát nijak nepracuje s již zmiňovaným přístupem společnosti k sexualitě.

Islám

Přesto, že islámské tradiční hodnoty mají nezanedbatelný vliv na utváření genderových identit a nerovnoměrného postavení žen a mužů v rámci společnosti. Kardam (2005), Arat (2010), ale zejména Göle (1996) poukazuje na to, že v dnešní turecké společnosti může islám pro věřící ženy fungovat jako odpověď na západní moderní hodnoty, se kterými se neztotožňují. V islámu tyto islámské ženy vidí alternativu k nabízenému západnímu modernismu.

Arat (2010) sice upozorňuje na riziko vyplývající z internalizace tradičních islámských hodnot, které mohou zabraňovat ženám v jejich svobodném rozhodování. Přesto i ona věří, že islámský feminismus může být odpovědí, protože kritizuje utlačování, vycházející jak z náboženských, tak sekulárních norem.

Göle (1996) v této souvislosti upozorňuje na vzniklý paradox – zahalování ženy na jednu stranu zneviditelňuje, ale současně jim umožňuje se vymezit vůči západním hodnotám či zapojit do veřejné sféry. Oba akty z těchto žen činí aktivní ženy, které se vymykají tradičnímu nahlížení na ženské role v rámci islámské kultury.

Dopad rozporu mezi legislativou a skutečným postavením žen

Skutečné postavení žen se odvíjí od jejich genderové role, která je od nich očekávána. Tato role se stále odvíjí od tradičních islámských hodnot, a to i přesto, že Turecko se považuje za sekulární stát. Jedním z nejpálčivějších následků tohoto rozporu mezi přístupem státu a společností ke genderovým identitám a rolím se podle Kardam (2005) projevuje na násilí páchaném na ženách. Kardam tvrdí, že problematika násilí páchaného na ženách je velkým problémem v Turecku a má velký dopad na postavení žen v rámci společnosti. Důvody takového chování ze strany mužské populace lze opětovně hledat v tradičním dělení společenských rolí a s tím spojená otázka sexuality a kolektivní identity, jak již bylo výše diskutováno.

Klasické dualismy: jejich nabourávání či potvrzování?

V souvislosti s prolínáním islámu a sekularismu v rámci Turecka souvisí i nabourávání představ proti sobě zdánlivě stojících opozic sekularizmu/islámu, individuální/kolektivní identity, veřejné/soukromé sféry a individuálního práva/kontroly státu. Kardam (2005) zastává názor, že klasické dualismy, které bývají s Tureckem spojované, nestojí proti sobě, ale naopak na sebe vzájemně působí. Kardam (2005) argumentuje, že tyto opozice již nestojí proti sobě, ale naopak se nacházejí v dynamickém prolínání či výměně. I když současně upozorňuje, že tyto dualismy často bývají interpretovány rozličně jednotlivými institucemi. Zatímco zákony hovoří o individuálních právech žen, státní instituce mohou ženu umísťovat do soukromé sféry a tím pádem ji přiřítat kolektivní identitu, jež se obvykle váže na rodinu. Další skutečnost, kterou je nutné mít na zřeteli je, že stát tradičně zastává sekulární hodnoty a naopak mnoho organizací a dokonce i některé politické strany vyznávají ty islámské.

Východiska pro zlepšení postavení žen a vymáhání jejich práv

Této otázce se věnuje zejména Kardam (2005), která ve své knize nabízí konkrétní kroky, které vláda dělá či by měla dělat. Zatímco Nussbaum (2000) nabízí teoretické východisko založené na vyjednávacím přístupu, které by ženám mělo zajistit lepší vyjednávací pozici, Kardam (2005) vidí cestu v aktivitě ženských organizací, participaci

žen na lokální úrovni a zejména v posilování ženského sebevědomí prostřednictvím školení a vzdělání. Kardam (2005) ale také upozorňuje, že nepostačí otevřít oči ženám. Chce-li společnost dojít změny (podle Kardam především v přístupu k sexualitě) musí dojít k diskuzi a změně myšlení nejen žen, ale zejména mužské části rodiny a státní mašinérie.

4.11. Závěr

Cílem této diplomové práce bylo zjistit prostřednictvím komparativní obsahové analýzy vybraných textů, jak autorky nahlíží na problematiku ženských práv a postavení žen v Turecku. Zatímco Turecko se stalo kandidátskou zemí pro vstup do Evropské unie a pokračuje v implementaci sekulárních zákonů, samotná turecká společnost zůstává i nadále silně ovlivněna tradiční islámskou kulturou. Tento trend se bezesporu promítá i do postavení žen v této společnosti.

Otázka postavení žen a zejména jejich role při budování nacionalismu, se dostala do hledáčku intelektuálů ještě za osmanské říše na konci 19. stol. Tito intelektuálové vnímali postavení žen za špatné, stejně tak jako situaci skomírající osmanské říše, která byla vystavena nekompromisnímu tlaku vlivu modernizace a kapitalismu. Cestu ke zlepšení spatřovali ve vzdělání žen, ovšem důvodem pro jejich vzdělání nemělo být zlepšení situace samotných žen. Vzdělání mělo sloužit jako záruka správné výchovy nové generace.

Velký průlom v postavení žen a taky ženských práv přišel se založením nové Turecké republiky a s příchodem tzv. státního feminismu. Ženám tak bylo umožněno studovat, pracovat a vstupovat do veřejné sféry. Jenže toto privilegium se týkalo vesměs jen dívek a žen ze střední a vyšší třídy. Postavení většiny žen, žijících v chudých zemědělských oblastech, zůstal nedotčen. Stejně tak zůstala nedotčena soukromá sféra, ve které i nadále převládaly tradiční hodnoty. Tato revoluce za ženská práva tak přišla ze shora dolů a může být částečně považována za příčinu rozporu mezi státním legislativním sekularizmem a tradicionalismem, který se udržuje v turecké společnosti. Změny totiž byly řízeny ze shora a týkaly se jen vyšších společenských vrstev.

Za příčinami nedostatečné vymahatelnosti ženských práv lze hledat způsob konstruování genderových identit, které vycházejí z islámských hodnot a tradičního dělení genderových rolí. V turecké společnosti se i nadále na ženy nahlíží primárně jako na matky a manželky a s tím související společenské role. Navíc, v turecké kultuře i nadále zůstává hluboce zakořeněna tradice kontroly ženské sexuality. Všechny mnou analyzované autorky

se shodují, že ke zlepšení postavení žen může dojít až poté, co dojde ke změně v nahlížení na sexualitu, jakožto na mocenský zdroj ženského útlaku.

Autorky spatřují východisko pro Turecko v prolínání zdánlivě proti sobě stojících binarit. Ať už jde o binaritu individuální a kolektivní identity či modernity a tradicionalismu, sekularismu a islámu, individuálních práv a kolektivních práv. Toto prolínání demonstrují na příklad islámského feminismu, ve kterém vidí řešení pro ty ženy, které se nechtějí vzdát své víry, ale současně se chtějí podílet na veřejném životě či chtějí hledat alternativní způsoby k západním hodnotám a západnímu způsobu života.

5. *Seznam použité literatury*

Altınay, Ayşe Gül; Arat, Yesim, 2009. Violence against Women in Turkey: A Nationwide Survey. Istanbul [cit. 5.12.2012]. Dostupné na http://www.kadinayoneliksidet.org/KYS_ENG.pdf

Ahmed, Leila. 1992. Women and Gender in Islam. Historical roots of modern debate. Yale University Press, pp. 1-63, 169-188

Arat, Yesim, 2000. Gender and citizenship in Turkey. In Gender and citizenship in the Middle East. Syracuse University Press, pp. 275-286

Arat, Zehra, F, 2000. Deconstructing images of "the Turkish woman". Palgrave Macmillan

Beauvoir, Simone, 1966. Druhé pohlaví. Praha, Orbis.

Benhabib, Seyla, 1994. In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. In: New German Critique, No. 62 (Spring - Summer, 1994), pp. 173-189

Benhabib, Seyla, 1999. Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation. In: Signs, Vol. 24, No. 2 (Winter, 1999), pp. 335-361

Brummett, Palmira, 2000. Dressing for Revolution: Mother, Nation Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press, 1908-1911. In *Deconstructing images of "the Turkish woman"*. Palgrave Macmillan.

Butler, Judith, 1992. Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'? In Scott, J. W., Butler, J. (eds.). *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992, pp. 3-21.

Butler, Judith, 2003. Trampoty s rodom. Feminizmus a podrývanie identity. Bratislava: Aspekt

Childs, Peter and Williams, R.J. Patrik. 1997. An Introduction to Post-Colonial Theory. University of Michigan. Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf

Dogramaci, Emal, 2000. Women in Turkey and the New Millenium. AtatürkResearch Centre

Durakbasa, Ayse. 2000. Kemalism as Identity Politics in Turkey, In *Arat, Zehra F. 2000. Deconstructing images of "the Turkish woman"*. Palgrave Macmillan.

Fleming, K.E., 2000. Women as Preserves of the Past: Ziya Gökalp and Women's Reform. In *Arat, Zehra F. 2000. Deconstructing images of "the Turkish woman"*. Palgrave Macmillan

Ghandi, Leela, 1998. Postcolonial Theory: A Critical introduction. Columbia University Press. Allan & Unwin.

Göle, Nilüfer, 1996. The Forbidden Modern. Civilization and Veiling. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Guba, E.G., Lincoln, Y.S., 1994. Competing Paradigms in Qualitative Research. In: *N.K. Denzin & Y.S Lincoln (Eds.). Handbook of qualitative research* (pp. 105-117). London, Sage.

Hassan, Riffat. (a) Are Human Rights Compatible with Islam? The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities [on line]. University of Louisville, Louisville, Kentucky [cit. 28.10.2012]. Dostupné z <http://www.religiousconsultation.org/hassan2.htm>

Hassan, Riffat. (b) "Members, One of Another: Gender Equality and Justice in Islam"[on line].University of Louisville, Louisville, Kentucky. [cit. 28.10.2012]. Dostupné z <http://www.religiousconsultation.org/hassan.htm>

Havelková, Hana, 2004. První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly. In: Formánková, Lenka, Kristýna Rytířová (ed). ABC feminismu. Brno, Nesehnutí, str. 169 – 182.

Hendl, Jan, 2005. Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace. Praha, Portál.

Kandiyoti, Deniz. A., 1987. Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. In *Source: Feminist Studies, Vol. 13, No. 2 (Summer, 1987)*, pp. 317-338

KardamNüket, 2003. Women's Human Rights Training Program 1995-2003, Evaluation Report, Women for Women's Human Rights – New Ways, Istanbul, Turkey

Kardam Nüket, 2005. Turkey's engagement with Global Women's Human Rights, Ashgate

Kardam Nüket, 2011. Turkey's Response to the Global Gender Regime. GEMC Journal.

[cit. 28.11.2012]. Dostupné z

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1022&context=nuket_kardam

Kimmel, Michael S., 1999 Mali by /môžu /budú muži podporovať feminizmus? In: ASPEKT, číslo 2, pp. 57 - 62.

Knotková-Čapková, Blanka. 2005. "Úvodní přednáška ke kurzu Gender a náboženství". In: *Knotková-Čapková, B. (ed.) Ročenka Centra/Katedry genderových studií*. Praha: Univerzita Karlova v Praze FHS, str. 90-102.

Knotková-Čapková, Blanka a kol. 2010. Tváří v tvář. Praha: Gender Studies, o.p.s.

Korán. Přeloženo Ivan Hrbek, 1972.

Kropáček, Luboš, 2008. Islám. In *Knotková-Čapková, Blanka a kol. 2008. Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.

Kropáček, Luboš, 1993. Duchovní cesty islámu. Vyšehrad

Kučera, Petr, 2005. Postkolonialismus, gender a narace: Genderové aspekty otázky westernizace v románech Peyami Safy a Halide Edip Adivar. In *Blanka Knotková-Čapková (ed.), 2005. Konstruování genderu v asijských literaturách*. Česká orientalistická společnost, Praha

Malečková, Jitka, 2002. Úrodná půda, žena ve službách národa. ISV nakladatelství, Praha.

Millet, Kate, 1998. Co je patriarchy a jak se projevuje? In „*Oates-Indruchová, Libora, ed.: Dívčí válka s ideologií: Klasické texty angloamerického feministického myšlení*“. Praha: Sociologické nakladatelství.

Mohanty, Chandra Talpade, 1991. "Under Western Eyes. FeministSchoiparship and ColonialDiscourses." In: *Mohanty, Chandra Talpade; Russo, Ann; Torres, Lourdes*

(eds): *ThirdWorldWomen and thePoliticsofFeminism*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1991, str. 51-80).

Nagl-Docekal, H, 2007. *Feministická filozofie*. Praha: SLON.

Nussbaum, Martha, 2000. *Women and HumanDevelopment. TheCapibilitiesApproach*. Cambridge University Press, Cambridge

Nussbaum, Martha, 2004. On HearingWomen's Voices: A Replay to Susan Okin. In *Philosophy& Public Affairs*, Vol. 32, No. 2 (jaro, 2004), pp. 193-205

Okin, Susan Moller, 1994. Political Liberalism, Justice and Gender. In: *Ethics* (October 1994), str. 23 - 43

Okin, Susan Moller, 1998. Feminism and Multiculturalism: SomeTensions. In: *Ethics* (July 1998), str. 661-684

Ortner B. Sherry, 1998. „Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?. In „*Oates-Indruchová, Libora, ed.: Dívčí válka s ideologií: Klasické texty angloamerického feministického myšlení*“. Praha: Sociologické nakladatelství

Ramazanoglu, C., a Holland, J. 2004. *Feminist methodology: challenges and choices*. London: SAGE

Renzetti, C. M. - D. J. Curran. 2003. *Ženy, muži a společnost*. Praha: Univerzita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum.

Parente-Čapková, Viola, 2005. "Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia." In: *Blanka Knotková-Čapková (ed.): Konstruování genderu v asijských literaturách*. Česká orientalistická společnost, Praha 2005, str. 9-35

Said, Edward W. 2003. *Orientalismus*,. Paseka, Praha – Litomyšl, pp. 11-40.

Scott, J. W. 2001. "Fantasy Echo: History and the Construction of Identity". In *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2 (Winter, 2001), pp. 284-304.

Sokolová, Věra, „Současné trendy feministického myšlení“, In *ABC feminismu, Lenka Formánková a Kristýna Rytířová, eds*. Brno, Nesehnutí, 2004, str. 199-212

Spivak, Gayatri. 1991. Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge“, Oxford LiteraryReview, 13, 1-2,

Spivak, Gaytri Chakravorty, 1987. "French Feminism in an International Frame". In: *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Methuen, New York 1987, str. 134-153.

Spivak, Gaytri Chakravorty, 1986 "Questions of Multi-Culturalism – Sneja Gunew & Gayatri Chakravorty Spivak." In: *Hekate* (November 30, 1986), 12/1-2, str. 136.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1993. Outside the Teaching Machine. Routledge, New York.

Young, I. M. 2009. Kritické poznámky k Potížím s genderem. In *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, roč. 10, č. 2, 2009, pp. 55-57.

Young, I. M. 2010. Živoucí tělo versus gender: Zamyšlení nad sociální strukturou a subjektivitou. In *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorii*. Praha: Filosofia, 2010, pp. 129-152.

Zpráva ze čtvrté světové konference o ženách, 1995. Peking. [cit. 29.11.2012]. Dostupné z http://www.mpsv.cz/files/clanky/12427/Peking-1995_1.pdf