

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra genderových studií

Bc. Olga Králová Ježková

**Female Genital Mutilation/Cutting
v postkoloniálním a genderovém kontextu**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. et Mgr. Tereza Jiroutová Kynčlová**

Praha 2014

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 repositáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 25.6.2014

Bc. Olga Králová Ježková

Na tomto místě bych ráda poděkovala své vedoucí diplomové práce, Mgr. et Mgr. Tereze Jiroutové Kynčlové, za její přísný, avšak účinný přístup, cenné rady a pomoc, bez nichž by tato práce nemohla vzniknout. Zároveň bych chtěla poděkovat doc. Věře Sokolové, Ph.D., doc. PhDr. Blance Knotkové-Čapkové, PhD. a celé katedře Gender Studies FHS UK za to, že mi poskytli nový úhel pohledu na svět a mnoho námětů k přemýšlení, z nichž některé jsou součástí této práce. Na závěr bych chtěla poděkovat Ing. Tomáši Královi za podporu a trpělivost.

Obsah

Abstrakt	7
1. ÚVOD	8
2. TEORETICKÁ ČÁST	14
2.1. Vymezení pojmů	14
2.2. Female Genital Mutilation/Cutting.....	16
2.2.1. <i>Argumenty zastánců/zastánkyň a odpůrců/odpůrkyň FGM/C</i>	<i>22</i>
2.2.2. <i>Legislativa zabývající se problematikou FGM/C</i>	<i>28</i>
2.2.3. <i>Mezinárodní aktivita v boji proti FGM/C.....</i>	<i>31</i>
2.2.4. <i>Vznik a původ FGM/C</i>	<i>34</i>
3. TEORETICKÁ VÝCHODISKA	38
3.1. Genderová hlediska	38
3.1.1. <i>Symbolické násilí a androcentrický řád.....</i>	<i>38</i>
3.1.2. <i>Teorie uznání</i>	<i>41</i>
3.2. Postkoloniální hlediska.....	44
3.2.1. <i>Multikulturalismus.....</i>	<i>45</i>
3.2.2. <i>Feministické hnutí a multikulturalismus.....</i>	<i>48</i>
3.2.3. <i>Multikulturní feminismus</i>	<i>53</i>
4. METODOLOGICKÁ ČÁST	55
4.1. Cíle výzkumu.....	55
4.2. Metodologická východiska.....	56
4.2.1. <i>Feministická metodologie.....</i>	<i>56</i>
4.2.2. <i>Konstruktivistické paradigma</i>	<i>59</i>
4.3. Metody výzkumu	60
4.3.1. <i>Výběr vzorku</i>	<i>60</i>
4.3.2. <i>Metody analýzy dat</i>	<i>61</i>
4.3.3. <i>Limity studie</i>	<i>62</i>
4.3.4. <i>Vlastní lokace</i>	<i>63</i>
5. ANALYTICKÁ ČÁST.....	65
5.1. Khady.....	65
5.2. Waris Dirie	67
5.3. Identifikace hlavních témat a diskursů.....	70
5.4. Analýza textů.....	74

5.4.1.	<i>Tradiční role a rituál FGM/C</i>	74
5.4.2.	<i>Ženský odpor a boj proti FGM/C</i>	92
5.4.3.	<i>Konfrontace tzv. „prvního“ a tzv. „třetího světa“</i>	100
5.4.4.	<i>Zodpovědnost</i>	107
6.	ZÁVĚR	109
	Seznam literatury.....	113
	Internetové zdroje	118
	Seznam příloh	119
	Přílohy.....	120

klíčová slova: FGM/C, mužská hegemonie, postkoloniální studia, feminismus, gender, multikulturalismus

key words: FGM/C, male hegemony, postcolonial studies, feminism, gender, multiculturalism

ABSTRAKT

Tato diplomová práce zkoumá problematiku *Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C)*, rituálu u nás běžně – avšak nepřesně – nazývaného *ženská obrázka*.

V diplomové práci analyzuji dva autobiografické příběhy žen, které prožily FGM/C. Jedná se o knihy *Zmrzačená* od senegalské autorky Khady a *Květ pouště* od somálské autorky Waris Dirie. Cílem tohoto výzkumu je analyzovat pohled dvou žen na rituál FGM/C, připojit další informace ke zkoumané problematice FGM/C, a tak rozšířit nejen znalosti týkající se rituálu samotného, ale zejména podpořit snahu o pochopení strukturálních důvodů jeho existence a jeho přetrvávání.

Stavím se na stranu odpůrců/odpůrkyň FGM/C a tímto výzkumem se snažím přispět k boji za jeho vymýcení a to nejen v rámci svého feministického přesvědčení, ale i v rámci lidsko-právního diskursu.

This thesis concerns subject of *Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C)*, ritual commonly – but inaccurately – named *female circumcision*.

In the thesis I analyze two autobiographical texts written by women who got through the FGM/C – *Mutilated* written by Senegal author Khady and *Desert Flower* by Somali author Waris Dirie. Aim of this thesis is to analyze view point of two women who have direct experience with FGM/C, to add more information to research of this ritual and to strengthen effort to understand structural reasons for its existence and continuance.

I attach myself to the side of opponents to FGM/C and by this thesis I'd wish to help to banish this ritual. My effort is connected with my feminist conviction but also with human rights discourse.

1. ÚVOD

V diplomové práci se zabývám problematikou Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C¹), rituálu u nás běžně – avšak nepřesně – nazývaného „ženská obřízka“. V posledních třech desetiletích je toto téma celosvětově často diskutováno a existuje mnoho terénních prací, akademických publikací i beletristických zpracování zabývajících se touto tematikou.

Téma FGM/C je hojně zpracováno zejména v zahraniční akademické literatuře (Abu Sahlieh 2001, Bekers 2010, Bishop 2009, Gruenbaum 2000, Heger Boyle 2000, Herzberger-Fofana 2009, Hicks 1993, Levin & Asaah 2009, Mackie 2003, Shell-Duncan & Hernlund 2001) a i v českých akademických kruzích se v poslední době objevují nové přínosné práce (Chlpíková 2013), které se touto problematikou zabývají. Nicméně přístup k FGM/C propojující feministický, multikulturní a postkoloniální pohled na tuto problematiku zatím zejména v české akademické literatuře dosud chybí.

V diplomové práci analyzuji dva autobiografické příběhy žen, které prožily FGM/C. Jedná se o knihy Zmrzačená od senegalské autorky Khady a Květ pouště od somálské autorky Waris Dirie. Cílem tohoto výzkumu je analyzovat pohled dvou žen na rituál FGM/C, připojit další informace ke zkoumané problematice FGM/C, a tak rozšířit nejen znalosti týkající se rituálu samotného, ale zejména podpořit snahu o pochopení strukturálních důvodů jeho existence a jeho přetrvávání.

Stavím se na stranu odpůrců/odpůrkyň FGM/C a tímto výzkumem se snažím přispět k boji za jeho vymýcení a to nejen v rámci svého feministického přesvědčení, ale i v rámci lidsko-právního diskursu. Souhlasím s názorem mezinárodních organizací jako Světová zdravotnická organizace (dále WHO), GAMS nebo UN Women, že se jedná o škodlivou tradiční praxi porušující lidská práva žen a dívek.

„FGM/C je mezinárodně považováno za hrubé porušení lidských práv žen a dívek. Je projevem hluboce zakořeněné nerovnosti mezi muži a ženami a představuje extrémní formu diskriminace žen. Tato praktika poškozují lidská práva na zdraví, bezpečí a fyzickou integritu, právo na ochranu před krutým, nehumánním a

¹ K anglickému výrazu *Female Genital Mutilation/Cutting* dosud nebyl vytvořen odpovídající pojem v českém jazyce, proto jsem se rozhodla v této práci používat zejména anglický výraz, resp. jeho zkrácenou verzi, která začíná být běžná i v novější odborné literatuře zabývající se tímto tématem (např. UNICEF 2005). Více k pojmu FGM/C viz kapitola 2.1 Vymezení pojmů

degradujícím zacházením a mučením a právo na život v případech, kdy rituál končí smrtí.“ (WHO 2000)

Avšak přestože mnoho zemí přijalo zákony zakazující FGM/C, praxe ukázala, že legislativní zákaz v tomto případě není dostatečným řešením, jež by vedl k úplnému odstranění FGM/C. Proto je důležité pochopit strukturální důvody spojené s FGM/C, které udržují tuto praxi stále aktivní.

Pro výzkum textů používám metodu kritické diskursivní analýzy a snažím se identifikovat diskursy týkající se tématu FGM/C, které se v příbězích vyskytují. Specificky se zaměřuji na to, kdo je ve zkoumaných případech nositelem rituálu FGM/C ve společnosti a jaké jsou ve zkoumaných případech důvody přetrvávání rituálu FGM/C ve společnosti. Odpovědi na tyto otázky by měly pomoci identifikovat význam rituálu pro danou kulturu, a naznačit tak i možné důsledky odstranění FGM/C pro další existenci těchto kultur.

Při hledání těchto odpovědí je však důležité, abych reflektovala svoji pozicionalitu v tzv. „prvním světě“.² Pohled člověka z tzv. „prvního světa“ na rituál FGM/C a jeho právo tento rituál odsoudit totiž může být problematické. Naše lokace ovlivňuje naše názory - tento fakt nelze změnit, je však nutné si ho uvědomovat. Moje lokace jakožto bílé ženy ze střední Evropy mi však ještě nebere možnost vyjádřit se k problému jakým je FGM/C.³ V tomto ohledu souhlasím s postkoloniální teoretičkou Gayatri Chakravorty Spivak (Gunew & Spivak 1986), že například bílý muž z tzv. „prvního světa“⁴ nebude mluvit o tzv. „třetím světě“ stejně jako člověk, který odtud pochází. Důvodem jsou odlišné zkušenosti a privilegia, různé kulturní zázemí a z něj vycházející vidění světa (Gunew & Spivak 1986, 138). Člověk, který FGM/C a jeho důsledky neprožil, nikdy nemůže plně pochopit dopady tohoto rituálu na ženy, které ho podstoupily, to však není důvodem zřít se možnosti o tomto tématu diskutovat.

Diskuze o tématu by však neměla zahrnovat povrchní soudy o kulturních odlišnostech, a to i v případě, že vycházejí z pozitivní motivace. Spivak upozorňuje na to, že často dochází k zjednodušení vztahu mezi tzv. „prvním světem“ a tzv. „třetím světem“, kdy se tzv. „první svět“ dopouští sice dobře míněné, ale blahosklonné „imperiální

² Blíže vysvětlím pojmy „první“ a „třetí“ svět, tak jak je užívám v této práci, v kapitole 2.1 Vymezení pojmů

³ Blíže se zabývám svou lokací v kapitole 4.3.4 Vlastní lokace

⁴ ...nebo v mém případě bílá žena. Nicméně je třeba si uvědomit, že lokace je ovlivněna i genderem, takže je pravděpodobné, že pohled bílého muže na problematiku FGM/C bude jiný než pohled bílé ženy.

benevolence“. Proto Spivak vyzdvihuje důkladné studium jiných kultur, k nimž se chce vyjadřovat člověk stojící mimo ně (Gunew & Spivak 1986, 138). Proto i v případě zkoumání FGM/C je třeba nesoudit praktikování rituálu z nadřazené pozice „rozvinutého“ světa, ale je nutné proniknout do této problematiky, studovat ji a teprve poté o ní hovořit a případně bojovat za její vymýcení. Lidé z tzv. „prvního světa“ mají někdy tendenci považovat svůj pohled na svět za objektivní.

Otázkou „objektivního“ kulturního diskursu se zabývá Edward Said ve své knize *Orientalismus* (Said [1978] 2003). Said se ve své práci zabývá pojmem „Orient“. Toto označení považuje za mocenský konstrukt Západu, jenž sloužil jako projekce kulturní jinakosti kolonizovaných zemí. Představoval „to druhé“ („the other“), vůči kterému se lze vymezit (Said 2003, 2). Na obdobném principu je konstruována i hierarchická dichotomie „prvního“ a „třetího“ světa, kdy tzv. „třetí svět“ stojí v pozici kulturního „jiného“.

Feministická teoretička Chandra Talpade Mohanty navázala na tyto Saidovy myšlenky a rozšířila je o genderový rozměr. Mohanty ve své případové studii *Under Western Eyes; in Third World Women and Politics of Feminism* (1991) analyzuje vytvoření pojmu „žena třetího světa“ jakožto singulárního a monolitického subjektu v některých soudobých textech západního feminismu. Mohanty tuto praxi označuje za „kolonialismus“, čímž má na mysli strukturální dominanci tzv. tzv. „prvního světa“ a jeho útlak tzv. „třetího světa“. Jedná se o politickou a diskursivní praxi. Západní studie podle Mohanty často nezhledňují sociální vztahy a postavení žen tzv. „třetího světa“, nezkoumají společenský kontext, v němž tyto ženy žijí. Tento diskurs pak podle Mohanty může ovlivňovat a manipulovat sebepojetí žen, kterých se týká, a nutit jim obraz sebe samých jako součást této homogenní skupiny, zatímco ženy tzv. „prvního světa“ se díky vytvořené dichotomii staví do pozice moci (Mohanty 1991, 52-53).

Mohanty varuje před tím, aby feministky tzv. „prvního světa“ reprezentovaly ženy tzv. „třetího světa“ (Mohanty 1991, 74). Spivak však ve svojí eseji „Can the Subaltern Speak?“ (Spivak 1988) upozorňuje na situaci, kdy jsou členové podrobené skupiny „zbaveni hlasu“ ve smyslu politickém i symbolickém, a proto nemohou hovořit sami za sebe. Podle Spivak se musí feministické směry podílet na vytvoření prostoru pro vyjádření potřeb těchto podrobených (Spivak 1988, 78). Proto je třeba „dát hlas“ ženám, které mají přímou zkušenost s FGM/C, dát jim možnost a prostor se vyjádřit. Za tímto účelem vznikla i tato práce.

V diplomové práci používám do určité míry pojem „ženy“ a zejména kategorii „ženy, jež podstoupily FGM/C“. Mohanty i Spivak kritizují používání pojmu „žena“, který představuje stejnorodou kategorii. Upozorňují na vnitřní pluralitu této skupiny (např. na základě sociálního postavení, vzdělání, sexuální orientace, kulturní příslušnosti, věku apod.) a fluiditu hranic mezi genderovými kategoriemi. Nicméně si obě uvědomují, že pro praktický feministický aktivismus je nutné pracovat s kategoriemi a pojmy, pokud je cílem politické akce změnit situaci žen, jimž je společná diskriminace v daném sociálním a historickém kontextu – v tomto případě provádění FGM/C. Spivak proto formulovala tzv. „strategický esencialismus“ (Spivak 1993), kdy lze použít zobecněné kategorie „žena“ v případě, že je reflektováno, že jde o uměle vytvořenou kategorii a že se nejedná o esencialismus z filosofického hlediska (Spivak 1993, 149).

Pro účely tohoto výzkumu tedy používám obecnější kategorii tvořenou „ženami, jež podstoupily FGM/C“, přičemž si ale uvědomuji, že se jedná o vnitřně značně diferencovanou skupinu žen. Liší se nejen typem podstoupeného rituálu (a tím i rozsahem poškození pohlavních orgánů a z toho vycházejících zdravotních komplikací), ale i věkem, sociálním postavením, vzděláním, kulturním zázemím a v neposlední řadě i vědomostmi, jaké mají o samotném rituálu a jeho následcích.

Texty analyzované v této diplomové práci jsou reprezentacemi životních příběhů dvou žen – Khady a Waris Dirie, které podstoupily FGM/C. Tyto dva příběhy zdaleka nepokrývají komplexnost problému FGM/C. Slouží zde jako zdroj informací pro lepší pochopení rituálu, jeho motivů a důsledků. Je třeba vyvarovat se toho, aby Khady a Waris Dirie byly považovány za zástupkyně žen, jež podstoupily FGM/C. Pokud bychom je považovaly za reprezentantky všech žen, které mají zkušenost s některou z forem tohoto rituálu, umlčely bychom tak miliony ostatních žen, které FGM/C podstoupily. Jedná se o velké množství různých zkušeností, rozdílných příběhů. Ženy tvoří homogenní skupinu pouze na základě společných znaků – v tomto případě podstoupeným rituálem. Tento předpoklad ústí v homogenizaci existence a politických zájmů různých žen (Mohanty 1991, 52). V této práci tedy používám dvě reprezentace k bližšímu poznání tématu FGM/C.

Otázce reprezentace skupiny se věnuje i Spivak, která se zabývá globálním diskursem spojeným s tímto problémem. Ve svém rozhovoru s australskou autorkou Snejou Gunew (Gunew & Spivak 1986, 138) Spivak hovoří o otázce „autentické“

reprezentace. Za důležitý aspekt reprezentace považuje nejen „kdo by měl mluvit“, ale hlavně „kdo bude naslouchat“ a *komu* je ochoten naslouchat. Odpovědi na tyto otázky spojuje s rizikem tokenismu⁵. Toto riziko dobře vysvětluje Knotková-Čapková (2007): „Token, osoba vybraná k reprezentaci, může ve skutečnosti reprezentovat např. mocenský diskurs uvnitř komunity, může reprezentovat netypický diskurs uvnitř komunity, může být vybrán/a jen na základě toho, že je majoritě známý/á např. jako vědec/vědkyně či spisovatel/ka apod. Majoritě může token poskytnout jen pohodlné alibi a o minoritě samotné sdělí velmi málo.“ (Knotková-Čapková 2007).

V tomto ohledu spočívá problém Khady a Waris Dirie jakožto reprezentantek žen, jež podstoupily FGM/C, protože jejich příběhy se liší od každodenních životů žen, které by měly případně reprezentovat. Obě pracují pro mezinárodní organizace bojující proti FGM/C a jejich informovanost o této problematice je výrazně hlubší, než u většiny žen z jejich rodných zemí. Zároveň je pro ně netypické i to, že již dlouhodobě nežijí ve své původní kultuře a nepodléhají tak každodennímu tlaku k dodržování tradičních rituálů. Představují tedy netypický diskurs uvnitř komunity, jak uvádí Knotková-Čapková (2007).

Kdo tedy naslouchá příběhům Khady a Waris Dirie? Z obou příběhů je patrné, pro jaké publikum autorky píší. Khady vypráví svůj příběh spíše pro ženy všeobecně – pro africké ženy z přistěhovaleckých komunit jako inspiraci a pro ženy tzv. „prvního světa“ jako informaci (*Khady 2010, 212*). Ze stylu vyprávění Waris Dirie vyplývá, že píše svůj příběh pro čtenáře a čtenářky tzv. „prvního světa“. Obě autorky jakožto zástupkyně mezinárodních organizací mají určitý symbolický kapitál a „západní“ společnost je tak nakloněna jim naslouchat. To je výhodou při snaze bojovat proti etnocentrickému diskursu tzv. „prvního světa“ vůči tradičním praktikám jakou je právě FGM/C. Pozicionalita obou autorek spojená částečně s tzv. „prvním světem“ a bojem proti tradičním kulturním praktikám je však také do jisté míry vylučuje z jejich původní komunity, která je tak méně nakloněna jim naslouchat. Toto vyloučení je patrné z reakce rodiny Waris Dirie, když se s nimi setkala po letech odloučení při své návštěvě Afriky: „Ty si myslíš, že když žiješ na Západě, tak že víš všechno?“ (Dirie & Miller 2000, 241) Tím dávají najevo, že Waris Dirie není zcela jednou z nich a že její přístup k nim chápou jako „nadřazený“ – stejný na jaký jsou zvyklí od tzv. „prvního světa“.

⁵ Blíže byl pojem tokenismus, tak jak ho užívám v této práci, vysvětlen v kapitole 2.1 Vymezení pojmů

Tématem diplomové práce je tedy diskursivní analýza pohledu dvou žen na rituál FGM/C. Cílem práce je přidat další informace k této problematice a podpořit snahu o pochopení strukturálních důvodů jeho existence a přetrvávání.

2. TEORETICKÁ ČÁST

2.1. Vymezení pojmů

Female Genital Mutilation/Cutting (dále jen FGM/C) je odborný název pro rituál u nás všeobecně známý jako „ženská obřízka“. Výraz FGM/C vznikl sloučením nejčastěji používaných odborných pojmů *Female Genital Mutilation* a *Female Genital Cutting*. Tyto pojmy označují všechny praktiky, které zahrnují částečné nebo úplné odstranění vnějších částí ženských genitálií nebo jejich poškození, ať už z důvodů kulturních nebo jiných, vyjma důvodů zdravotních (WHO 2000, 10).

V českém jazyce se obvykle používá termín „ženská obřízka“. Tento pojem však není úplně vhodný, protože vyvolává zavádějící představu o podobnosti tohoto zákroku s obřízkou prováděnou u mužů. Podobný názor má např. i Gerry Mackie (Mackie 2003, 136). Nicméně i v případě nejmírnějšího stupně FGM/C (odstranění části nebo celého klitorisu) se jedná o závažný zákrok, který je svým rozsahem srovnatelný s amputací penisu u muže (WHO 2000, 24).

Vhodnější český výraz než *ženská obřízka* je *genitální mutilace žen*, který je ekvivalentem anglického pojmu *Female Genital Mutilation*. V této práci však používám zejména termín *Genital Mutilation/Cutting* resp. jeho zkrácenou verzi, protože nejlépe odpovídá povaze těchto praktik. Slovo *mutilace* (*mutilation*) samotné nepostihuje zákrok přesně. Ne vždy totiž dochází přímo k mrzačení pohlavních orgánů žen, někdy se jedná o řezání či přímo uříznutí nějaké části ženského pohlavního orgánu – tedy anglický výraz „cutting“ je zde oprávněný. Proto považuji za vhodné použít oba výrazy.⁶

Dalším pojmem, který často používám v diplomové práci, je *kultura*. Jedná se o běžně využívaný výraz, který však má široké spektrum významů. V této práci ho používám ve smyslu, jak ho specifikuje Hendl (2005) jako systém sdílených praktik, hodnot, názorů, rituálů, norem, jazyka, a materiálních věcí, které vyjadřují způsob, jakým určitá skupina přistupuje ke světu a životu (Hendl 2005, 118).

S pojmem kultury také souvisí etnocentrismus, tedy přístup, kdy člověk hodnotí jiné skupiny, jejich zvyky, tradice a pohled na svět na základě kulturních standardů vlastní skupiny (Hendl 2012, 116). Etnocentrický přístup vede k povrchním soudům o kulturních

⁶ V některých případech jsem však v textu použila český výraz *ženská obřízka*, z důvodu lepší srozumitelnosti. Jedná se o případy, kdy bylo vhodnější použít český výraz namísto zkratky (například v kapitole zabývající se historií FGM/C, kde popisují odlišný vývoj u mužské obřízky).

odlišnostech. I v případě, že je provází pozitivní motivace, jedná se o blahosklonnou „imperiální benevolenci“, jak tento přístup nazývá Gayatri Chakravorty Spivak (Gunew & Spivak 1986, 138). Spivak naopak vyzdvihuje důkladné studium jiných kultur, k nimž se chce vyjadřovat člověk stojící mimo ně (Gunew & Spivak 1986, 138). Proto i v případě zkoumání FGM/C je třeba nesoudit praktikování rituálu z nadřazené pozice „rozvinutého“, tzv. „prvního“ světa.

Pojmy tzv. „první svět“ *nebo* „Západ“ a tzv. „třetí svět“ jsou značně problematické. Uvědomuji si hodnotovou zatíženost těchto pojmů, pro účely této práce je však nutné rozlišit dvě oblasti světa a podle mého názoru neexistuje označení, které by nebylo hodnotově zatížené. Proto používám tyto výrazy v uvozovkách, abych upozornila na jejich relativnost. Oblast tzv. „prvního světa“, tak jak označení používám v této práci, zahrnuje země, které jsou někdy označovány jako „vyspělé“. Obecně se jedná o země ležící na severní polokouli v Severní Americe (USA a Kanada), v Evropě (zejména státy Evropské unie), v Asii (Japonsko, Jižní Korea, Tchaj-wan, Čína), Izrael a v Oceánii (Austrálie a Nový Zéland) (Giddens 1999, 77).

Tzv. „třetí svět“ je označení, které se používá pro „méně rozvinuté“ státy. Zatímco v minulosti se hodnotil zejména hospodářský růst a míra industrializace země, dnes se pro posouzení rozvinutosti státu používá zejména Index lidského rozvoje (HDI), jež kromě ekonomických aspektů zohledňuje i sociální ukazatele. Do oblasti tzv. „třetího světa“ jsou zahrnovány země, jejichž obyvatelé mají nízkou životní úroveň a země má nízký HDI. Do této kategorie se řadí státy G77 a další země na podobném rozvojovém stupni (Giddens 1999, 78).

Rozdělení na „první“, „druhý“ a „třetí svět“ vzniklo v období studené války a jeho autorem je francouzský demograf Alfred Sauvy (Sauvy 1952, 14). Tzv. „první svět“ byl tvořen kapitalistickými státy, do oblasti tzv. „druhého světa“ se řadily země socialistického bloku, pojem tzv. „třetí svět“ pak zahrnoval všechny ostatní země. Oprávněnost tohoto rozdělení je diskutabilní, ale pro nedostatek jiné vhodné kategorizace bylo přijato a je běžně používáno v různých oblastech (Giddens 1999, 78).

V diplomové práci dále používám výraz „mužská hegemonie“. Označuji tím sociální systém patriarchální povahy, který je vytvořený úzkou skupinou mužů a vyjadřuje jejich nadvládu nad ženami i jinými muži. Pojem patriarchát, který se pro toto kulturní

uspořádání také používá, pochází z výrazu patriarcha (otec, hlava rodiny). Pojem patriarchát je ale zavádějící, protože se tak označuje i vláda starších mužů nad mladšími a nikoliv nad ženami. Z tohoto důvodu se ve feministické literatuře dává přednost pojmu mužská hegemonie (Havelková 2004, 178).

2.2. Female Genital Mutilation/Cutting

V celé této práci se snažím dát prostor autorkám analyzovaných textů Waris Dirie a Khady prostřednictvím citací z jejich autobiografií. Jejich názor na FGM/C z jejich příběhů jasně vyplývá:

„Celý svůj život jsem se snažila přijít na důvod toho, proč jsem byla obřezána. Možná že kdybych ho objevila, byla bych schopná se smířit s tím, co mi udělali. Ale na žádný důvod jsem nepřišla. Čím více jsem se snažila nějaký vymyslet, tím více jsem zuřila. Potřebovala jsem zveřejnit své tajemství, protože jsem ho celý život potlačovala... Nenávidím termín „oběť“, protože je v tom bezmoc. Avšak když mě cikánka obřezala, byla jsem opravdu oběť. Jako dospělá žena už oběť nejsem a můžu vyvinout nějakou aktivitu.“ (Dirie & Miller 2000, 241)

„Slovo ‚orgasmus‘ v mém jazyce neexistuje. Ženská rozkoš je nejenom tabu jako pojem, ale je to věc dosud neznámá. Nikdy jsem to slovo neslyšela. Poprvé, když o něm přede mnou jedna žena mluvila, jsem běžela do knihovny a listovala v knihách. Pak jsem skutečně pochopila, co nám chybí. Zmrzačí nás už v dětství a chtějí, abychom věřily tomu, že jsme se tak narodily. Zbaví nás rozkoše, aby nás mohli ovládat, ale touhy nás nezbaví.“ (Khady 2010, 204)

Světová zdravotnická organizace (WHO) ve své aktuální definici FGM/C z února 2012 uvádí tuto definici:

„Ženská obřízka označuje všechny procedury, které zahrnují částečné nebo úplné odstranění vnějších ženských genitálií nebo jiné zraňování ženských pohlavních orgánů z neléčebných důvodů... Téměř vždy se provádí nezletilým a je považována za porušení práv dítěte. Tato praktika také porušuje právo člověka na zdraví, bezpečnost a fyzickou integritu, právo na svobodu od krutého, nelidského a

*ponižujícího zacházení či mučení, a právo na život v případě, kdy operace končí smrtí.*⁷

Dále WHO upřesňuje, že FGM/C se týká většinou dívek ve věku od narození do patnácti let, výjimečně je prováděna i dospělým ženám. Riziko provedení FGM/C hrozí v Africe ročně asi třem milionům žen.⁸ Rozšíření FGM/C se týká zejména oblasti subsaharské Afriky, ale vyskytuje se i na Arabském poloostrově v Jemenu a v evropských státech a USA, kde je tento zvyk praktikován obvykle v utajení mezi africkými imigrantskými komunitami (WHO, 2000). Provádění FGM/C není vázáno na náboženské vyznání a zejména v subsaharských zemích hraje úlohu přechodového rituálu (Bekers 2010, 4).

Klasifikace typů ženské obřízky

V odborné literatuře jsou obvykle rozlišeny tři, případně čtyři základní typy FGM/C. V praxi je však možné setkat se s různými mezistupni, jež je často obtížné přesně zařadit. Uvádím zde čtyři základní kategorie, s nimiž odborná literatura nejčastěji pracuje:

- I. Sunna – představuje nejmírnější typ FGM/C, při němž je odstraněna část nebo celý klitoris. Název tohoto typu pochází z islámských hadítů, v nichž se o tomto typu obřízky vyskytují zmínky. Hadíty označují obřízku mužů jako „zvyklost“ (*sunna*) a obřízku žen jako „ušlechtilý čin“ (*makrama*). Výraz *sunna* se pak přeneseně používá i pro *ženskou obřízku* (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 4).

Lightfoot-Klein odlišuje ještě dvě podkategorie *sunny* – „mírnou *sunnu*“ (*mild sunna*), při níž se odstraňuje jen předkožka klitorisu a „upravenou *sunnu*“, při které dochází k odstranění celého klitorisu nebo jeho části (Lightfoot-Klein 1989, 33).

- II. Klitoridektomie a excize – klitoridektomie označuje praxi, kdy je odstraněn celý klitoris, při excizi se zároveň odstraňuje i část vnějších ženských genitálií, zejména malých stydkých pysků. Velké stydké pysky při tomto typu FGM/C nejsou odstraňovány (Koso-Thomas 1992, 17). Tyto dvě praktiky se mohou často

⁷ Zdroj <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> (17.8.2013)

⁸ Zdroj <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/en/index.html> (17.8.2013)

prolínat, a proto bývají slučovány do jedné kategorie (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 4).

- III. Infibulace – označení nejradikálnějšího typu FGM/C, kdy dochází k úplnému odstranění vnějších částí ženského pohlavního orgánu a následnému sešití zbývajících částí velkých stydkých pysků. Místo vnějších genitálií tak vznikne jizva. Na průchod moči a menstruační krve se ponechá malý otvor, který však často není dostatečný, výsledkem této operace je pak hromadění moči a menstruační krve uvnitř těla, což vede k vážným zdravotním obtížím (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 4).

V Egyptě je tento typ FGM/C nazýván „Súdánská obřízka“, protože je rozšířený zejména v Súdánu (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 4). Naopak v Súdánu se často tento typ označuje jako „faraonská obřízka“, protože panuje názor, že tento typ FGM/C byl praktikován již ve starověkém Egyptě (Lightfoot-Klein 1989, 36).

- IV. Ostatní typy FGM/C – WHO rozlišuje kromě výše uvedených typů I – III ještě blíže nespecifikovaný typ IV., který zahrnuje všechny ostatní praktiky, které nelze zařadit do předchozích třech kategorií. Jedná se o různé modifikace a zraňování ženského genitálu z jiných než léčebných důvodů – například nařezávání stěn vaginy tak, aby byl umožněn pohlavní styk v případě dětských sňatků (Lightfoot-Klein 1989, 34); dále se jedná o různé typy nařezávání, natahování, pálení nebo propichování části ženského genitálu (Rahman & Toubia 2000, 8).

Dále se můžeme v odborné literatuře setkat s dalšími variacemi a metodami FGM/C:

Introcize naříznutí vaginálního otvoru směrem dolů, přičemž dochází k jeho zvětšení, s touto praktikou je možné se setkat zejména v Somálsku (Lightfoot-Klein 1989, 33).

Reinfibulace je opětovné sešití ženského genitálu po porodu; jedná se o praktiku pocházející ze súdánských městských oblastí, která vznikla ve 40. letech 20. století (Lightfoot-Klein 1989, 36).

Kdo provádí FGM/C

FGM/C je prováděn v jednotlivých zemích poměrně širokým spektrem osob. Výběr obřezávače – resp. obřezávačky závisí na několika okolnostech. Především zde hraje roli sociální postavení rodiny a její finanční situace, tedy kolik si rodina může dovolit zaplatit za rituál. Vliv má však také fakt, zda rodina žije na vesnici či ve městě, zda je nutné rituál utajovat a do jaké míry⁹. Výběr osoby provádějící obřízku se také často řídí kulturní tradicí daného etnika (Lightfoot-Klein 1989, 36).

V severní Africe jsou obřezávači/obřezávačkami většinou porodní báby nebo případně holiči. V oblasti subsaharské Afriky navíc provádějí FGM/C i muži-šamani. Porodní báby jsou ženy, které často zastávají funkci ženské lékařky a jejich úkolem bývá provedení FGM/C u všech dívek v rodině. Tato praxe je běžná zejména na venkově a v chudých částech města. Rodiny často šetří několik let, aby mohly zaplatit obřezání všech dcer. V některých oblastech však provádí FGM/C kdokoliv, kdo se cítí pro to způsobilý. Tato praxe je častá zejména v chudých oblastech, kde rodiny nemají dostatek prostředků na rituálního obřezávače či obřezávačku (Lightfoot-Klein 1989, 36).

S lepší dosažitelností lékařské péče se zejména v městském prostředí začala rozšiřovat zvyklost nechat vykonat FGM/C lékařem za použití lokální či dokonce celkové anestezie.¹⁰ Tento způsob praktikování FGM/C se však zkomplikoval z důvodu zavedení popřípadě zpřísnění zákonných opatření týkajících se rituálu. Tento tlak shora – tedy z pozice vlád jednotlivých zemí skrze zákony, však vedl ke vzniku ilegálních klinik a lékařů, kteří se nezákonnému praktikování FGM/C dále věnují (Lightfoot-Klein 1989, 36).

Následky FGM/C

FGM/C s sebou přináší celou řadu komplikací, které Shell-Duncan a Hernlund rozdělují do třech základních kategorií (Shell-Duncan & Hernlund 2001):

⁹ V mnoha zemích je praktikování FGM/C protizákonné (více viz kap. Legislativa a organizace zabývající se ženskou obřízkou)

¹⁰ Veřejný nesouhlas s praktikováním FGM/C i v lékařském prostředí vzbudil případ z roku 2007, kdy dvanáctiletá egyptská dívka zemřela na následky FGM/C provedeného lékařem v nemocničním zařízení. Následně egyptské úřady výslovně zakázaly, aby zdravotnický personál prováděl FGM/C. <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2007/06/29/AR2007062901284.html> (17.8.2013).

1. Krátkodobé komplikace – do této kategorie řadí následky, které nastanou okamžitě po zákroku, patří mezi ně silná bolest, krvácení, šok ze ztráty krve, infekce a smrt. Šok také může způsobit svalovou křeč a dlouhodobé držení moči (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 14).
2. Dlouhodobé komplikace – tyto komplikace se projevují zejména v souvislosti s FGM/C typem III. (*infibulací*), který je invazivnější než ostatní typy. Jedná se o zdravotní problémy jako je například dlouhotrvající a bolestivá menstruace, jež je způsobena tím, že krev může z těla odtékat jen malým otvorem vytvořeným při sešití zbytků velkých stydkých pysků; často se pak menstruační krev hromadí v těle a dává vzniknout krevním sraženinám. Obvyklou komplikací je také dlouhé a bolestivé močení.

Waris Dirie popisuje tuto zkušenost ve svých vzpomínkách na život v Londýně:

„Když jsem byla nějaký čas v Londýně, začalo mi svítat, uvědomila jsem si, že ne všem děvčatům udělali to, co mně. Když jsem bydlela se svými sestřenicemi v domě strýce Muhammada, octla jsem se někdy s nimi v koupelně. Byla jsem překvapená, jak rychle a jakým silným proudem močily, zatímco mě to trvalo aspoň deset minut. Nepatrný otvor, který po obřezání zůstal, mi dovoľoval močit pouze po kapkách.“
(Dirie & Miller 2000, 161)

Dlouhodobé infekce pak vedou u žen k neplodnosti, vytváření cyst a k poruchám nervového systému. V extrémních případech může dojít i k porušení nervových spojení a tím k ochrnutí (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 14). U infibulovaných žen je také častý výskyt zánětů močové trubice a ledvin (Lightfoot-Klein 1989, 57).

3. Obstetrické komplikace – do této kategorie jsou řazeny obtíže, k nimž dochází u žen s FGM/C při porodu. Zejména u infibulovaných žen nejsou jejich rodidla dostatečně široká, aby jimi mohlo projít novorozeně a je třeba je tedy před porodem rozšířit (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 14). Děje se tak za pomoci tzv. *defibulace*, tedy znovu-rozříznutí infibulační jizvy (Rahman & Toubia 2000, 8). Pokud se tento zákrok neprovede, může být ohrožen život matky i dítěte.

Defibulace se provádí i před svatební nocí, aby byl umožněn pohlavní styk. Protože však v důsledku *infibulace* (případně *reininfibulace*) zajizvená tkáň vnějšího genitálu ztratila pružnost, je nutné na začátku porodu otvor ještě dále rozšířit (Lightfoot-Klein 1989, 57).

Další komplikací je vznik fistulí, k nimž dochází u dlouhotrvajících a komplikovaných porodů a může být tedy považován za důsledek porodních komplikací způsobených FGM/C. V současné době probíhají studie, které zjišťují provázanost mezi FGM/C a porodními fistulami.¹¹

Mimo fyzické poškození je nutné uvědomit si i závažné psychické následky. U dívek, které prodělaly FGM/C ve velmi raném dětství, lze pozorovat případy posttraumatického šoku, jindy u nich může dojít k úplnému popření prožité zkušenosti (Lightfoot-Klein 1989, 61). V období puberty se pak u dívek projevují depresivní stavy způsobené bolestivou menstruací. Dalším psychickým projevem, s nímž je možné setkat se u některých žen, které prodělaly FGM/C, je také hluboký odpor k fyzickému kontaktu a sexuálnímu styku (Lightfoot-Klein 1989, 61).

I přes existenci těchto závažných následků FGM/C je však rituál nadále praktikován. Jedním z důvodů je pravděpodobně i to, že ženy si často nespojují své zdravotní problémy přímo s FGM/C, popřípadě si neuvědomují, že se jedná o něco nestandardního (Lightfoot-Klein 1989, 61).

Ani Waris Dirie si zpočátku neuvědomovala tyto spojitosti:

„Doktorovi jsem řekla, že mám velice bolestivé měsíčky, a když je dostanu, omdlévám... Nezmínila jsem se však o tom, že jsem obřezaná. Ani jsem nevěděla, jak bych měla o něčem takovém začít hovořit... Ani jsem si nebyla jistá, zda zdrojem mého problému je obřízka, protože jsem si myslela, že to, co se stalo mě, se stává všem děvčatům. Matka nepokládala mé bolesti za něco mimořádného, protože všechny ženy, které ona znala, byly obřezané a všechny trpěly stejně. V mé zemi je toto považováno za součást životního břemene žen.“ (Dirie & Miller 2000, 164)

¹¹ Zdroj http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/health_consequences_fgm/en/ (9.4.2014)

2.2.1. Argumenty zastánců/zastánkyň a odpůrců/odpůrkyň FGM/C

Bekers (2010) považuje FGM/C za přechodový rituál mezi dětstvím a dospělostí, za symbol dosažení ženství a tím i vstup na sňatkový trh. Odmítnutí zavedeného přechodového rituálu je kulturně těžko akceptovatelné, u ženského rituálu jakým je FGM/C to souvisí také s odmítnutím tradiční role ženství a hodnot s ní spojených (Bekers 2010, 8).

Žena, žijící ve společnosti praktikující FGM/C, která tento rituál nepodstoupila, je vnímána komunitou jako nečistá, nedospělá nebo promiskuitní – tedy jako nevhodná pro manželství. Praktikování FGM/C je v těchto kulturách propojeno s konceptem rodinné cti. Potenciální promiskuita žen je ohrožením této rodinné cti, protože ženy jsou považovány za její nositelky. Muži pak mají za úkol rodinou čest (a tedy čest žen) chránit (Levin & Asaah 2009, 171). Z toho je patrné genderové rozdělení ženských a mužských rolí ve společnostech praktikujících FGM/C. Žena je pod ochranou muže, což poukazuje na její podřízené postavení. Nejprve je podřízena otci, po sňatku se stává majetkem manžela: „Manžel vlastní svou ženu definitivně a provždy.“ (Khady 2010, 70). Žena je tedy redukována na majetek, na tělo – dochází k její objektivizaci, která se projevuje i ve vazbě rodinné cti na ženské tělo. A je-li čest rodiny odvislá od „obřezání“ žen, významně se tím umenšuje prostor pro vyjednávání o změně rituálu, protože ženy de facto nemají rozhodovací právo a jsou jako nositelky této cti umlčovány (Bourdieu 2000, 59). FGM/C podporuje autoritu muže: „jen muž, jehož žena je obřezána, má skutečnou kontrolu nad svou domácností.“ (Levin & Asaah 2009, 171).

Argumenty podporující FGM/C lze shrnout do těchto témat:

Ochrana panenství a prevence promiskuity – FGM/C má být prostředkem zabraňujícím předmanželský styk, který je v mnoha kulturách nežádoucí; pro tento účel je praktikována zejména *infibulace*, ale i ostatní typy FGM/C by měly údajně snížit sexuální touhu žen (Koso-Thomas 1992, 8). Tento předpoklad se však při výzkumech nepotvrdil.¹² Nicméně je těžké k tomuto tématu získat relevantní údaje, protože většina dívek podstoupí FGM/C v raném dětství a nemá tak žádné předchozí sexuální zkušenosti pro srovnání.

¹² Například výzkum Lightfoot-Klein mezi súdánskými ženami, které podstoupily FGM/C (většina z nich typ III. *infibulaci*), přinesl zjištění, že většina těchto žen nemá sexuální potřeby nijak utlumené (Lightfoot-Klein 1989, 81). Stejně tak první lékařská studie zabývající se FGM/C v Egyptě, jejíž výsledky ukazují, že FGM/C zřejmě neutlumuje sexuální touhu, pouze znemožňuje dosažení orgasmu (Karim & Ammar 1965)

Khady tento nedostatek zkušeností popisuje s lítostí:

„V sedmi letech nevím stejně jako ostatní dívky vůbec nic o tom, že mám nějaký klitoris a k čemu slouží. Nikdy jsem si ho nevšimla a už ho nikdy neuvidím.“ (Khady 2010, 15)

Waris Dirie má poněkud odlišnou zkušenost:

„Když mi odstranila pouta, která mi svazovala nohy, viděla jsem poprvé, jak vypadám. Zjistila jsem, že mám mezi nohama úplně hladkou kůži, až na jizvu, která se táhla prostředkem a vypadala jako zip. A ten zip byl zavřený. Moje pohlaví bylo zavřeno jako cihlová zeď, a žádný muž se tam nedostane až do svatební noci, kdy si můj manžel otevře cestu buď nožem, nebo hrubým násilím.“ (Dirie & Miller 2000, 57-58)

Ovšem stejně jako je manžel o svatební noci schopný pomocí „nože“ či „hrubého násilí“ si vymoci přístup k pohlaví své manželky, jakýkoliv jiný muž, který by chtěl mít se ženou pohlavní styk, má stejnou možnost. V případě I. a II. stupně FGM/C je tento argument ještě méně podložený, protože u těchto žen neexistuje žádná zábrana, která by pohlavní styk omezovala. K argumentu omezení promiskuity ještě dodává Khady:

„Zbavit ženu rozkoše ještě neznamená zbavit ji touhy.“ (Khady 2010, 189)

Waris Dirie tento argument také neuznává:

„Stejně jako víme, že se můžeme vyhnout nemoci a smrti očkováním, víme i to, že ženy nejsou žádné běhavé feny a že jejich věrnost si musí muži získat důvěrou a láskou, a ne nějakými barbarskými rituály.“ (Dirie & Miller 2000, 252)

Udržení čistoty pohlavních orgánů – ženský genitál je v kulturách provádějících FGM/C často označován jako nečistý a zapáchající. Odstranění jeho částí a úprava během rituálu mají tuto část ženského těla rituálně očistit, ale také usnadnit jeho hygienu a odstranit zápach. Pojem očištění se promítá také do úrovně jazyka – hovorový arabský výraz *ṭahāra*, který se používá v Egyptě pro označení FGM/C, znamená *očista*. Zatímco v Somálsku je osoba provádějící obřízku označována výrazem *halaleiso*, což je odvozenina od *ḥalāl* – *čistý*. Zejména v muslimské kultuře je hodnota čistoty a očištění hluboce zakořeněna, protože pro islám je tělesná čistota důležitá (Koso-Thomas 1992, 7).

K hygienickým zásadám se vyjadřuje Khady:

„Učí nás, jak si máme omývat pohlaví, jež si nezaslouží jinou pozornost než tu vztahující se k čistotě. Nesmíš na to nikdy zapomínat, jinak budeš páchnout, to nám matky často opakují.“ (Khady 2010, 24)

Tento argument je projevem diskursivní praxe, odsuzující ženské pohlavní orgány jako nečisté. Tento diskurs je v rozporu s realitou zdravotních komplikací, které často následují FGM/C ve formě infekce, gangrény a fistulí, které mohou právě způsobovat zápach.

Také je třeba upozornit na nesoulad mezi přesvědčováním dívek o tom, že jejich pohlaví „si nezaslouží jinou pozornost než tu vztahující se k čistotě“ a skutečným rozsahem pozornosti, která se mu dostává v rámci kultur praktikujících FGM/C.

Zvýšení sexuálního prožitku muže – tvrzení, že FGM/C u ženy umocňuje sexuální prožitek muže je jednou z nejhluběji zakořeněných pověr týkajících se FGM/C, a to i přes množství terénních výzkumů, které tento předpoklad vyvracejí (Lightfoot-Klein 1989, Koso-Thomas 1992, Gruenbaum 2000 a další). Navíc tento úhel pohledu na FGM/C činí z ženy pouze prostředek k uspokojení mužových potřeb, čímž dochází k její objektivizaci (Koso-Thomas 1992, 7).

Podpora ženské plodnosti a ochrana dítěte – tento argument má velkou sílu, protože oblast reprodukce je jednou z mála, v níž hrají ženy v silně patriarchální společnosti důležitou roli. Díky své schopnosti reprodukce si ženy dokáží získat respekt a lepší postavení v rámci rodiny. Proto jsou ochotny podstoupit i radikální úkony, které jim zajistí plodnost a ochranu jejich dětí (Lightfoot-Klein 1989, 39). V částech subsaharské Afriky – například v Nigérii – je totiž rozšířen předpoklad, že pokud se během porodu dotkne dětská hlavička klitorisu, dítě se narodí mrtvé (Lightfoot-Klein 1989, 39; Gruenbaum 2000, 68). Tento argument staví na lidské pověrčivosti a lze ho vyvrátit skrze informační kampaně a vzděláváním obyvatel.

Kontrola porodnosti – v opozici k předchozímu argumentu bývá jako důvod k provádění FGM/C uváděna také kontrola a omezení plodnosti, a to zejména v nehostinné saharské oblasti tak, aby nedošlo ke zvýšení populace natolik, že se v dané oblasti nedokáže uživit (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 18; Hicks 1993, 14). Tímto způsobem však ve

skutečnosti nedochází ke kontrole porodnosti, ale ke zvýšení úmrtnosti dívek v přímém důsledku provedení zákroku a k vyšší mortalitě rodiček i novorozeňat kvůli porodním komplikacím způsobeným FGM/C.

Tyto dva důvody pro FGM/C jsou v naprostém rozporu, z čehož jasně vyplývá vratkost argumentace na podporu rituálu.

Zvýšení ceny nevěsty na sňatkovém trhu – požadavek FGM/C u nevěsty bude relevantní do té doby, pokud bude tento požadavek relevantní pro zúčastněné strany a pokud bude „obřezání“ očekáváno od každé ženy v komunitě. Pierret Hezberger-Fofana k tomuto tématu podotýká, že „...obřízka se odklonila od původního významu a stala se nástrojem pro rodiče, přisvojující si těla svých dcer jako zboží, odpovídající ekonomickým zákonům nabídky a poptávky.“ (Herzberger-Fofana 2009, 152). „Neobřezaná“ žena často nejen že má nižší hodnotu na sňatkovém trhu, ale vůbec na něj nevstupuje, protože FGM/C je jedním z předpokladů uzavření sňatku. Protože však ženy často získají sociální postavení ve své komunitě až skrze svůj sňatek a založení rodiny, FGM/C je vnímáno jako nevyhnutelnost (Herzberger-Fofana 2009, 152).

Zdůraznění femininity – klitoris je v některých kulturách považován za mužský aspekt ženského těla; aby se z dívky stala „skutečná“ žena, musí být tato mužská část jejího těla odstraněna. Dochází zde tedy ke kulturnímu procesu „stávání se ženou“. Prozaičtější důvod je uváděn v tomto ohledu pro *infibulaci* – vnější ženské pohlavní orgány jsou považovány za nepřitažlivé a jejich odstranění má kulturně podmíněný estetický význam (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 21). Je třeba si však uvědomit, že sociální definice těl je jen sociální konstrukcí, nevychází z přirozenosti (Bourdieu 2000, 24).

Zkouška odvahy a schopnosti snášet bolest – mnoho přechodových rituálů je spojeno s nutností projevit odvahu a schopností snášet bolest, tyto charakteristiky jsou v mnoha (nejen) afrických kulturách považovány za významné osobnostní kvality (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 16). Žena, která prožije bolest při rituálu FGM/C, je svojí komunitou uznána za připravenou překonat tvrdé životní zkoušky a je tedy považována za dospělou a schopnou založit rodinu (Bekers 2010, 12-13).

Waris Dirie i Khady zmiňují požadavek statečnosti, který byl na ně kladen:

„Matka se nade mnou sklonila a zašeptala: ‚Ty víš, že tě nedokážu udržet. Jsem tu sama. Tak se pokus být hodná, holčičko. Prosím tě, buď statečná, kvůli mně, a odbude se to rychle.‘“ (Dirie & Miller 2000, 54)

„Snaží se nás přesvědčit, že nemáme plakat, když budeme očišťovány. Musíme být statečné.“ (Khady 2010, 16)

Obě autorky však ukazují, že tento požadavek statečnosti byl v přímém rozporu se skutečnými pocity strachu, který zažívaly a projevovaly (Khady 2000, 17; Dirie & Miller 2000, 54).

Prevence proti AIDS – v souvislosti s tím, že je FGM/C považována za ochranu proti ženské promiskuitě (viz bod 1.), je tento rituál považován i za prevenci proti nákaze virem HIV. Zejména v zemích, kde je rozšíření této nákazy vysoké, panuje kolem ní a ochrany před ní mnoho pověr (Lightfoot-Klein 1989, 39). V rámci informačních kampaní je však třeba upozornit ženy na to, že samotné „obřezání“ není ochranou před nákazou a naopak může pomoci nákazu šířit, protože probíhá v nehygienických podmínkách (Lightfoot-Klein 1989, 39).

Prevence psychologických poruch – stejně tak jako ochrana před HIV, je FGM/C v některých oblastech považováno za vhodnou prevenci proti psychologickým poruchám jako například deprese, nymfomanie nebo hysterie (Lightfoot-Klein 1989, 39).¹³ Zde se také jedná o přesvědčení, které lze vyvrátit za pomoci vhodně podané informační kampaně. Je však třeba nepřístupovat k této kampani skrze nadřazený medicínský diskurs tzv. „prvního světa“. Účinek takto poskytnutých informací by mohl být opačný než je žádoucí a mohl by vést k utužení praxe FGM/C, v důsledku snahy místních obyvatel o vymezení se vůči tzv. „prvnímu světu“ skrze své tradiční praktiky.

Zachování tradice – dodržování zvyklostí je jedním z nejčastějších důvodů uváděných na obranu FGM/C. A přesto, že je FGM/C označován jako nástroj patriarchální společnosti používaný k udržování žen v podřízené pozici vůči mužům¹⁴, jsou to většinou ženy, jež

¹³ Zde bych chtěla jen připomenout nabízející se paralelu: V Londýnském sanatoriu pro psychicky nemocné praktikoval Dr. R. Maurice Bucke kontroverzní chirurgické zákroky na pacientkách, jimž byla diagnostikována hysterie. Dr. Bucke souhlasil s populárním viktoriánským názorem, že ženské reprodukční orgány jsou spojeny s jejich emocionálním a psychickým stavem, a proto jsou příčinou psychických poruch. Kombinací tohoto přesvědčení a názoru, že uzdravení těla uzdraví mysl, praktikoval na hysterických pacientkách takzvanou hysterektomii (tj. odstranění dělohy) až do své smrti v roce 1902. Zdroj (<http://www.lib.uwo.ca/archives/virtualexhibits/londonasylum/hysteria.html>, 11.4.2014)

¹⁴ Více viz kap. 3.1.1. Symbolické násilí

prosazují udržení této tradice a jež jsou také většinou jejími vykonavatelkami (Gruenbaum 2000, 45). Ženy totiž chápou realitu skrze androcentrické pojetí biologické a sociální reality a považují je za objektivní a neutrální. Akt poznání této reality přináší ženám i akt praktického uznání (Bourdieu 2000, 33).

Problematickým se stává v tomto kontextu FGM/C ve chvíli, kdy je tato tradice použita jako prostředek vymezení se vůči koloniální moci a postupující westernizaci. Tento přístup byl dále umocněn i kritikou tzv. „prvního světa“ vůči místním praktikám. FGM/C bylo považováno za známku primitivnosti a barbarství lokálních obyvatel. Dodnes se s tímto přístupem lze setkat (Bekers 2010, 14-15). V důsledku docházelo k upevnění domácích tradic, zejména těch soukromých, které unikaly kontrole koloniálních vládců. V postkoloniální době pak bylo možné zaznamenat nárůst počtu případů FGM/C v rámci snahy o návrat k původním tradicím. Velké množství afrických žen bylo díky kampaním proti FGM/C postaveno před rozhodnutí, jestli se přiklonit na stranu ochrany práv žen nebo na stranu svých kulturních tradic (Levin & Asaah 2009, 161).^{15 16}

Waris Dirie se k tomuto rozhodnutí vyjadřuje takto:

„Protože kritizují praktiky mrzačení pohlavních orgánů žen, domnívají se někteří lidé, že si nevážím tradiční kultury své země. Mýlí se. Každý den děkuju Bohu, že pocházím z Afriky. Každý den... Až na obřízku, bych s nikým nevyměnila život, v němž jsem vyrostla.“ (Dirie & Miller 2000, 248)

Odpůrci/odpůrkyně FGM/C uvádějí jako důvod proti rituálu zejména závažné zdravotní komplikace, ohrožení psychického a fyzického zdraví žen a dívek, případně i jejich života¹⁷ a také fakt, že se jedná o porušování lidských práv. Díky legislativním změnám počínajícím v 70. letech 20. století také ve většině států dochází při provádění FGM/C k porušení místního i mezinárodního práva. Důvodů proti FGM/C tedy není takové množství jako důvodů uváděných na její podporu. Jedná se však o závažné a daty podložené argumenty (Bekers 2010, 16), zatímco argumenty zastánců/zastánkyň FGM/C jsou nepodložené a z genderového a postkoloniálního hlediska nejsou vůbec relevantní.

¹⁵ Jako příklad může sloužit politicko-náboženské seskupení Mungiki v Keni v 70. letech 20. století, které vybízelo ženy k FGM/C jakožto vlasteneckému aktu a vyhrožovalo násilným prováděním rituálu na ženách, které ho odmítly podstoupit dobrovolně (Levin & Asaah 2009, 161).

¹⁶ Napětím mezi tradicemi a ženskými právy se blíže zabývám v kapitole 3.2.

¹⁷ Viz kapitola 2.2.2. Typy FGM/C a zdravotní následky

Množství článků a knih popisujících zkušenosti žen s FGM/C získaly v posledních několika desetiletích velkou publicitu, ale v jejím důsledku došlo k vyhranění názorů na FGM/C na obou stranách. V zemích tzv. „prvního světa“ byly případy FGM/C skandalizovány a veřejně odsuzovány jako barbarství, zatímco zastánci této praxe se často více zatvrdili ve své podpoře rituálu. Tento vývoj vysvětluje Stephen Bishop tak, že tvrdá kritika vytváří ostrou defenzivu a ve výsledku pouze zpomalí proces odstranění FGM/C. Podle Bishopa je vhodnější cestou vytvářet takové podmínky, které podporují příležitost a přání ke změně (Bishop 2009, 38).

V poslední době se stále více objevují beletristické knihy, které se snaží nabídnout čtenáři různé úhly pohledu na FGM/C místo razantního zavržení. Vyprávějí příběhy, které popisují rituál v kontextu konfliktů mezi generacemi¹⁸, v rámci otázky etnické identity¹⁹, v rámci politických změn²⁰ nebo z více odlišných náboženských pozic²¹.

Výzkumy jevů jakým je FGM/C se zaměřují spíše na pochopení motivů a sociálních podmínek, jež způsobují přetrvávání tohoto rituálu (Levin & Asaah 2009, 161). Přesto však převládá přesvědčení o nutnosti odstranění FGM/C (např. Bishop 2009, 38-51; Barša 1999²²; Herzberger-Fofana 2009; Koso-Thomas 1992; Morales 1998; Okin 1998 a další). I já se v této práci přikláním k tomuto názoru, ale zároveň se snažím pochopit i důvody pro přetrvávání této tradice.

2.2.2. *Legislativa zabývající se problematikou FGM/C*

V této části se zaměřím na přehled důležité legislativy, která se týká FGM/C na mezinárodní úrovni a dále konkrétněji v zemích Afrického rohu.

První snahy o vymýcení FGM/C sahají do 30. let 20. století, kdy se evropští misionáři snažili přesvědčit lokální obyvatele oblasti subsaharské Afriky, aby od těchto

¹⁸ Např. Beyala, Calixthe. *Tu t'appelleras Tanga*. Paris: Stock, 1988.

¹⁹ Např. Thiam, Awa: *La parole aux négresses*. Paris: Denoel Gonthier, 1978.

²⁰ Např. Kourouma, Ahmadou. *Les soleils des indépendances*. Paris: Editions Du Seuil, 1995.

²¹ Např. Ngugi wa Thiong'o. *The River Between*. Johannesburg: Heinemann Publishers, 2008.

²² Pavel Barša se široce zabývá tématem multikulturalismu, uvádí názor, že „...právní systém by měl respektovat zvláštnosti menšin, aniž by se ovšem porušil základní princip rovnosti před zákonem. (...) některé z výjimek mohou být z hlediska rovnosti před zákonem sporné. Ne všechny jsou lehce obhajitelné, jasné meze výjimek nastavují lidská práva a humanitární konsensus: je zakázána **ženská obřízka**, polygamie, rodinné spalování zemřelých hinduisty (Barša 2009, 230)

„nekřesťanských“ praktik upustili. Tento přístup nebyl vždy dobře přijat místními obyvateli a někteří misionáři za své snahy zaplatili i životem (Levin & Asaah 2009, 15).

Legislativa omezující či zakazující FGM/C byla přijata některými africkými státy ještě v koloniálním období popřípadě krátce po jeho skončení. Většina států se však těmito zákonnými opatřeními začala zabývat až po legislativní reformě provedené často po vzoru zemí tzv. „prvního světa“. Zásadním problémem při zavádění zákonů zakazujících FGM/C však byla tradičně-kulturní povaha rituálu. Proti FGM/C vystupovala jen nevelká skupina odborníků a aktivistů (Levin & Asaah 2009, 15). K prosazení zákona zakazujícího FGM/C pomohl mezinárodní konsensus ohledně tohoto rituálu, k němuž došlo v 70. letech 20. století, který změnil jeho status z „tradiční praktiky“ na „praktiku porušující lidská práva“ (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 9; Barša 2000, 230; EIGE 2013). Tento posun v přístupu k FGM/C souvisí s posunem náhledu na lidská práva, k němuž došlo díky emancipačním hnutím 60. a 70. let – včetně feministického hnutí. Tato hnutí upozornila mimo jiné na to, že se lidská práva netýkají jen bílých heterosexuálních mužů (Barša 2000, 9-10). Náhled na FGM/C jakožto na porušení lidských práv otevřel prostor k argumentaci proti této praxi jako takové, zatímco do té doby mělo FGM/C status tradiční praktiky a proti té nebylo možno vystoupit (Barša 2000, 230).

Zákonná opatření proti FGM/C byla zavedena i v mnoha evropských zemích a v USA z důvodu přílivu imigrantů a imigrantek z oblastí, kde je rituál provozován. Jak se ukázalo, FGM/C bylo provozováno tajně v těchto imigrantských komunitách nebo byly dívky z imigrantských rodin pro tento účel posílány na letní prázdniny do země původu, kde došlo k provedení rituálu (Levin & Asaah 2009, 5).

Zavedení legislativy zakazující FGM/C však má v některých případech opačný účinek, než bylo v úmyslu. Namísto snížení počtu „obřezaných“ dívek, se zvyšuje počet tajně prováděných rituálů. S kriminalizací FGM/C však také vzrůstá riziko, že v případě komplikací nepředá rodina ohroženou dívku k ošetření do zdravotnického zařízení, protože se bude obávat sankcí (Lightfoot-Klein 1989, 45). Problémem je i nesouhlas velké části obyvatelstva zemí, kde je sice FGM/C nezákonné, ale nadále se provádí (např. Nigérie, Somálsko). Úřady také většinou nedisponují účinnými mechanismy k potrestání pachatelů nebo se o provedení rituálu nemají jak dozvědět (Rahman & Toubia 2000, 54). Dívky se málokdy uchýlí k podání trestního oznámení na svou rodinu či na obřezávače nebo obřezávačku, kteří jsou v jejich komunitě hluboce respektováni. Zároveň přetrvává

přesvědčení, že FGM/C je soukromou a rodinnou záležitostí²³, do níž by státní orgány neměly zasahovat (Lightfoot-Klein 1989, 45).

Právě kvůli tomuto pevnému ukotvení FGM/C v daných kulturách je však třeba, aby se proti rituálu postavily přímo osoby, jichž se bezprostředně týká – tedy ženy a muži z kultur praktikujících FGM/C. Tito lidé jsou zásadní v jakémkoliv boji pro či proti tomuto rituálu (Levin & Asaah 2009, 5).

Za přijetím většiny zákonů proti praktikování FGM/C stojí spíše snaha afrických států vyhovět požadavkům „západních“ zemí a mezinárodních lidsko-právních organizací, než požadavky místních obyvatel a snaha o ochranu jejich práv. Z toho také pramení praxe, v níž tyto zákony často nejsou zcela důsledně uplatňovány a dodržovány (Heger Boyle 2000, 45). (přehled zákonů viz příloha č. 1)

Výchozím bodem společného snažení evropských zemí v boji proti FGM/C byla rezoluce Evropského parlamentu v roce 2001, jež razantně odmítla praktikování FGM/C. V rámci této rezoluce také vznikl požadavek na vytvoření a přijetí legislativy zakazující FGM/C na úrovni EU. Od té doby došlo k přijetí zákonů v některých zemích EU, ovšem jejich rozsah a uplatnění v praxi je dosud nedostatečný. V roce 2012 byla vytvořena nová rezoluce Evropského parlamentu, která důrazně požaduje vytvoření legislativy proti FGM/C, a to v takovém rozsahu, aby bylo zamezeno dalším případům nejen na území EU, ale i na osobách žijících na území EU, ke kterým dojde mimo Unii. Návrhy těchto legislativ by se měly zabývat i udílením azylu osobám ohroženým FGM/C v jejich původní zemi (EIGE, 2013)²⁴.

V zemích EU je však možné uplatnit proti FGM/C i již dlouho existující zákony zakazující ublížení na zdraví. Přesto je vhodné přijmout i legislativu specificky zaměřenou na problematiku FGM/C. Některé ze členských států se již vydaly touto cestou – jedná se o Belgii, Dánsko, Francii, Chorvatsko, Irsko, Itálii, Kypr, Rakousko, Španělsko, Švédsko a Velkou Británii, z nichž jako první uvedla v platnost zákony zakazující FGM/C Velká

²³ V této souvislosti je třeba upozornit na to, že soukromá sféra je často spojována s femininitou (Havelková 1995, 26)

²⁴ Údaje týkající se zákonů v EU, USA, Kanadě, Austrálii a Oceánii vycházejí z publikace Female genital mutilation in the European Union and Croatia, zveřejněnou v roce 2013 organizací European Institute for Gender Equality (EIGE). Jedná se o nejaktuálnější dostupné informace o platných zákonech týkajících se FGM/C na území EU (EIGE, 2013).

Británie v roce 1985. Nejvíce soudních kauz týkajících se FGM/C se řešilo ve Francii, zatímco v ostatních zemích se jedná spíše o ojedinělé případy (EIGE, 2013).

V USA je od března 1997 platný federální zákon proti praktikování FGM/C pod trestem odnětí svobody až na 5 let.²⁵ V Austrálii existuje zákon proti FGM/C od roku 1996 pod trestem odnětí svobody až na 7 let.²⁶ V Kanadě platí od roku 1997 postih při praktikování FGM/C až 14 let odnětí svobody a jedná se o součást zákona o těžkém ublížení na zdraví.²⁷

2.2.3. Mezinárodní aktivita v boji proti FGM/C

Počátky mezinárodních kampaní proti FGM/C sahají do 70. let 20. století, kdy byl tento rituál, jak už bylo zmíněno výše, klasifikován jako škodlivá tradiční praktika, založená na lokálních kulturních zvycích (EIGE 2013). V souvislosti s tímto faktem bylo důležitým krokem vytvoření *Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen (CEDAW)*²⁸ v roce 1981. Tato konvence se přímo vyjadřuje k tradičním praktikám založeným na stereotypních pohlavních rolích. Úmluva byla ratifikována více než 160 státy, mezi nimiž byly i země, v nichž se FGM/C praktikuje, což byl přelomový krok, protože tyto země tak poprvé veřejně projevíly všeobecný nesouhlas s diskriminací žen a ochotu situaci řešit (Heger Boyle 2000, 211).

V počátcích hnutí bojujících proti FGM/C vycházely humanitární organizace při těchto kampaních z několika mezinárodních dohod, jež se však nezabývaly přímo otázkou FGM/C – jednalo se např. o *Deklaraci práv dítěte* (1959), později pak o výše zmíněnou *Úmluvu o odstranění všech forem diskriminace žen* (1981) a dále například o *Úmluvu proti mučení a jinému krutému, nelidskému či ponižujícímu zacházení nebo trestání* (1984) (Heger Boyle 2000, 67).

V 80. letech veřejně vystoupily některé africké feministky a postavily se proti způsobu, jakým byl rituál FGM/C prezentován v „západních“ médiích a na konferencích OSN. Žádaly o změnu přístupu k této citlivé problematice a především požadovaly, aby

²⁵ Zdroj <http://www.law.cornell.edu/uscode/text/18/116> (17.8.2013)

²⁶ Zdroj http://www.austlii.edu.au/au/legis/nsw/consol_act/ca190082/s45.html (17.8.2013)

²⁷ Zdroj <http://www.ohrc.on.ca/en/policy-female-genital-mutilation-fgm/4-fgm-canada> (17.8.2013)

²⁸ CEDAW – United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women; text je dostupný na <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw.htm> (13.4.2014)

slovo dostaly samy africké ženy. V Dakaru se v roce 1984 konala v souladu s tímto požadavkem mezinárodní konference, která se soustředila na vytvoření postupů k odstranění praxe FGM/C. Výsledkem této konference bylo založení nové organizace *Inter-African Committee on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*, jež vznikla sloučením několika původně nezávislých malých skupin a dala tak vzniknout ambiciózní nevládní organizaci, která bojuje za eliminaci FGM/C (Heger Boyle 2000, 67).

Opravdu vyslyšeny však byly africké ženy až na konferenci v roce 1985, která se konala v Káhiře pod záštitou UNICEF a v jejímž průběhu patřilo slovo hlavně africkým a asijským odborníkům/odbornicím a ženám, které měly s FGM/C přímou zkušenost (Heger Boyle 2000, 67).

Následně na to začalo OSN (zejména odbor UNIFEM²⁹) finančně podporovat množství místních neziskových organizací v Africe a Asii, a tím započalo období boje proti FGM/C „zdola“, kdy se do kampaní zapojovali aktivisté a aktivistky, zdravotní personál i veřejnost z komunit, jichž se problematika FGM/C přímo týká.

Od 90. let se mezinárodní organizace zabývající se lidskými právy v čele s OSN snažily informovat vlády i veřejnost o této problematice a podpořit zákonná opatření jak na úrovni jednotlivých států, tak na úrovni mezinárodní. V rámci tohoto snažení vydali v roce 1997 WHO, UNICEF a Populační fond OSN společně informativní publikaci zabývající se problematikou FGM/C. Tato příručka, určená zejména zdravotnickému personálu, se zabývá zejména riziky a dopady operace. Jejím účelem je informovat zdravotníky a zdravotnice, kteří v některých zemích (např. v Egyptě) vykonávají FGM/C většinou s úmyslem poskytnout ženám a dívkám podstupujícím tento zásah sterilní prostředí, anestezii a zdravotní péči (Heger Boyle 2000, 67). Původní publikace z roku 1997 pod názvem *Female Genital Mutilation* je nyní přístupná na internetu v rozšířené podobě z roku 2008 jako *Eliminating female genital mutilation: an interagency statement UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO*³⁰.

Podstatnou roli v boji proti FGM/C hrála *Mezinárodní konference o populaci a rozvoji*, která se konala v roce 1994 v Káhiře. Byl zde přijat akční program zaměřený

²⁹ United Nations Development Fund for Women

³⁰ Zdroj http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789241596442_eng.pdf (17.8.2013)

kromě jiného i na snahu o odstranění diskriminace žen a dívek. V době konání této konference zveřejnila zpravodajská stanice CNN reportáž o FGM/C v Egyptě, což vyvolalo velký ohlas právě i ve spojitosti s právě probíhající konferencí. Souběh těchto dvou událostí pak zahájil širokou diskuzi o FGM/C a vznik dalších organizací zabývajících se touto problematikou. V následujícím roce (1995) proběhla v Pekingu *Čtvrtá světová konference o ženách*, během níž vyjádřili její účastníci a účastnice širokou podporu organizacím bojujícím proti FGM/C³¹ (Heger Boyle 2000, 214).

Od 90. let došlo v boji proti FGM/C k významnému posunu. Byla sjednocena stanoviska a terminologie, vytvořila se kategorizace a popis zdravotních rizik. Skrze velké množství nových studií a terénních výzkumů byla zmapována situace FGM/C ve světě podle jednotlivých oblastí. Tyto poznatky jsou pak přehledně shrnuty ve výše zmíněné publikaci WHO z roku 2008 (WHO, 2008).

Nejaktuálnějším úspěchem v boji proti FGM/C je výsledek internetové petice³² z roku 2012, kterou v rámci kampaně *Toward a Worldwide Ban of Female Genital Mutilation by the UN* vytvořilo několik mezinárodních organizací ve spolupráci se státy Africké unie. Cílem petice bylo dosáhnout celosvětového zákazu FGM/C ve všech jeho formách. Petice získala přes padesát tisíc podpisů, mezi nimiž byly i podpisy zástupců mezinárodních organizací, politiků a jiných veřejně známých osobností. Valné shromáždění OSN následně přijalo rezoluci celosvětově zakazující praktikování FGM/C a vyzvalo všechny členské státy, aby přijali potřebné zákony.³³³⁴

FGM/C se také vyskytuje v zemích, kam tento rituál přivezli imigrantské skupiny z afrických či arabských zemí, jedná se však o výrazně menší množství případů než v „domovských“ zemích. WHO také upozorňuje na několik faktorů, které ovlivňují výskyt

³¹ Stručný přehled těchto organizací je uveden v Příloze 3.

³² Zdroj <http://www.nonpaceezenzagustizia.org/en/mutilazioni-genitali-femminili/> (17.8.2013)

³³ Zdroj <http://www.npwj.org/node/5820> (17.8.2013)

³⁴ V příloze č. 2 je uveden přehled nejdůležitějších organizací zaměřených na boj proti FGM/C. V příloze č.3 je zobrazen aktuální dostupný přehled výskytu FGM/C tak, jak jej uvádí Světová zdravotnická organizace pro rok 2008.

Údaje však nelze považovat za naprosto spolehlivé – pro některé africké a arabské země jsou data nedostupná nebo v nich byly provedeny jen dílčí studie, na jejichž základě nebylo možné získat spolehlivější plošné údaje. Zároveň byla v některých zemích v době provádění studií bezpečnostně a politicky nestabilní situace, která znemožnila nebo omezila provedení studií (např. Libérie, Nigerie). V mnoha zemích provádí FGM/C pouze některá etnika (například v Ugandě, Nigerii, Somálsku a Keni).

FGM/C a které je třeba vzít v úvahu při studování statistik – jedná se o věk, náboženství, etnicitu, vzdělání, místo pobytu a majetkové poměry.³⁵

2.2.4. *Vznik a původ FGM/C*

Starověký Egypt a Izrael

Historický i geografický původ FGM/C se zatím nepodařil vypátrat, existují pouze domněnky – někteří vědci a vědkyně zabývající se touto problematikou se například domnívají, že se tato praxe rozvinula nezávisle u několika různých kultur pocházejících z oblasti subsaharské Afriky (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 13).

Zatímco mužskou obřízku zmiňuje již Bible a uvádí i pravidla s tímto rituálem spojená, žádná zmínka o tzv. *ženské obřízce*³⁶ se zde nevyskytuje.³⁷ Herodotos – tak jak ho cituje Abu Sahlieh (2001) - se zmiňuje o tom, že se setkal s tímto rituálem při svých cestách v Egyptě (Abu Sahlieh 2001, 17-21). Praxe se však týkala pravděpodobně jen žen z vyšších sociálních vrstev a navíc pravděpodobně nebyla v Egyptě prováděna kontinuálně. *Ženská obřízka* se však objevuje i u jiných starověkých národů, které byly v kontaktu s Egyptany (Etiopané, Chetitě, Fénicičané), což by mohlo znamenat, že se nejedná o původní egyptskou tradici, ale že byla převzata odjinud (Gruenbaum 2000, 43).

Existují názory, že mužská i *ženská obřízka* jsou spojeny s představou starověkých egyptských bohů jakožto oboupohlavních bytostí, jejímž odrazem je i lidské tělo. Aby člověk získal jasnou pohlavní identitu, musel být prvek opačného pohlaví z jeho/jejího těla odstraněn. Proto byla mužům odstraněna předkožka jakožto ženský element a ženám klitoris jakožto element mužský (Gruenbaum 2000, 43). Je však otázkou, jak bylo rozhodnuto, co je u mužů ženským elementem a u žen mužským – u klitorisu jde jistě o analogii s penisem – vyvíjejí se ze stejné tkáně, není však jisté, zda byly tyto informace ve

³⁵ Zdroj <http://eige.europa.eu/content/document/female-genital-mutilation-inthe-european-union-and-croatia-report> (17.8.2013)

³⁶ Abu Sahlieh zde vychází z historických pramenů, které termín FGM/C neznají, z toho důvodu v této kapitole používám výraz *ženská obřízka*.

³⁷ Přestože jak jsem uvedla v kapitole 2.1. nesouhlasím s vytvářením paralel mezi mužskou obřízkou a FGM/C, je zajímavé sledovat rozdílnou historii obou rituálů – zde se podle mého názoru dále potvrzuje nesrovnatelnost mezi nimi, protože jejich praktikování má i jiné kořeny a důvody.

starověkém Egyptě známy. Pravděpodobně šlo tedy spíše o legitimizující arbitrární rozhodnutí.

Obřezání mužů představuje v judaismu stvrzení úmluvy mezi Bohem a židovským národem, zároveň se ve starověku jednalo o distinktivní označení příslušnosti muže k judaismu. Muži, kteří obřízku nepodstoupili, jsou označováni za nečisté a slovo „neobřezaný“ vyvolávalo v té době negativní konotace. V současné době se však v některých neortodoxních komunitách mimo oblast Izraele upouští od samotné operace a praktikuje se symbolický akt zvaný „nekrvavá obřízka“ (Gruenbaum 2000, 43).

Židovské náboženské texty sice neobsahují příkaz k *ženské obřízce* a tato praxe je striktně odmítána ortodoxními Židy, nicméně mezi etiopskými Židy je tato praxe naopak častá (Abu Sahlieh 2001, 80).

Křesťanství

Starý ani Nový zákon nenařizuje *ženskou obřízku*, v historii křesťanství tedy tato nehrála téměř žádnou roli. Křesťané se zabývali problematikou mužské obřízky u židovských konvertitů, kteří se nadále drželi svých tradic včt. obřezávání chlapců, což bylo odsouzeno Lateránským koncilem (1215) pro nesoulad s křesťanstvím (Abu Sahlieh 2001, 80).

Dnes praktikují obřízku mužů v rámci křesťanství protestantské skupiny v USA a koptští křesťané v Egyptě, u nichž se provádí i *ženská obřízka* (Abu Sahlieh 2001, 75). Obě praktiky však vychází spíše z místních tradic než z křesťanského vyznání. Naopak lze doložit odpor proti praktikování zejména *ženské obřízky* v Egyptě, a to již ve středověku, kdy egyptský biskup Athanasius ve 13. století ostře vystoupil proti této tradici. V odmítání pokračují církevní autority dodnes – podle kodexu koptské církve z roku 1994 považuje křesťanské právo *ženskou obřízku* za porušení lidských práv, omezení přirozenosti a znesvěcení ženských těl (Abu Sahlieh 2001, 84).

Je třeba poznamenat, že FGM/C se netýká jen oblastí Afriky a Asie. Historicky byl tento rituál prováděn i na křesťanském „Západě“, kdy v období 19. století byla klitoridektomie lékaři považována za metodu k léčbě melancholie, hysterie, lesbismu, popřípadě jiných „ženských psychických poruch“. Tato praxe vymizela až během první

poloviny 20. století, kdy moderní medicína přinesla argumenty proti těmto zásahům do ženského těla (Lightfoot-Klein 1989, 179). Tato informace je marginalizována diskursem, jenž problematiku FGM/C vztahuje výsostně jen k tzv. „třetímu světu“ a tím zneviditelňuje zkušenost FGM/C v tzv. „prvním světě“.

Islám

Islám jako takový *ženskou obřízku* nevyžaduje, Korán se o tomto rituálu nezmiňuje, lze jej však najít v některých hadítech. Jejich výklad se mezi jednotlivými islámskými školami liší. Praktikování FGM/C je tedy odvislé spíše od společenských tradic a nemá přímou spojitost s islámem. Výskyt tohoto rituálu závisí spíše na oblasti než vyznání. Jak již bylo uvedeno, lze ho najít u křesťanů, etiopských Židů, ale také například u animistů. Přestože není znám přesný původ tohoto zvyku, FGM/C je jasně předislámskou tradicí přejatou po islamizaci obyvatelstva daných území. Nicméně provázanost náboženství a životního stylu je v některých muslimských oblastech natolik pevná, že věřící často nedokáží přesně odlišit náboženskou praxi od tradice (Lightfoot-Klein 1989, 41-42). Podle terénních výzkumů Ellen Gruenbaum z 90. let existuje souvislost s příslušností žen ke společenským vrstvám, které mají autoritu v rámci islámu, a zvýšeným rizikem FGM/C u těchto žen (Gruenbaum 2000, 120).

Heger Boyle (2000) uvádí teorii, jakým způsobem mohlo dojít k integraci FGM/C do světa islámu – k rozšíření této praxe mohlo dojít skrze obchod s otrokyněmi. V Egyptě ještě před jeho islamizací bylo běžnou praxí vládnoucích vrstev pořizovat si konkubíny, pokud se jednalo o „obřezané“ otrokyně, jejich cena rostla – existovalo totiž přesvědčení, že se tak snižuje riziko, že je žena při koupi těhotná. Tento zvyk přetrval do období ovládnutí Egypta islámem a dále se rozšířil poté, co bylo třeba hledat nové zdroje otrokyň dále na jihu. Tak mohlo dojít k rozšíření rituálu do dnešního Súdánu a Čadu (Heger Boyle 2000, 28).

Ženská obřízka byla ve středověku jedním ze sporných bodů v diskuzích o dokonalosti lidského těla ve své přirozenosti, jak ho stvořil Bůh. Zatímco na jedné straně stály argumenty, že jde o obdobný hygienický úkon jako stříhání nehtů a vlasů, na druhé straně byla *obřízka* považována za mrzačení těla. V dnešní době tento argument stále

používají islámští oponenti proti FGM/C s tím, že islám zakazuje mučení a mrzačení těla, jež je Božím výtvořem (Abu Sahlieh 2001, 103).

3. TEORETICKÁ VÝCHODISKA

V analýze textů vycházím ze dvou teoretických východisek – genderového a postkoloniálního. Tyto postoje jsou propojené a navzájem se v analýze prolínají a doplňují. V následujících dvou oddílech se budu zabývat teoretickými rámci, z nichž ve svém výzkumu vycházím.

3.1. Genderová hlediska

3.1.1. *Symbolické násilí a androcentrický řád*

Při analýze textů Zmrzačená a Květ pouště vycházím zejména z myšlenky symbolického násilí a sociálního vztahu nadvlády tak, jak je definoval Pierre Bourdieu (Bourdieu 2000). Jak bude patrné zejména z analytické části práce, rituál FGM/C je projevem mužské nadvlády nad ženami, přesto že se muži sami rituálu většinou neúčastní a nositelkami a vykonavatelkami tradice jsou ženy, které považují FGM/C za nutnost a nevyhnutelnost, za „přirozený“ úděl žen (Khady 2010, 189). Bourdieu takové uspořádání označuje za symbolické násilí a vysvětluje ho takto:

„K symbolickému násilí dochází tehdy, jestliže ovládaný nemůže jinak, než vládnoucího (a tedy nadvládu) uznávat, protože k reflektování jak jeho, tak sebe sama, přesněji řečeno k reflektování vztahu mezi sebou a jím, disponuje pouze nástroji poznání, které s ním má společné a které nejsou ničím jiným než osvojenou formou vztahu nadvlády, a ukazují proto tento vztah jako přirozený; nebo, řečeno jinak, jestliže schémata, skrze něž nahlíží a hodnotí jak sebe, tak ty, kdo vládnou (...) vyplývají z osvojeného, a tím naturalizovaného klasifikování, jehož plodem je i jeho vlastní sociální bytí.“ (Bourdieu 2000, 34-35)

Jedna z autorek analyzovaných textů – Khady – se k tomuto tématu vyjadřuje následovně:

„Vymývají nám mozek, vštěpují nám jedinou záповěď: tvé tělo ti nepatří, tvá duše ti nepatří, tvá rozkoš ti nepatří. Nic ti nepatří. Místečko na těle, díky němuž bychom mohly pocítit touhu a potom i rozkoš, nám odebrali, abychom nikdy nezažily sexuální touhu.“ (Khady 2010, 77)

„Hodně nás, Afričanek, věřilo, že je to tak správné, že to tak má být. Že se máme změnit v ženu určenou jenom pro radost jednoho muže, kterému stačí pouze sebrat květ, který byl pro něj utržený, a dívat se, jak předčasně uvadne.“ (Khady 2010, 25)

Podle Pierra Bourdieu se vztah sociální nadvlády mužů díky převrácení vztahu mezi příčinami a následky jeví jako přirozený. Dělení podle pohlaví se zdá být v souladu s „řádem věcí“ – existuje shoda mezi chodem světa a tím, co se od něj očekává. Bourdieu tento proces nazývá „suhlasná zkušenost světa“ (Bourdieu 2000, 35). Z toho tedy vyplývá, že androcentrický řád nepotřebuje žádné další ospravedlnění, protože je vnímán jako neutrální a tím potvrzuje mužskou nadvládu, na níž je založen. Zahrnuje například dělbu práce, nástrojů, prostoru a času podle pohlaví, ale také genderově rozdělené rituály jako je například FGM/C. Tento rituál vnímám právě v kontextu společností, které lze definovat jako androcentrické.³⁸ Androcentrický řád je aplikován na všechny věci a v první řadě i na tělo v jeho biologické realitě (Bourdieu 2000, 11) – jako v případě kultur, v nichž je ženské tělo nositelem rodinné cti. Mezi takové kultury patří i ty, jež provozují FGM/C a zachování rodinné cti je uváděno jako jeden z hlavních důvodů praktikování tohoto rituálu. Ten má zabezpečit „neposkvrněnost“ ženského těla až do svatební noci (Koso-Thomas 1992, 8).

Aplikováním androcentrického řádu na lidská těla se vytváří rozdíl mezi biologickými pohlavími podle principů pojetí světa, kde panuje nadvláda mužů nad ženami. Biologický rozdíl se tak může v důsledku jevit jako přirozený důvod sociálního rozlišování (Bourdieu 2000, 11). Je třeba si také uvědomit, že sociální definice těl je jen sociální konstrukcí, nevyhází z přirozenosti³⁹ (Bourdieu 2000, 24; Hendl 2012, 89). Všechna zdůvodnění tohoto „přirozeného řádu“ fungují na mechanismu převrácení vztahu mezi příčinami a následky – viditelné rozdíly mezi mužským a ženským tělem, na které nahlížíme a konstruuje je podle schématu androcentrického vidění světa, jsou zárukou významů a hodnot souhlasících s tímto viděním. Tento pohled na svět se neopírá o existenci či neexistenci falu, ale sám falus vytváří⁴⁰ Pozice nadvlády je tedy legitimizována tím, že z ní androcentrické pojetí světa učinilo součástí logické přirozenosti, která je však

³⁸ Androcentrismus je uspořádání společnosti, kde muži jsou standardem vůči kterému jsou ženy poměřovány (Renzetti & Curran, 2003)

³⁹ Tato práce vychází z konstruktivistického paradigmatu – blíže je výzkumný rámec popsán v kapitole věnované metodologii.

⁴⁰ Zde je třeba rozlišit pojmy penis a falus – z psychoanalytického hlediska je falus hlavním symbolem nadvlády, představuje „Řád otce“, zatímco penis je orgán (Morris, 2000).

sama naturalizovanou sociální konstrukcí (Bourdieu 2000, 24). Žena je pojmána jako negativní entita, definovaná tím, co nemá – tedy absencí falu (Bourdieu 2000, 26). Odstranění klitorisu, který je chápán jako alternativa falu, může tedy být potvrzením ženské negativní entity.

Pojem pohlaví původně sloužil k označení určitých tělesných rozdílů (nejen u člověka), lidská těla mají ženské nebo mužské tvary (popř. jednoznačné přiřazení není možné) (Bourdieu 2000, 26). Avšak přesto že člověk vykazuje jisté tělesné znaky (předpoklady pro těhotenství apod.), nedeterminuje ho to pro jediný možný způsob života. To podléhá jeho rozhodnutí a podřizuje se normám. Na ženy je v tomto ohledu často vykonáván nátlak (Nagl-Docekal 2007, 12). Přestože Nagl-Docekal hovoří o nátlaku na ženy v euro-americké kultuře (např. mediální zobrazení ženského těla nebo medializace ideálu ženské krásy), obdobný nátlak lze identifikovat i v jiných společnostech. Etnické skupiny provozující rituál FGM/C skrze tyto praktiky také vyvíjejí jistý typ nátlaku na ženy, podtrhují tak „ženské“ tělesné znaky – konstruuji kulturní obraz ženy.

Podle Nagl-Docekal tělesnost není jen určitou daností, pro různé výklady reality je také médiem utváření, protože se sociální řády vpisují přímo do těla. Protože se jedná o „pohlavní tělo“, již nejranější socializace přidává pohlavní normy naší kultury a sociální vrstvy přímo do něj (Nagl-Docekal 2007, 8). Pohlaví je povinným příkazem pro tělo, které se má stát kulturním znakem a poslušně se materializovat v historicky vymezené možnosti. Gender je sociální konstrukt a my jsme nuceni věřit v nevyhnutelnost a přirozenost tohoto konstruktů (Butler 1990, 192).

Podobně hovoří o „vpisování sociálního řádu do těl“ i Bourdieu (Bourdieu 2000, 29). Podle něj se do těl vpisuje androcentrický řád. Projevuje se to například v rozdělení práce, kdy jsou ženám zakázány práce vyššího druhu, musí se držet nízko, připadají na ně obtížné, ponižující práce. Biologických odlišností mezi mužským a ženským tělem se využívá, jako by to byly základní předpoklady, takže se zdá, že důvodem sociálního rozdělení jsou tyto odlišnosti. Existence dvou rodů pohlaví je jen vztahová, jeden se definuje vyhraněním vůči druhému (Bourdieu 2000, 25).

Činy a gesta, tyto artikulované touhy, vytvářejí iluzi vnitřního a organizovaného genderového jádra, iluzi, která je diskursivně udržovaná za účelem regulace sexuality v kontextu povinného rámce reprodukční sexuality. Pokud je vnitřní pravda genderu jen

výmyslem a pravý rod je fantazií, institucionalizovanou a vepsanou do povrchu těl, potom gender nemůže být ani pravdivý, ani falešný, ale byl vytvořen jako pravdivý důsledek diskursu prvotní a stabilní identity (Butler 1990, 187). V kulturách provozujících rituál FGM/C dochází k doslovnému vpisování genderu do těl – skrze praktikování tohoto rituálu je ženské tělo jasně kulturně odlišeno od mužského a tím i žena od muže, jedná se o kulturní proces „stávání se ženou“.

Rituál FGM/C je prováděn dívkám právě z důvodu jejich genderové identity a lze na něj nazírat také jako na projev nadvlády mužů nad ženami. Ženy však nemohou být vnímány pouze jako pasivní oběti. Mají své strategie, kterými se brání symbolickému násilí mužů – v analyzovaných příbězích je u obou autorek jasně patrný odpor, kterým bojují proti symbolickému násilí mužů a proti mužské hegemonii. Khady například začne tajně brát antikoncepci, aby se vymanila z neustálého koloběhu těhotenství a porodů (Khady 2010, 120). U Waris Dirie se její odpor projeví útekem před nuceným manželstvím, při útěku jí navíc pomáhá její matka, která tak také vyjadřuje aktivní rezistenci vůči symbolickému násilí a mužské hegemonii Dirie & Miller 2000, 39).

Symbolické násilí však nelze překonat jen silou vůle postavené na uvědomění, ženy přispívají k jeho existenci, spoluvytvářejí je, je vtisknuto do jejich těl (Bourdieu 2000, 38). Symbolické násilí může ukončit jen radikální změna sociálních podmínek (Bourdieu 2000, 40). V případě FGM/C bylo dosaženo určitých pokroků v boji proti těmto praktikám skrze informační a skrze podporu vzdělávání. Ze statistik WHO (WHO, 2000) i z osobních poznatků (Klicperová & Šilhovi, 2010) vyplývá, že ženy, které dosáhly vyššího vzdělání, často odmítají své dcery nechat obřezat. Tyto ženy jsou také přístupnější informacím o zdravotních a psychických rizicích, které FGM/C přináší.

3.1.2. *Teorie uznání*

Bourdieu také hovoří o tzv. institučních rituálech. Jedná se o rituály odlišující ty, kteří již dostali distinktivní značku, ty kteří ji ještě nedostali a ty, kterým je navždy odepřena. Distinktivní značka je pak většinou viditelná známka, kterou zanechal rituál – rituální jizvy, zdobení apod. (Bourdieu 2000, 26). Ženy většinou spadají do kategorie osob, kterým je distinktivní značka navždy odepřena, protože jsou považovány za ty „druhé“, od nichž se muži obvykle svojí získanou distinktivní značkou odlišují. FGM/C je jedním

z rituálů, které však ženám tuto značku poskytují. To lze také chápat jako důvod, proč ženy tento rituál podstupují. FGM/C jim poskytuje mimo jiné i společenský status a uznání. To je také důvodem, proč je těžké tyto praktiky vykořenit (Dirie & Miller 2000, 238). Dokud se bude FGM/C vázat k získání uznání ve společnosti, nebude možné tento rituál zcela vymýtit.

Společenské uznání a práva s ním spojená jsou totiž důležitou součástí života lidí. Jak argumentuje Taylor (Taylor 2001, 42), existuje souvislost mezi uznáním a identitou - naše identita je z části charakterizována uznáním či neuznáním ze strany druhých, takže člověk nebo skupina lidí mohou utrpět skutečnou újmu, jestliže jejich okolí či společnost zrcadlí omezující, ponižující nebo znevažující obraz jich samých. Pohrdání sebou sama se stalo jedním z nejmocnějších nástrojů útisku. Prvním úkolem je tedy zbavit se této vnucené, destruktivní identity. Touha po uznání patří mezi základní lidské potřeby (Taylor 2001, 42). Důvodem podstoupení FGM/C tak může být i touha po uznání, po dosažení společenského statusu ženy. Pokud tento rituál zmizí, může to mít negativní vliv na sebeúctu žen v etnických skupinách, kde bylo FGM/C dlouhodobě praktikováno (Dirie & Miller 2000, 238).

Sebeúcta žen je úzce spojena s uznáním jejich statusu. Uznání je pokládáno za záležitost sebeuskutečnění. Nezbytnou podmínkou získání úplné, neporušené subjektivity je podle Taylora, aby byl člověk uznáván jiným subjektem (Taylor 2001, 45). Jestliže je mu uznání odpíráno, je mu upírán základní předpoklad lidského blaha. Na rozdíl od Taylora navrhuje Fraser (Fraser 2004, 52), aby se uznání chápalo jako záležitost spravedlnosti. Je nespravedlivé, jestliže je některým jedincům a skupinám upírán status plnohodnotného partnera v sociální interakci pouze na základě určitých institucionalizovaných kulturních hodnotových vzorců – tedy například genderové identity, na jejichž utváření se rovnoprávně nepodíleli, a které činí opovrženímhodnými jejich specifické rysy nebo specifické rysy jim připisované. V případě „neobřezaných“ žen se považují za opovrženímhodné části nebo celý jejich vnější genitál. Jestliže naproti tomu institucionalizované kulturní hodnotové vzorce některé zúčastněné staví do role méněcenných, vyloučených, zcela „jiných“ nebo je jednoduše přehlížejí, tedy neakceptují je jako rovnoprávné partnery, pak bychom měli mluvit o zneuznání a o statusovém podřízení. Fraser toto nazývá *statusovým modelem uznání* (Fraser 2004, 53).

Politika rovného uznání, tak jak ji chápe Taylor, označuje dvě různá východiska – *politiku univerzalizmu*, která zdůrazňuje, že důstojnost je něco, co náleží stejnou měrou všem osobám, a která svým obsahem směřuje k přizpůsobení a vyrovnání práv a nároků (Taylor 2001, 80). Směřuje k něčemu univerzálnímu, k identickému souboru práv a svobod. Druhým východiskem je *politika difference*, multikulturalismu, která vyžaduje, aby byla uznávána jedinečná identita jedince (Taylor 2001, 80). Tato dvě východiska jsou jádrem u dvou odlišných přístupů k problematice FGM/C tak, jak je prezentuje Barša (1999) na příkladech Velké Británie a Francie. Blíže se těmito přístupy budu zabývat v kapitole 3.2.2.

Fraser rozlišuje na rozdíl od Taylora dva požadavky sociální spravedlnosti. Jsou to *požadavky přerozdělování*, které usilují o spravedlivější rozdělování zdrojů, a *požadavky sociální spravedlnosti*. Jejím cílem je svět ohleduplný k odlišnostem - sem podle Fraser spadá i požadavek na rovnoprávné postavení žen a mužů (Fraser 2004, 22). Rovnoprávné postavení žen je jedním z kroků k vymýcení FGM/C, protože je tento rituál projevem mužské hegemonie.⁴¹

Politika uznání podle Fraser odpovídá Taylorově politice difference, (obdobně např. Jurgen Habermas tuto koncepci označuje jako liberalismus č.2 – Habermas 2001, 125). Fraser nicméně zastává tezi, že spravedlnost dnes vyžaduje uznání i přerozdělování. Žádné z nich samo o sobě nestačí. V teoretické rovině je nutné navrhnout dvojdimenzionální koncepci spravedlnosti, která je schopna sladit obhajitelné nároky na sociální rovnost s obhajitelnými nároky na uznání odlišností. V praktické rovině jde o to navrhnout programové pojetí politické orientace, které dovolí spojit přednosti politiky přerozdělování s přednostmi politiky uznání (Fraser 2004, 23).

Pro ženy v kulturách praktikujících FGM/C je vhodný právě dvojdimenzionální model, který navrhuje Fraser. Uznání nyní ženám zaručuje právě rituál FGM/C. Pokud však bude fungovat i přerozdělování zdrojů, ženy v těchto etnických skupinách získají stejný přístup ke zdrojům jako muži, změní to výrazně jejich podřízenou pozici. Jak jsem již zmínila v předchozí kapitole, zejména se jedná o přístup ke vzdělání. Uznání tak bude pramenit i z jiných zdrojů než jen aktivního zásahu do jejich fyzického těla. Problémem by

⁴¹ Blíže se spojením rovnoprávného postavení žen ve společnosti a odstranění FGM/C zabývám v analytické části práce.

však stále mohlo být dosažení symbolického zhodnocení ženství, které se nyní děje skrze rituál FGM/C, muselo by být dosaženo alternativním způsobem.

Požadavky uznání se v rámci statusového modelu snaží povýšit podřízenou stranu v životě společnosti na stejně důležitého partnera, který je s to interagovat s druhými jako rovnocenný. Jejich cílem je tedy připravit o institucionalizovanou platnost kulturní hodnotové vzorce, které brání participační paritě neboli rovnoprávné účasti, a nahradit je vzorci, které takovou účast podporují (Fraser 2004, 54).

Takové podmínky nejsou dány, jestliže institucionalizované kulturní hodnotové vzorce neustále znevažují ženství a všechno, co je s ním kulturně spojeno. Ženy musí překonávat při své snaze o úctu překážky, jimž muži vystaveni nejsou (Fraser 2004, 56). Jedná se o například o překážky jako závislost žen na mužích, status ženy odpovídá statusu jejího otce a poté manžela, nemožnost vlastních rozhodnutí o svém vzdělání, svatbě aj.. A v případě FGM/C jde především o fyzický zásah do ženských těl.

3.2. Postkoloniální hlediska

V této části se zaměřím na zkoumání postkoloniálních hledisek a na soulad a rozpory mezi feminismem a multikulturalismem⁴² v otázkách týkajících se FGM/C.

Z pohledu postkoloniálních studií je FGM/C komplexní problematikou. Zachování kulturních tradic je totiž důležité pro zachování kultur samotných (Habermas 2001, 145), ale v případě, že dochází k porušování lidských práv, poškozování zdraví, či ohrožení života, není možné takto škodlivé kulturní tradice jednoduše akceptovat jakožto součást kultury. Jak již bylo zmíněno výše, k paradigmatickému posunu ve vnímání FGM/C z „tradiční praxe“ na „praktiku porušující lidská práva“ došlo v 70. letech 20. století na základě mezinárodního konsensu (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 9; Barša 2000, 230; EIGE 2013).

Důležité však je kdo a jakým způsobem rozhoduje o tom, zda se jedná o takovouto škodlivou kulturní praxi a jakým způsobem bude docházet k jejímu odstranění. Touto

⁴² Uvědomuji si, že v rámci feminismu i multikulturalismu existují různé myšlenkové proudy, proto v některých případech používám výrazy feminismy a multikulturalismy. Tam, kde se zabývám základními myšlenkami typickými pro tyto proudy, používám tato označení v jednotném čísle – jako v tomto případě.

problematikou se zabývá např. Susan Moller Okin (Okin 1998) nebo Pavel Barša (Barša 1999), který o tomto tématu pojednává z pohledu multikulturalismu.

Okin kritizuje multikulturalismus, že v některých případech pošlapává práva jedince z důvodu snahy o zachování kulturní skupiny, hlavní rozpor mezi multikulturalismem a feminismem vidí v tom, že zatímco multikulturalisté se snaží chránit celé kultury, pro feministy/feministky jsou důležitější práva žen v těchto kulturách (Okin 1998, 664). Barša také vnímá tento rozpor, považuje ho však za problematiku, jež se řeší v rámci různých multikulturních proudů. Podle něj je základní tezí multikulturalismu rovný přístup ke všem osobám, ale v rámci různých multikulturních směrů se řeší různým způsobem, zda brát ohled na kulturní příslušnost jedince nebo naopak mu zajistit rovná práva bez ohledu na jeho kulturní příslušnost (Barša 1999, 7).

3.2.1. *Multikulturalismus*

Problematika FGM/C se týká nejen zemí tzv. „třetího světa“, ale skrze imigrantské skupiny se rituál rozšířil i v Evropě a Spojených státech. Jednotlivé země tzv. „prvního světa“ prosazují vůči tradičním praktikám jiných kultur odlišné přístupy a i multikulturalismus, který podporuje rovný přístup k menšinovým kulturním skupinám, se v jednotlivých zemích do jisté míry odlišuje. V této kapitole se zabývám pojmem multikulturalismus, který se v současné době stal poněkud nadužívaným a jeho význam není vždy úplně jasný.

Liberálně-demokratické principy, na nichž stojí společnost tzv. „prvního světa“ vyžadují po veřejných institucích rovný respekt vůči každému členu či člence kulturní skupiny. Z tohoto přístupu vychází dilema, zda příslušnost občanů ke skupině má být brána v úvahu nebo přehlížena, tedy zda „se má zohledňovat etnická, náboženská, národní, rasová či sexuální identita, anebo od ní mají liberálně-demokratické instituce odhlédnout a chápat občany pouze jako nositele jediné lidské přirozenosti“ (Barša 1999, 7).

Není možné přijít s jednoduchou definicí multikulturalismu, protože existuje velké množství názorů na tuto problematiku, které se navíc navzájem střetávají. Proto se dále věnuji pohledům více autorů, kteří se touto tematikou zabývají.

Podle Tomáše Hirta (2008) je multikulturalismus koncepcí zasahující do politické i akademické sféry, ale také do každodenních životů lidí a často vyvolává kontroverzní reakce. V současné době je pojem multikulturalismus používán příliš často a do značné míry došlo ke zkreslení jeho významu. Navíc jsou výroky spojené s tímto pojmem často zájmově nebo hodnotově zatíženy (Hirt 2008, 294).

Hirt uvádí, že multikulturalismus je chápán jako vědecká teorie, případně jako politický cíl, či strategie, která k splnění tohoto cíle směřuje – ať už formou vzdělávání či jiným způsobem. Multikulturalismus je také často označován za ideologii nebo hnutí, případně za postoj či světonázor. Často je však tento výraz používán také bez bližšího určení (Hirt 2005, 9).

Will Kymlicka (2007) definuje multikulturalismus jako reakci na model homogenního národního státu, kdy převládala kulturní identita dominantní skupiny. Tato skupina pak skrze národní stát a pomocí národního jazyka, historické tradice a kultury prosazovala a utvrzovala svou identitu. Kdo chtěl být součástí národního státu, musel být asimilován nebo vyloučen. Právě proti tomu se podle Kymlicky multikulturalismus vymezuje a naopak podporuje diverzitu, integraci a rovnost (Kymlicka 2007, 34).

Dalším autorem, který se zabývá tématem multikulturalismu, je Pavel Barša. Podle jeho názoru, je multikulturalismus politický fakt, jehož základem je ideál rovnosti všech občanů. Tento ideál totiž vytváří požadavek ohledu vůči skupinám, které byly v modelu homogenního národního státu vylučovány či nuceny k asimilaci. Cílem multikulturalismu je integrace a zrovnoprávnění těchto skupin bez nutnosti plné kulturní asimilace (Barša 1999, 27).

Barša se zabývá rozvojem integrační politiky zemí tzv. „prvního světa“. Pro tuto práci jsou podstatné zejména příklady Velké Británie a Francie, protože to jsou země, s nimiž jsou spojeny analyzované texty. Zatímco Khady se po sňatku stala součástí imigrantské komunity ve Francii, Waris Dirie ve své autobiografii popisuje dlouhá léta, která strávila nejprve jako služka a poté jako nelegální přistěhovalkyně ve Velké Británii. Přístupy těchto dvou zemí k imigrantům a imigrantkám se natolik liší, že je Barša používá jako modelové příklady pro dva typy integrační politiky (Barša 1999, 10).

Barša k tomuto tématu uvádí:

„Politická mobilizace kulturních skupin naráží na monokulturní povahu národních států. Reakce na toto napětí se liší podle různých forem, jaké na sebe historicky brala dominance hegemonické kultury. Z tohoto hlediska můžeme umístit všechny moderní státy na kontinuum, jehož jeden kraj představuje důsledný asimilacionismus, druhý pak hierarchický kulturní pluralismus či permanentní diferencovaná inkorporace. V Evropě je tradičně s prvním pólem asociována Francie, s druhým pak Velká Británie, která přes jednoznačnou převahu anglické kultury vždy nechávala místo – ať již jakkoliv podřadné a omezené – i pro jiné kolektivní identifikace.“ (Barša 1999, 10)

Francouzská republikánská tradice nereflexuje kulturní zvláštnosti skupin, odkazuje je striktně do soukromé sféry, zatímco veřejná sféra je tvořena svobodnými a rovnocennými občany/občankami (Barša 1999, 10). To je také pravděpodobně jeden z důvodů, proč provádění FGM/C v imigrantských komunitách ve Francii tak dlouho unikalo všeobecnému povědomí. Teprve smrt malé dívky na následky rituálu vyburcovala veřejnost k pátrání po dalších informacích (Khady 2010, 192).

„Všechny africké holčičky narozené ve Francii byly obřezány, aniž to kdo věděl, nebo se tím zabýval. Gynekologové a porodní báby si toho nemohly nevšimnout, a přesto, mluvím z vlastní zkušenosti, se střežli o tom mluvit. Domnívám se, že v té době to bylo považováno za politicky nekorektní.“ (Khady 2010, 192)

Britský model považuje společnost za soubor etnických a regionálních skupin spojených se svými specifickými požadavky. Nicméně v britském modelu je podle Barši jasně stanovená hierarchie těchto skupin, kdy dominantní kulturou je ta anglická (Barša 1999, 10).

Francouzský model vyžaduje od všech členů národního společenství úplnou asimilaci a osvojení si identity dominantního národa včetně znalosti jazyka, historie a kultury. Náboženské symboly a ostatní specifické kulturní znaky jsou vykázány do soukromí. Britský pluralistický model umožňuje veřejnou viditelnost kulturních specifik a bere na ně politický ohled, nicméně i tento model předpokládá určitou míru osvojení si většinové kultury. Zatímco britský model zdůvodňuje zohledňování skupinových specifik

jako boj proti etnické a rasové diskriminaci, francouzský přístup považuje právě toto zohledňování skupin za projev diskriminace (Barša 1999, 11).

Barša však vychází z předpokladu, že navzdory rozdílům v přístupech ve Francii, Velké Británii, ale i v ostatních zemích, vytváří problematika soužití různých kulturních skupin všude podobné otázky a nachází podobné odpovědi. Multikulturalismus je tak možné obecně chápat jako „výzvu ortodoxnímu pojetí liberálně-demokratického státu“ (Barša 1999, 14). Barša však zároveň používá tento výraz i pro označení pluralistické kulturní a vzdělávací politiky (Barša 1999, 14). V tomto smyslu používám výraz multikulturalismus i já v této práci.

Přístup britského a francouzského modelu k problematice FGM/C se tedy liší, nicméně výsledek je shodný – zavedení legislativy zakazující tuto praktiku. A to i přesto, že Velká Británie toleruje kulturní specifika a Francie je vytěsňuje do soukromé sféry. Důvodem je povaha rituálu FGM/C – prohlášení této praktiky za poškozování lidských práv a škodlivou tradiční praktiku v 70. letech zbavilo FGM/C jakékoliv ochrany jakožto kulturního specifika (EIGE 2013). Je však třeba rozlišit legislativní přístup k této problematice od skutečné legislativní praxe. Zatímco ve Francii došlo od roku 1982 k přibližně 150 případům soudního stíhání ve spojitosti s FGM/C, ve Velké Británii se objevil před soudem první případ až v roce 2014, a to i přesto že zde existuje zákaz provádění této praktiky již od roku 1985 a podle údajů BBC bylo nahlášeno více než 140 podobných případů.⁴³ Je možné, že důvodem tohoto přístupu je právě tolerantní postoj Británie vůči kulturně specifickým tradicím a z něj vyplývající nechuť do těchto tradic zasahovat.

3.2.2. *Feministické hnutí a multikulturalismus*

Zejména multikulturalismus v USA vycházel z hnutí vzdoru, která získala sílu na přelomu 60. a 70. let 20. století, a tedy mimo jiné i z druhé fáze feminismu, jež v sobě v té době koncentroval politický vzdor vůči univerzalizmu a bojoval za uznání diferencí, zejména genderových diferencí. Postupně se přidávaly i požadavky dalších do té doby utlačovaných skupin odlišných sexuální orientací, etnicitou atd. Multikulturalismus je tedy postaven na stejných základech, jako byl feminismus ve své druhé fázi, což oba směry

⁴³ Zdroj <http://www.bbc.com/news/uk-england-london-27034061> (staženo 17.4.2014)

stále spojuje. Přestože se postupem času rozvinulo více směrů v rámci multikulturalismu i feminismu, základní požadavky obou hnutí stojí nadále na konceptech rovnosti příležitostí a proporcionálního zastoupení a do určité míry sdílejí ideologickou i teoretickou základnu (Hirt 2008, 297). Společné základní názory se ve feminismu projevují zejména v jeho multikulturním a postkoloniálním proudu. Tyto směry podporují uvědomování si rozdílů mezi ženami, kritizují esencialismus a homogenizaci skupiny žen a kritizují jednání některých privilegovaných žen, které se snaží mluvit za ostatní ženy, jež často vnímají jako „ty druhé“ (Tong 2009, 200).

Multikulturalismus se etabloval zejména jako systém podporující etnicko-revitalizační projekty a v těchto snahách uplatňuje konceptuální aparát, jenž byl vytvořen přímo pro etnickou problematiku. K rozšíření tohoto teoretického aparátu na ostatní diskriminované skupiny – například osoby s odlišnou sexuální orientací, „zdravotně postižené osoby“ (*disabled*) či náboženské skupiny – došlo až v osmdesátých letech 20. století. Nicméně multikulturalistická diskuze se nadále zaměřuje zejména na etnickou problematiku (Hirt 2005, 43).

Multikulturalismus a feministická hnutí kritizují dominantní mocenské diskursy, jež jsou zdrojem diskriminací různých jedinců či skupin. Tyto směry také shodně uplatňují politiku uznání pro menšinové či podřízené skupiny. Jedná se tedy o antidiskriminační proudy, kdy jádrem multikulturalismu je obhajoba kulturních práv a myšlenka rovnosti kultur a jádrem feminismů je obhajoba práv občanských a myšlenka rovnosti pohlaví – později obecnější myšlenka genderové rovnosti (Knotková-Čapková 2007). Přesto dochází ke střetům mezi těmito směry – na ty upozorňuje zejména Gayatri Chakravorty Spivak (Spivak 1988, Gunew & Spivak 1986), Chandra Talpade Mohanty (Mohanty 1991) a Susan Moller Okin (Okin 1998).

Okin přináší významnou kritiku multikulturalismu z pohledu feminismů. Zabývá se zejména imigrantskými diasporami existujícími uvnitř liberálně demokratických států. Ve svojí eseji *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions* (Okin 1998) kritizuje multikulturalismus za to, že *homogenizuje* skupiny na základě komunitaristických i liberalistických principů. Blanka Knotková-Čapková (2007) identifikuje tři zásadní námítky, které Okin vznáší proti liberalistickému pojetí skupinových práv:

1) Homogenizace skupiny zjednodušuje jednání liberálního státu s touto skupinou, která je tak reprezentována pouze svými oficiálními představiteli, ti však nemusí vždy zastupovat zájmy všech členů skupiny.

2) Liberální stát se snaží nezasahovat do soukromé sféry, přestože právě ta je místem, kde často dochází k diskriminaci žen. Okin upozorňuje na to, že skupiny vystupující navenek liberálně, často nedodržují liberální principy právě v soukromé sféře (Okin 1998, 664; Knotková-Čapková 2007). Tato kritika je aplikovatelná na situace spojené s FGM/C, kdy imigrantské diaspory ve Francii vystupovaly navenek jakožto podléhající liberálnímu uspořádání státu, ale Khady podává jiný pohled na vnitřní uspořádání těchto skupin, kdy manželky imigrantů neměly téměř žádná práva a žily bez znalosti jazyka v izolaci nejen od majoritní společnosti, ale i jedna od druhé. Dívky z těchto rodin podstupovaly rituál často v raném dětství nebo během prázdninových návštěv rodných zemí rodičů (Khady 2000, 199). Zatímco stát neměl téměř žádné nástroje, jak tuto situaci sledovat a řešit. Okin požaduje přenesení zásady rovného zacházení z veřejné sféry do sféry rodiny, kde stále chybí, protože věří, že jen tak bude odstraněn společenský útlak žen (Okin 1998, 664).

3) Liberální stát se snaží chránit práva skupin, ale ponechat skupinu samu, aby se starala o práva svých členů. K ochraně práv jednotlivců přikročí liberální stát pouze za předpokladu, že o to jednotlivec sám požádá. Liberalismus však nebere v úvahu mocenské vztahy a diskursy probíhající uvnitř skupiny a genderovou heterogenitu skupiny. Okin zde argumentuje tím, že diskriminovaná osoba (v případě FGM/C žena v patriarchálních společnostech) může být podrobena silnému tlaku své komunity, proti němuž se neodvážívá vystoupit, popřípadě si tento tlak ani neuvědomuje, protože tvoří normativní kulturní rámec, v němž osoba vyrůstala (Okin 1998, 664; Knotková-Čapková 2007). Toto je patrné na příkladech FGM/C, kdy ženy dobrovolně nechávají své dcery podstupovat rituál, přestože s ním nemusí souhlasit, protože podléhají silnému tlaku komunity, popřípadě považují rituál za samozřejmou a neodmyslitelnou součást života žen. Okin kritizuje multikulturalismus za to, že zohledňuje specifické charakteristiky skupin bez ohledu na to, zda tato specifika narušují práva jedince (Okin 1998, 664).

A právě zde vzniká konflikt - z hlediska multikulturalismu chceme chránit kulturu a z hlediska feminismu, chceme chránit ženy v daných kulturách (Okin 1998, 664). Je třeba se nenechat paralyzovat kulturním relativismem ve snaze hájit ženy, které jsou

diskriminované a poškozované ve jménu kultury. Důležité je podle Okin zvážit, zda je pro přežití dané kultury diskriminující praktika nezbytná. Pokud není, není ani ospravedlnitelná (Okin 1998, 667). Žádná kultura nemůže být založena pouze na jedné praktice, kultury jsou flexibilnější a nezaniknou po vymýcení jednoho rituálu (Okin 1998, 683). Otázka zní, co odstranění dané praktiky udělá s jednotlivci ve skupině, jak to ovlivní je a jejich život (Okin 1998, 683). Pro posouzení zda zrušení FGM/C bude mít negativní dopad na kultury, které tento rituál provozují, můžeme vyjít z myšlenek Homiho Bhabhy, který se ve svém textu *DissemiNation* (Bhabha 1994) zabývá otázkou národa. U Bhabhy je národ zdrojem lokace a sebeidentifikace. Ale takto určená lokace není neměnnou kategorií. Národ je u Bhabhy narativem, nejedná se o něco pevně daného ani v aspektu politickém, ani etnickém. Národ se stále vypráví, tvoří, je proměnlivý. Věčná proměnlivost ale přináší nejistotu a dezorientaci lidí, chybí jim pevné body z ontologického, ale i např. z etického hlediska – co bych měla/mohla dělat (Bhabha 1994, 143). Tuto myšlenku lze aplikovat i na jiné skupiny než je národ, například i na kmeny či etnické skupiny provozující FGM/C. Tento tradiční rituál tvoří orientační bod v proměnlivosti, o které hovoří Bhabha. Je návodem k tomu, co je třeba dělat, co je správné, co tvoří kulturu, co odlišuje skupinu od jiných. Multikulturalisté/multikulturalistky předpokládají, že vymýcení této praktiky by mohlo způsobit nejistotu vlastní kulturní identitou, identitou celé etnické skupiny a ohrožit tak další existenci této skupiny. Jak vyplývá z příběhů Khady i Waris Dirie, FGM/C lze považovat za jeden ze středobodů jejich etnické identity.

„V jazyce soninké nám babička oznamuje, že budeme ‚salindé‘, abychom se ‚mohly modlit‘, což v našem jazyce znamená, že ‚budeme očištěné, abychom mohly přistoupit k modlitbě‘.“ (Khady 2010, 14)

„...v každé přistěhovalecké rodině se rodiče snaží nezapomenout na rodnou vesnici a předávají své tradice dětem.“ (Khady 2010, 16)

„Hned jsem viděla, že je somálský překladatel naštvaný. Sevřel ústa a zíral na doktora. (...) Řekl mi: ‚Jestli si to opravdu přejete, můžou vás otevřít. Ale uvědomujete si, že je to proti naší kultuře? Ví vaše rodina, co chcete udělat?‘“ (Dirie & Miller 2000, 166)

Podle Bhabhy však kulturní a národní identitu konstruuje narativní diskurs a nikoliv naopak. Identita tedy není rigidní kategorií, ale naopak je v procesu neustálé změny (Bhabha 1994, 143).

Podle Habermase reprodukce kultur stojí na svobodných rozhodnutích, která nemohou být nahrazena politickým diktátem. V moderní době přežily zatím vždy jen ty kultury, které byly schopny se sebekriticky transformovat a otevírat – a tuto schopnost není možné administrativně zaručit (Barša 1999, 87). Z toho tedy vyplývá, že vymýcení FGM/C musí vzejít od členů a členek daných kultur či jimi musí být akceptováno. Legislativní zákaz dává nástroj, ale nemůže stačit ke zrušení praktiky. Vymýcení FGM/C může změnit danou kulturu, ale jedná se o sebekritickou transformaci a otevřenost, pokud daná kultura nedokáže akceptovat svou transformaci a neotevře se okolnímu světu, nemůže přetrvat.

Kdo však může rozhodnout, co je nezbytné pro přežití kultury? Jak jsem již uvedla, FGM/C bylo prohlášeno za praktiku poškozující lidská práva (EIGE 2013). Ale je třeba se zamyslet nad tím, do jaké míry se jedná o rozhodnutí privilegovaných osob tzv. „prvního světa“, které ne vždy berou v potaz jiný kulturní kontext než svůj, a staví se tak do mocenské pozice vůči kulturám tzv. „třetího světa“, který tak nemusí být příznivě nakloněn naslouchat. Toto rozhodnutí by tedy mělo být založeno na znalosti dané kultury a na vyjednávání, jehož se účastní i osoby, jichž se tato problematika přímo týká. Právo vyjadřovat se k jiným kulturám je třeba si získat jejich důkladným studiem a zároveň je nutné naslouchat i příslušníkům těchto kultur. Tím se vyvarujeme tzv. blahosklonné „imperiální benevolence“ a ostatní budou ochotni poslouchat (Gunew & Spivak 1986, 138). Feminismus sice považuje práva žen za důležitější než je existence kulturní skupiny, nejvhodnějším řešením by však bylo nejen ochránit ženská práva, ale zachovat i jejich kulturní identitu. To je důvodem, proč je třeba při odstraňování FGM/C postupovat se znalostí a porozuměním kultur, které tyto praktiky provádějí.

Také je však pravděpodobné, že zrušení FGM/C ohrozí především mužskou hegemonii, protože tento rituál je nástrojem mužů k ovládnutí žen. Pokud by k odstranění FGM/C došlo skrze vzdělávání žen a skrze zlepšení jejich sociální pozice, došlo by tak k ohrožení androcentrického řádu společnosti. Důsledkem toho by pak muži ztratili své mocenské postavení. Toto je nevyslovená obava, která stojí v pozadí boje za zachování kulturních tradic jako je FGM/C. Výsledkem této sociální změny by však bylo vytvoření

rovnoprávnější společnosti, kde by „jiný“ neznamenal „podřadnější“, ale unikátní (Tong 2009, 207). Z takové změny by mohly těžit nejen ženy, ale i muži samotní.

3.2.3. *Multikulturní feminismus*

Přes uvedené rozpory mezi multikulturalismem a feminismem je pro řešení problematiky tradičních kultur a jejich praktik velice přínosné propojení obou těchto směrů. Multikulturní feminismus tak, jak ho definuje Iris Marion Young (1997), Blanka Knotková-Čapková (2007), Nancy Fraser (2007) nebo Rosemarie Tong (2009) tvoří vhodné propojení obou myšlenkových proudů.

Nancy Fraser zformulovala návrh na antiesencialistický multikulturní feminismus, jenž může překonat rozpor mezi multikulturalistickou snahou o podporu a uznání skupinových odlišností a identit a skeptickým antiesencialistickým přístupem k odlišnostem a identitám (Fraser 2007, 38).

Multikulturní feminismus vychází z feminismu diverzity a snaží se poukázat zejména na různorodost lidí a jejich partikulárních kulturních identit. Tento feministický směr se zaměřuje na rozdíly mezi ženami v souvislosti s překrývajícími se odlišnostmi a typy podřízenosti. Multikulturní feminismus je reakcí na feminismus difference, který se soustředil na ženy jakožto protipól vůči mužům. Problémem feminismu difference je jeho esencialismus, homogenizace skupiny žen a přehlížení diverzity mezi nimi. Tento přístup udržuje dichotomii muž-žena a tím i kulturní hegemonii západního feminismu, který vytváří normativní obraz ženy jakožto bílé heterosexuálky ze střední vrstvy (Young 1997, 34; Tong 2009, 200).

Vytváření homogenní skupiny žen na základě jimi obecně sdílených rysů, dispozic a zkušeností s útlakem vede k sociálnímu nebo biologickému determinismu (Young 1997, 36). Dochází tak k ignorování individuálních identit a odlišností v kategoriích věku, třídy, rasy či etnicity. V rámci snahy o oživení tzv. „ženské přirozenosti“ či „specificky ženské zkušenosti“ tak může dojít k falešnému pocitu emancipace, který vede k mytizaci a zvěcnění ženskosti jako nezávislé konstitutivní složky identity, která nesouvisí se sociálně-kulturním kontextem (Young 1997, 36).

Spojení multikulturalismu a feminismu tak dalo vzniknout novému feministickému směru, který chápe gender jakožto průsečík dalších kategorií – etnicity, třídy, věku aj. (intersekcionalita). Gender se tedy stává obecným vztahovým konceptem. Multikulturní feminismus zpochybnil obecnou podstatu ženství a ženské subjektivity a vyzdvihnul diverzitu útlaku, jemuž jsou vystaveny různé skupiny žen. Paralelně k tomu vyzdvihuje i diverzitu mezi muži, zpochybňuje homogenní mužskou identitu a všímá si nátlaku, jemuž jsou muži nuceni čelit (Young 1997, 39).

Multikulturní feminismus je reflexí západního bílého feminismu. Zabývá se otázkou diskriminace žen, ale bere v potaz i jejich pozici v kulturní skupině (Knotková-Čapková 2007). Multikulturní feminismus řeší perspektivu menšin, zabývá se jejich znevýhodňováním, poukazuje na předsudky většinové společnosti vůči menšinám, poukazuje na intersekcionalitu genderového, rasového i jiných útlaků (Fraser 2007, 42). Tento myšlenkový proud již není jen feminismem „barevných žen“, ale sdružuje množství marginalizovaných kultur a dává jim prostředky k podkopání autority těch, kteří sami sebe prohlásili za normu – tedy bílých heterosexuálních mužů z tzv. „prvního světa“ (Tong 2009, 214).

Přínosem tohoto přístupu je možnost překonání esencialistických opozic v rámci dvou genderově odlišných způsobů prožívání světa. Je však třeba vyhnout se krajnímu partikularismu, ke kterému by mohlo dojít skrze vytváření stále nových skupin (Young 1997, 40).

Zejména v případě FGM/C je propojení feministického a multikulturního pohledu zvláště vhodné už z toho důvodu, že se v otázce tohoto rituálu oba směry do značné míry shodují na jeho škodlivosti a potřebě jeho odstranění.

4. METODOLOGICKÁ ČÁST

4.1. Cíle výzkumu

Cílem tohoto výzkumu je analyzovat pohled dvou žen na rituál FGM/C, připojit další informace ke zkoumané problematice FGM/C, a tak rozšířit nejen znalosti týkající se rituálu samotného, ale také podpořit snahu o pochopení strukturálních důvodů jeho existence a přetrvávání.

Jak jsem již uvedla v kapitole 3.2.1., příběhy Khady a Waris Dirie zdaleka nepokrývají komplexnost problému FGM/C. Slouží zde jako dvě reprezentace daného rituálu a jako zdroj informací pro lepší pochopení tohoto rituálu, jeho motivů a důsledků. Nepovažuji Khady a Waris Dirie za reprezentantky žen, jež absolvovaly FGM/C, skrze jejich vyprávění se však snažím proniknout do zkoumané problematiky a nalézt diskursy a motivace, které se skrývají za praktikováním tohoto rituálu.

Výstupy z této analýzy budu posuzovat genderovou a postkoloniální optikou tak, jak jsem popsala v odpovídajících kapitolách teoretické části práce (kap. 3.1 a 3.2).

Základní výzkumná otázka:

Jaké diskursy týkající se tématu FGM/C lze identifikovat ve zkoumaných pasážích textu?

Specifické výzkumné otázky:

Kdo je ve zkoumaných případech nositelem rituálu FGM/C ve společnosti?

Jaké jsou ve zkoumaných případech důvody přetrvávání rituálu FGM/C ve společnosti?

Výzkumné otázky jsem stanovila tak, aby vedly k odhalení diskursů týkajících se tématu FGM/C a tím k pochopení, motivací a důvodů přetrvávání rituálu. Odpovědi na tyto výzkumné otázky by měly pomoci identifikovat význam rituálu pro danou kulturu, a naznačit tak i možné důsledky odstranění FGM/C pro další existenci těchto kultur. Jak

jsem již dříve uvedla, stavím se za odstranění tohoto rituálu, protože se jedná o porušování lidských práv a škodlivou kulturní praktiku.⁴⁴

Jak již bylo vysvětleno výše, podle Okin (2000) je důležité určit, zda je určitá diskriminující praktika (v tomto případě FGM/C) pro přežití dané kultury nezbytná. Otázka však zní, jak odstranění této tradice ovlivní jednotlivce ve skupině (Okin 2000, 680). K tomuto zjištění by měla sloužit právě identifikace diskursů stojících v pozadí praktikování FGM/C, které hodlám v této diplomové práci odhalit.

4.2. Metodologická východiska

4.2.1. Feministická metodologie

V této diplomové práci využívám přístupy feministických metodologií a konstruktivistického paradigmatu. Tyto přístupy se vyhraňují vůči pozitivistickému paradigmatu a názoru, že vše je poznatelné a že je možné přistupovat k výzkumu objektivně. Zatímco cílem pozitivistického výzkumu je odhalení pravdy a vytvoření obecné teorie bez ohledu na kontext (Guba, Lincoln 1994, 109-110), z pohledu feminismu je pozitivistický přístup neudržitelný. Výzkumník či výzkumnice nemůže být neutrální, protože je součástí světa, který zkoumá, je jím ovlivňován a sám/sama ho i ovlivňuje (Benhabib 1992, 213). Zároveň feminismus zpochybňuje i dekontextualizaci, kterou využívá pozitivismus – vyjmutí pozorovaného z kontextu, tak jako v přírodních vědách, při zkoumání sociálního světa není možné (Farkašová 1994, 64).

Pokud však výzkumu upíráme možnost objektivitu a dekontextualizace, ztrácí tak hlavní aspekty, které se v pozitivismu vědecké práci přisuzují. Znalosti a věda byly specifikovány muži, existuje napětí mezi autorizovanými znalostmi (akademickými) a experimentálními znalostmi (získanými zkušeností). Historicky jsou akademické znalosti, speciálně mužské akademické znalosti, považovány za dominantní (Letherby 2003, 20). Podle feminismu je ale subjektivita poznání, zapojení emocí a morálních hodnot, obohacením výzkumu. Tato kritická reflexe zrodila alternativní přístup k výzkumu a dala tak vzniknout feministickým metodologiím (Farkašová 1994, 69).

⁴⁴ Můj názor na problematiku FGM/C je detailně popsán v kapitole 4.3.4 Vlastní lokace

Výchozím paradigmatem feminismu není pouze sociální diskuze tak, jak je tomu u jiných společensko-vědních výzkumů. Vychází také z diskuze morální a politické. Ve feminismu však existuje více morálních/politických pozic, proto není možné ani vytvořit jednotnou feministickou metodologii. Ramazanoglu a Holland (2005) objasňují specifickou a problematičnost feministických metodologií. Neexistují totiž žádné vlastní metody a techniky feministického výzkumu. Feministé/ky vyvinuli a experimentovali zejména s kvalitativními, politicky senzitivními výzkumnými styly a s prací v terénu, protože jsou tyto postupy v souladu s jejich snahou nechat zaznít různé ženské hlasy. Ale ve feministickém výzkumu mohou být použity i jiné metody výzkumu, včetně kvantitativních. Neexistuje žádné ontologické nebo epistemologické východisko, které by bylo specificky feministické (Ramazanoglu, Holland 2005, 16). Někteří výzkumníci považují za specifikum feministických metodologií její důraz na lokaci výzkumníka/výzkumnice ve výzkumném procesu a její reflexi (Harding 1993, 69; Stanley 1992, 31). Avšak tento důraz na lokaci se objevuje i v jiných přístupech ke společensko-vědnímu výzkumu (např. v anti-rasistickém přístupu nebo v disability studies). Kritická reflexe pozice výzkumníka v procesu získávání znalostí je jedním ze základních požadavků feministického výzkumu, avšak tento požadavek je považován za vhodný ve společensko-vědním výzkumu všeobecně. Feministický výzkum nelze také specifikovat jako výzkum žen o ženách, protože výchozím bodem feministického vědomí není ženské tělo. „Osoby, jež jsou sociálně více či méně ženy, nemusí nutně sdílet politické zájmy a zkušenosti se svou sociální a tělesnou existencí.“ (Ramazanoglu, Holland 2005, 16).⁴⁵

Co je specifické pro feministický výzkum je politické směřování teorie, epistemologie a etiky, která umožňuje zpochybňovat existující „pravdy“ a zkoumat vztahy mezi poznáním a mocí. Kvůli sociální diverzitě genderových vztahů a různých propojení mezi genderovými a ostatními mocenskými vztahy, feministické poznání ženského – ale i mužského – života nemůže být zobecňováno bez kvalifikace a empirického výzkumu. Bez ohledu na ontologické a epistemologické rozdíly v přístupech feministických výzkumníků/výzkumnic, všichni sdílíme politický a etický závazek, který nás činí zodpovědnými vůči komunitě žen. Feministický výzkum je politicky zaměřen pro ženy; základy feministického poznání leží v ženských zkušenostech, a v tom, jaké to je žít ve světě nevyrovnaných genderových vztahů. Podle Ramazanoglu a Holland je toto jediný

⁴⁵ Překlad autorka

aspekt, který činí feministickou metodologii odlišnou od jiných metodologií (Ramazanoglu, Holland 2005, 16).

Podle Letherby obsahuje každý feministický výzkum motivaci ke společenské změně a kritický postoj k postavení žen (Letherby 2003, 4). Skrze poznání získané feministickým výzkumem lze odkrýt dosud opomíjené aspekty života žen i mužů a zlepšit jejich situaci (Letherby 2003, 6).

FGM/C je politickým a morálním tématem, jedná se o ženskou zkušenost. Těmito aspekty zkoumané téma odpovídá specifickému zaměření feministického výzkumu tak, jak ho definuje Ramazanoglu a Holland (2005). Cílem tohoto výzkumu je přispět ke společenské změně a zlepšení postavení žen. To jsou důvody, proč je vhodné a žádoucí v rámci tohoto výzkumu použít právě feministickou metodologii. Skrze tento přístup se vyrovnávám s problémem objektivity, protože podle feministické metodologie jí není možné v rámci výzkumu dosáhnout a ani není žádoucí. Požadavek objektivity, který je typický pro pozitivistický výzkum, jak bylo uvedeno výše, je v konstruktivistickém přístupu, použitým v této práci, nahrazen důkladným popsáním jednotlivých kroků výzkumu a vybraných metod (Letherby 2003, 71). Je zde vyzdvížena sebereflexe výzkumníka/výzkumnice a *transformativní kritika* vědecké obce. Pluralitní názory v rámci akademické komunity tak umenšují riziko přizpůsobování výzkumů osobním preferencím bádajících (Longin in Farkašová 1994, 71).

Důležitou součástí feministického výzkumu je také respektující přístup ke zkoumaným osobám a narušení mocenského přístupu výzkumníka/výzkumnice vůči zkoumaným. K tomu lze použít nahrazení konceptu *mluvení za* novým konceptem *mluvení k*, jehož autorkou je Gayatri Chakravorty Spivak (Spivak & Gunew 1986, 136). Jejím návodem je vést dialog s utlačovanými, o nichž se vyjadřujeme, poskytnout jim možnost nám protiřečit, bez toho abychom se „vzdali své diskursivní role nebo předpokládali autentičnost hlasu utlačovaných“ (Spivak & Gunew 1986, 136). V tomto výzkumu se snažím co nejvíce nechat mluvit zkoumané osoby prostřednictvím jejich autobiografických textů – veškeré své interpretace proto podkládám citacemi ze zkoumaných textů. Zároveň v kapitole 4.3.5. důkladně popisují vlastní lokaci a přistupuji k interpretaci textu s jejím uvědoměním.

4.2.2. *Konstruktivistické paradigma*

Tato diplomová práce vychází z výzkumné tradice konstruktivistického paradigmatu.⁴⁶ „Konstruktivismus je směr, který se zajímá o způsoby, jakými lidé individuálně nebo kolektivně interpretují nebo konstruují sociální a psychologický svět ve specifických lingvistických, sociálních nebo historických kontextech.“ (Hendl 2012, 89). Z pohledu konstruktivismu se žádné tvrzení o světě netýká skutečnosti samotné o sobě, ale je produktem individuální a kolektivní tvorby znalostí, jež je ovlivněn daným kulturním a historickým kontextem (Hendl 2012, 89).

Existují různé přístupy konstruktivismu. Feministický přístup pokládá sociální realitu za genderovou konstrukci a jeho cílem je dekonstrukce skutečnosti, protože poznatky sociálních věd jsou v souladu s maskulinním hodnotovým systémem. Feministické metodologie se řadí ke kritické a emancipatorní větvi konstruktivismu (Hendl 2012, 99). To je také typ konstruktivismu, jež tvoří rámec tohoto výzkumu. Jeho cílem je kritické zhodnocení specifické kulturní tradice FGM/C a jejího případného odstranění.

Podle konstruktivismu nejsou fakta zde, aby se zkoumala, neexistují nezávisle na nás. Naopak to, co vidíme jako objektivní znalost a pravdu, je výsledkem perspektivy. Pravda je relativní pojem, poznání není objevováno vědomím, ale je vytvářeno (Hendl 2012, 89). Realita je podle konstruktivismu specificky vytvářena a po formální a obsahové stránce je závislá na individuou nebo kolektivu. Vytvořené konstrukty nejsou „pravdivé“ v absolutním smyslu (Lincoln, Guba 1985). Jedná se o diskursy, které stojí v pozadí jednotlivých kulturních praktik a které v tomto výzkumu odhalují.

Svět, ve kterém žijeme, je v mnoha aspektech konstruovaný lidmi, stejně tak i naše osobní znalosti (Lincoln, Guba 1985). Ontologické východisko konstruktivismu vychází z předpokladu, že existuje více sociálně konstruovaných realit, jež nepodléhají zákonům ve smyslu přírodních věd. Za pravdu je považován nejlépe sestavený systém tvrzení, který podléhá všeobecnému konsenzu (Hendl 2012,100). Různé formy „znalostí“ spolu mohou koexistovat, přičemž neustále dochází k jejich revizi (Hendl 2012, 93).

Konstruktivistický výzkum se zaměřuje na konstrukce sociální skutečnosti, kterou je v případě tohoto výzkumu rituál FGM/C. V souladu s konstruktivistickým paradigmatem

⁴⁶ Paradigma je zde chápáno jako základní systém víry nebo pohledu na svět, který vede výzkumníka či výzkumnici nejen při výběru metod výzkumu ale i v základních ontologických a epistemologických aspektech, paradigma se zabývá prvotními principy (Guba, Lincoln, 1994; 105)

považují FGM/C za společenský konstrukt, který se vyvíjel (a nadále se vyvíjí) v určitém kulturním a historickém kontextu.

V textech obou autorek je FGM/C jejich kulturami chápán jako ochrana dívek a jejich cti, jež je pevně provázána se ctí jejich rodin (Khady 2010, 14). Zároveň poskytuje FGM/C ženám možnost získat uznání ve své komunitě a dosáhnout sociálního postavení dospělé ženy (Dirie & Miller 2000, 52). Tento rituál je tedy v obou případech konstruován jako pozitivní přínos nejen pro muže, ale zejména pro ženy samotné.

4.3. Metody výzkumu

V této kapitole se budu zabývat metodami výzkumu – výběrem vzorku, metodami získávání dat a metodami analýzy dat. Na závěr upozorním na předpokládaná omezení studie, která mohou ovlivnit kvalitu závěrů, a popíši strategie, jež pomohou minimalizovat důsledky těchto omezení.

4.3.1. Výběr vzorku

Pro zkoumání reprezentací rituálu FGM/C jsem vybrala dvě autobiografie, jejichž autorky mají přímou zkušenost s FGM/C. Jedná se o knihy *Zmrzačená* (Khady, 2010) a *Květ pouště* (Dirie a Miller 2000). V současné době existuje značné množství autobiografických nebo biografických textů, které se touto tematikou zabývají, protože téma FGM/C je široce diskutované a v jistém slova smyslu se jedná o „senzaci“. V jedné z analyzovaných autobiografií uvádí její autorka Waris Dirie (Dirie a Miller 2000), že se v posledních několika letech na veřejnost dostalo mnoho příběhů obřezaných dívek, ale často je jim příběh vzat a vyprávěn ústy někoho jiného, protože knihy s tímto tématem mají velkou prodejnost (Dirie a Miller 2000, 120). Příběhy těchto dívek jsou komercializovány a jako obhajoba se používá argument, že takto se příběhy o FGM/C dostanou do povědomí široké veřejnosti. Z pohledu postkoloniálních studií se však jedná o škodlivou praxi. Mohanty tuto praxi označuje za „kolonialismus“, čímž má na mysli strukturální dominanci tzv. „prvního světa“ nad ženami z tzv. „třetího světa“ (Mohanty 1991, 52-53). Zároveň tak může docházet i k viktimizaci těchto žen – tím že někdo jiný vypráví jejich příběh, jim tento vypravěč bere jejich hlas a vytváří z nich bezmocnou oběť.

Jsem přesvědčena, že je třeba nechat ženy samotné vyprávět svým vlastním hlasem o zkušenosti s FGM/C, aby posílily samy sebe i ostatní ženy s podobnou zkušeností. Aby jim tak naslouchal nejen tzv. „první svět“, ale i tzv. „třetí svět“.⁴⁷

Z tohoto důvodu jsem vybrala dvě autobiografie, kdy své příběhy vypráví samy ženy, které FGM/C prožily.⁴⁸ Tyto dva příběhy mají několik společných bodů, které jsou podstatné pro zaměření výzkumu – obě autorky pochází z tzv. „třetího světa“ a později žily v některé ze zemí tzv. „prvního světa“, obě aktivně bojují proti praktikování FGM/C. Zároveň jsou mezi jejich případy i odlišnosti, které dodávají analýze hlubší vhled do problematiky – zejména se jedná o dva rozdílné typy FGM/C⁴⁹ u autorek, různé země původu a různé země tzv. „prvního světa“, kde žily.⁵⁰ Bližšími informacemi k jednotlivým případům se budu zabývat v analytické části práce.

Příběh Khady a Waris Dirie jsem vybrala pro jejich větší autentičnost, než jsem našla u ostatních dostupných příběhů, pro jejich podobné zaměření, které usnadní jejich porovnání a pro jejich rozdílnosti, které umožní hlubší poznání rituálu.

4.3.2. *Metody analýzy dat*

Data získaná v této studii analyzuji metodou kritické diskursivní analýzy (CDA). Při použití této metody výzkumu jde o studium jazyka jako takového, protože jazyk je považován za klíč k porozumění fungování sociálního světa (Hendl 2012, 265).

V rámci CDA jsou data pojednávána holisticky. Holistické pojednání dat představuje celistvý přístup ke zkoumané problematice (Hendl 2012, 260). Zkoumané texty posuzuji jako celistvé výpovědi a nesegmentuji je. Pro přehlednost uvádím k jednotlivým pasážím

⁴⁷ V analytické části blíže rozvádím, pro jaké publikum autorky obou textů své příběhy píší. Obě si volí své publikum vědomě a z jejich textů je to jasně patrné. Khady píše pro ženy všeobecně - pro ženy z afrických imigrantských komunit k jejich posílení v rezistenci proti mužské hegemonii, pro ženy tzv. „prvního světa“ informativně; Waris Dirie se zaměřuje na publikum tzv. „prvního světa“. Volba publika ovlivňuje i formulace a styl vyprávění, jak je blíže specifikována v kapitolách 5.1 a 5.2

⁴⁸ V případě Waris Dirie má její autobiografie spoluautorku Cathleen Miller, která však pracovala jako poradkyně a nechala plně zaznít vyprávění Waris Dirie (Dirie a Miller 2000, 2). I tento fakt je však třeba brát v potaz při analýze, protože i Cathleen Miller bezpochyby ovlivnila zkoumaný text.

⁴⁹ FGM/C I. typu (klitoridoktomie) u Khady, FGM/C III. typu (infibulace) u Waris Dirie (více k typům FGM/C viz kapitola 2.2., k autorkám viz Kapitoly 5.1.1. a 5.2.1)

⁵⁰ Khady žije větší část života ve Francii a Waris Dirie ve Velké Británii a USA – toto je důležité zejména z pohledu dvou přístupů k multikulturalismu, které tyto země praktikují (více viz kapitola 3.2.2 Multikulturalismus)

poznámky o případných projevech diskursu, ale při identifikaci diskursů a interpretaci vycházím z celého textu.

CDA se věnuje obsahům textu, příslušným tématům a jejich organizaci. Zahrnuje také psychologické jevy (paměť, kognici) jakožto jevy sociální. Klade přitom důraz zejména na konstrukci verzí sociálního dění. Ústředním bodem výzkumu není pouze čistý text, nebo jeho producent, ale „diskursivní pole“ komunikačních praktik jako společenských aktivit. Neexistuje přesná definice metody CDA (Hendl 2012, 267).

CDA je jednou z forem diskursivní analýzy. Zaměřuje se na výzkum mocenských vztahů a ideologie vytvářené a reprezentované jazykem. Moc se nerealizuje otevřeně. „Projevuje se tím, že se přijímají a internalizují pouze určité verze pravdy, jiné interpretace se marginalizují a potlačují. Texty odrážejí tyto kontradikce a paradoxy“ (Hendl 2012, 267).

Účelem tohoto výzkumu je právě odhalení mocenských projevů a ideologií, které udržují praktikování FGM/C. CDA jsem tedy vybrala jako nejvhodnější metodu pro splnění cíle výzkumu.

4.3.3. *Limity studie*

Metody získávání dat

Data získaná z dokumentů mají svá omezení. V tomto případě se jedná zejména o fakt, že nelze ověřit, zda je zkoumaný materiál přesný a hodnověrný (Hendl 2012, 162). Pro účely analýzy diskursů je však důležitá zejména výpověď autorek dokumentů a případné nepřesnosti dokumentu tak nemohou významně ovlivnit výsledky výzkumu. Hodnověrnost je v těchto dvou případech zajištěna faktem, že se jedná o autobiografické výpovědi a diskursy se do nich promítají nevědomě, proto pro jejich zkoumání stačí tato míra hodnověrnosti (zajištěná autorstvím příběhů samotnými ženami, které mají přímou zkušenost s FGM/C).

Metody analýzy dat

Manipulace s daty během analýzy je eklektická aktivita, neexistuje pouze jeden správný způsob, což může být považováno za omezení výzkumu a validity dat. Různí výzkumníci/výzkumnice mohou data interpretovat odlišně. Postupy analýzy však nemají vědecký charakter ve smyslu přírodovědy, nejsou mechanistické (Hendl 2012, 271).

Snažím se odhalit v textech více možných interpretací a také zjistit, proč se některé považují za legitimnější než jiné. Uvědomuji si, že není možné vyčerpat všechny možné interpretace. Jako výzkumnice však jsem otevřená k novým a soutěžícím pohledům na text (Hendl 2012, 268). To je také v souladu s konstruktivistickým paradigmatem – mé interpretace textu budou platné do té doby, než dojde k jejich falsifikaci.

4.3.4. *Vlastní lokace*

Cílem mé práce je odhalit diskursy stojící za prováděním FGM/C, odkrýt mocenské vztahy, které udržují tento rituál v praxi. V rámci interpretace analyzovaných textů však vyjadřuji i své názory na tuto problematiku, a považuji tak za důležité uvést zde informace týkající se mne samotné, které jsou relevantní pro tento výzkum a mohou ovlivnit jeho průběh a závěry. Mé vlastní hodnoty, pozicionalita a názor, který mám na FGM/C, to vše do určité míry ovlivňuje mou analýzu. Souhlasím s názorem Ramazanoglu a Holland, že „neexistuje žádná technika či metodologická logika, která by mohla neutralizovat sociální povahu interpretace“ (Ramazanoglu, Holland 2002, 72)⁵¹. Uvědomění si vlastní lokace mi také poskytuje vlastní sebereflexi. Spivak tento princip vyzdvihuje v souvislosti s možností vypovídat o druhých a s „právem kritizovat“ nespravedlivé vztahy ve společnosti (Spivak&Gunew 1986, 136).

Pro tento výzkum je důležitou informací fakt, že sama sebe identifikuji a jsem identifikována jako žena, čímž se odkláním od obrazu středostavovského muže, který je ještě stále v euro-americké společnosti podvědomě považován za „normu“. Jinak lze však říci, že se řadím k privilegovaným jedincům, protože pocházím z prostředí střední třídy a nejsem příslušnicí žádné z menšin.⁵²

⁵¹ Překlad autorka

⁵² I když moji příslušnost k ženství lze považovat za menšinovou identitu ve smyslu přístupu k moci

O problematiku FGM/C se zajímám již několik let. První informace o tomto rituálu, které jsem se dozvěděla, se týkaly typu III. tedy infibulace, která byla doplněna zašitím za pomoci trnů. Jedná se o typ zákroku, který byl proveden i Waris Dirie – autorce jednoho ze zkoumaných textů. I to je důvodem, proč jsem vybrala k analýze právě tento text. Nejprve jsem se snažila o rituálu získat více ověřených informací a potvrdit si jeho existenci, protože se mi případ zdál příliš šokující na to, aby mohl být skutečný. Po získání dalších znalostí týkajících se FGM/C jsem došla k závěru, že se jedná o praktiku výrazně škodlivou pro zdraví žen a ohrožující je na životě a jako takovou jsem ji odsoudila a souhlasila jsem se snahou o odstranění praktikování FGM/C.

Můj názor však později ovlivnil trend publikování příběhů o ženách, které FGM/C podstoupily. Jak jsem již uvedla v kapitole 4.3.1. Výběr vzorku, jedná se o komercializaci příběhů těchto žen, což podle mého názoru sice vnáší problematiku FGM/C do povědomí veřejnosti tzv. „prvního světa“, ale značně škodí samotným ženám, jejichž příběhy jsou touto cestou vyprávěny. Pro mne tak tyto příběhy ztratily na věrohodnosti, protože byly často psány s úmyslem šokovat a vytvářet určitý typ „senzace“ a zároveň konstruovat země, kde je FGM/C praktikováno jako tzv. „druhé“, tedy necivilizované. Přiklonila jsem se k názoru, že FGM/C je záležitostí kultur, které tento rituál provozují, a euro-americká kultura nemá právo do této věci zasahovat.

Když se však na tuto problematiku podívám skrze optiku genderu a postkoloniálních studií, uvědomuji si, že sice nemám právo zasahovat do problematiky FGM/C z mocenské pozice, to mi však nebrání v přesvědčení, že se jedná o škodlivou, zdraví a život ohrožující praktiku, která by měla být odstraněna. Zejména pokud samotné ženy, které tuto praktiku podstoupily, bojují proti jejímu dalšímu provádění.

Moje motivace k tomuto výzkumu tedy pramení z potřeby zapojit se aktivně do boje za ženská lidská práva, ale nepřistupovat k tomuto boji z privilegované mocenské pozice. Tímto výzkumem se snažím pochopit strukturální důvody pro přetrvávání FGM/C a dát hlas ženám, které mají s FGM/C a s bojem proti němu přímou zkušenost.

5. ANALYTICKÁ ČÁST

5.1. Khady

„Pořád běhám z místa na místo, celý život jsem to dělala, matka mě za to často kárala... Skutečně jsem v životě ‚doběhla‘ nejdál, jak se dalo – dnes jsem v Curychu a pracuju pro UNICEF, včera jsem se zúčastnila 49. Valného shromáždění OSN věnovaného právům žen. Khady je v OSN! Bojovnice za ženská práva jménem Khady, bývalé děvče s ‚hladovým břichem‘ jako všechny africké děti.“ (Khady 2010, 9)

Khady se narodila v říjnu 1959 v Senegalu, její rodina patří do kasty Soninků, původně zemědělců a obchodníků. Vyrůstala na předměstí Thiès, což je třetí největší město v Senegalu. Otec pracoval na dráze stejně jako dědeček a Khady byla v raném dětství svěřena do péče jedné z babiček jménem Fouley, která byla druhou manželkou jejího dědečka. Její výchovy se však aktivně účastnila celá širší rodina – zejména ženy, protože v kultuře Soninků je výchova dětí záležitostí celé rodiny (Khady 2010, 11).

FGM/C Khady podstoupila ve věku sedmi let. V jejím případě se jednalo o typ I., kdy došlo k odstranění celého klitorisu. Rituál byl proveden v domě jedné z jejích babiček a spolu s Khady ho podstoupilo ještě několik dalších dívek z její rodiny ve věku šest až devět let. Matky dívek se rituálu nezúčastnily, pouze babičky a „obřezávačka“ z „kasty kovářů“. Muži se během rituálu modlili v mešitě a dívky navštívili až později. Poté proběhla oslava na počest dívek (Khady 2010, 13-14).

I další osud Khady se odvíjí podle kulturních tradic. Ve třinácti letech byla bez svého vědomí v mešitě provdána za svého o dvacet let staršího bratrance žijícího ve Francii, kterého do té doby nikdy neviděla. Ve čtrnácti letech musela opustit rodinu a odjet za svým mužem do Francie, kde během několika následujících let prodělala čtyři těhotenství a porody komplikované následky FGM/C (Khady 2010, 64).

Khady ale nerezignovala na svoji situaci, díky znalosti jazyka a své průbojnosti alespoň občas pracovala pro svůj vlastní výdělek a nebyla tak zcela závislá na svém manželovi. Khady měla výhodu v tom, že její matka trvala u všech svých dětí na vzdělávání, což v Senegalu není vždy běžná praxe zejména u dívek (Khady 2010,11). Postupně se Khady podařilo osamostatnit se a dosáhnout rozvodu. Od 80. let aktivně bojuje ve Francii za vymýcení FGM/C. Její procitnutí proběhlo v roce 1982, kdy po tomto

rituálu zemřela ve Francii tříměsíční dívka jménem Bobo Traoré⁵³. Do té doby se s FGM/C smiřovala jako s nutným zlem, dokonce její tři starší dcery tento rituál také podstoupily. Případ Bobo Traoré prolomil bariéry mlčení obklopující tento rituál nejen u Khady, ale u celé francouzské veřejnosti a u velkého množství zde žijících Afričanů a Afričanek. Khady začala pracovat pro mezinárodní organizaci GAMS⁵⁴. Od roku 2002 pak zastává předsednické místo evropské sítě pro prevenci mrzačení ženských pohlavních orgánů (EuroNet – FGM) (Khady 2010, 201).

Khady vypráví svůj příběh pro ženy všeobecně – zejména pak pro africké ženy z přistěhovaleckých komunit. Jak sama uvádí, její kniha by měla sloužit „*všem africkým ženám jako pomůcka k uvažování, nikoli ke skandalizaci*“ (Khady 2010, 212). Africkým ženám prokazuje Khady sounáležitost, uvědomuje si, že její zkušenost není jedinečná, má ji i mnoho jiných žen v přistěhovaleckých komunitách, ale tyto ženy o tom mezi sebou příliš nemluví. Některé z nich považují svoji situaci jako pevně danou a smiřují se s ní, jiné proti ní bojují. Pro obě tyto skupiny Khady vypráví svůj příběh jako inspiraci. Ženám tzv. „prvního světa“ podává detaily svého života a zároveň ukazuje, že není obětí (Khady 2010, 212).

Ve svém boji za vymýcení FGM/C se Khady uchyluje k esencialismu – používá označení „my, africké ženy“. V tomto případě lze však považovat její přístup za strategický esencialismus, tak jak o něm hovoří (Spivak 1993, 149), a to i přesto, že z textu není zcela jisté, do jaké míry si Khady uvědomuje, že se nejedná o homogenní skupinu. Nicméně Khady reflektuje, že existují různé typy FGM/C, a že v různých kulturách se rituál provádí odlišně, stejně jako že se zkušenosti žen liší (Khady 2010, 212). Pozicionalita Khady je patrná z jejího příběhu – považuje se za africkou feministku, aktivistku a bojovnici za práva afrických žen (Khady 2010, 212).

Khady ve své knize projevuje názory, které jsou v souladu s postkoloniálními studii. Nepřiklání se k západnímu feminizmu, naopak tento myšlenkový proud kritizuje za necitelný přístup k etnicitě. Ohrazuje se také proti nařčení, že hnutí afrických žen a mužů

⁵³ Více o tomto případě např. v rozhovoru s francouzskou právníčkou Lindou Weil-Curiel, která aktivně vystupuje proti FGM/C (zdroj http://www.liberation.fr/week-end/2005/02/05/la-france-est-un-des-seuls-pays-a-faire-des-proces-pour-excision_508632, 28.5.2014)

⁵⁴ GAMS (Groupe pour l'abolition des mutilations sexuelles) je Skupina proti sexuálnímu násilí a poškozujícím praktikám proti ženám a dětem (přeloženo z francouzštiny). Tato organizace funguje pod záštitou Amnesty International (zdroj <http://www.federationgams.org/>, 9.5. 2014)

zaměřená na boj proti FGM/C jsou vydána na milost francouzským⁵⁵ feministkám (popř. feministům) a že jsou jimi manipulována. Khady na to reaguje otázkou, zda snad Afrika nemá právo na vlastní „feminismus“ (Khady 2010, 195).

5.2. Waris Dirie

„Protože kritizuji praktiky mrzačení pohlavních orgánů žen, domnívají se někteří lidé, že si nevážím tradiční kultury své země. Mýlí se. Každý den děkuju Bohu, že pocházím z Afriky. Každý den. Jsem pyšná, že jsem Somálka a pyšná na svou zem. Myslím, že lidé z jiných kultur to budou považovat za velice africký způsob myšlení – být pyšný na nic. Drzost budou možná říkat.“ (Dirie & Miller 2000, 248)

Waris Dirie se narodila v roce 1965 do nomádské rodiny žijící v somálské poušti na hranici s Etiopií.⁵⁶ FGM/C podstoupila ve věku pěti let za přítomnosti své matky a „obřezávačky“. K rituálu došlo v poušti a nebyl následován žádnou oslavou tak jako v případě Khady. Waris Dirie podstoupila typ III. – infibulaci, nejradikálnější formu FGM/C (Dirie & Miller 2000, 54-55).

Ve třinácti letech Waris Dirie utekla za pomoci své matky od rodiny před domluveným sňatkem s mužem o dvě generace starším. Díky svým příbuzným žijícím v Mogadišu se dostala jako služka do rodiny svého strýce – velvyslance v Londýně. Po skončení funkčního období strýce zůstala Waris Dirie v Londýně nelegálně a pracovala v restauraci McDonald's (Dirie & Miller 2000, 70).

Když jí bylo 18 let, byla objevena jedním z nejvýznamnějších britských módních fotografů – Terencem Donovanem. Díky němu se z Waris Dirie brzy stala světoznámá modelka, zahrála si i ve filmu.⁵⁷ Brzy poté se začala angažovat v otázkách FGM/C a v roce 1996 ji generální sekretář organizace Spojených národů (UN), Kofi Annan, jmenoval speciální velvyslankyní UN pro boj proti FGM/C. V souvislosti s touto pozicí Waris Dirie hodně cestovala, účastnila se množství konferencí a potkávala se s významnými osobnostmi ve snaze získat podporu pro kampaně UN zaměřené na vymýcení FGM/C.⁵⁸

⁵⁵ Khady hovoří o francouzských feministkách/feministech, protože žije ve Francii

⁵⁶ Zdroj <http://www.desertflowerfoundation.org/en/waris-dirie/> (9.5.2014)

⁵⁷ tamtéž

⁵⁸ tamtéž

Waris Dirie získala mnoho ocenění za její práci a knihy. Mimo jiné získala i „Women’s World Award“ od prezidenta Michaila Gorbačeva, v roce 2007 získala cenu „Chévalier de la Légion d’Honneur“ udělenou francouzským prezidentem Nicolasem Sarkozym. Světová demografická asociace ji nominovala jako první ženu na „Prix de la Gènèration“ a „Martin Buber Foundation“ ji nominovala také jako první ženu na „Martin Buber Gold Medal“.⁵⁹

V roce 1997 byla v New Yorku publikována její autobiografie „Květ pouště“. Tato kniha se dostala mezi celosvětově nejprodávanější publikace (s prodejem více než jedenácti milionů kopií celosvětově). V roce 2008 se této knize dostalo i filmového zpracování.⁶⁰

Waris Dirie založila v roce 2002 vlastní nadaci pojmenovanou „Waris Dirie Foundation“, která se zabývá bojem proti praktikování FGM/C. V roce 2010 byla tato nadace přejmenována na „Desert Flower Foundation“.⁶¹

Waris Dirie píše svůj příběh pro čtenáře a čtenářky tzv. „prvního světa“, což je patrné z některých pasáží, v nichž vysvětluje kulturní specifika své země tak, aby je přiblížila svému publiku, které pochází z jiného kulturního prostředí. Zejména je to patrné skrze porovnání, jež Waris Dirie používá a která jsou známá euro-americké společnosti. Například: „*Stejně jako původní Američané byli Somálci rozdělení do různých kmenů.*“ (Dirie & Miller 2000, 38 – *zvýrazněno autorkou*) nebo: „*V kultuře kočovníků, v níž jsem byla vychována, není místo pro neprovdanou ženu, a tak matky cítí, že je jejich povinností zajistit, aby se dcerám dostalo té nejlepší příležitosti – stejně jako rodiny na Západě cítí, že je jejich povinností posílat své dcery do nejlepších škol.*“ (Dirie & Miller 2000, 247 – *zvýrazněno autorkou*)

Waris Dirie se ve své knize nezabývá teoretickými východisky, ale projevuje obdobně jako Khady názory, které jsou v souladu s postkoloniálními studií. Tzv. „první svět“ podrobuje velké kritice. Zejména se zaměřuje na témata odcizení a chybějící sounáležitosti s komunitou. V jejím porovnání tzv. „prvního“ a tzv. „třetího světa“ je to právě ten první, který by měl vzhlížet k africké kultuře a poučit se z ní (Dirie & Miller 2000, 248). Tato kritika se v menší míře objevuje i u Khady (Khady 2010, 92).

⁵⁹ tamtéž

⁶⁰ tamtéž

⁶¹ tamtéž

Waris Dirie na sobě ve svém vyprávění často přímo vyzdvihuje svoji odlišnost od „bílých lidí“ a uvádí ji v pozitivním smyslu. Například často zdůrazňuje svá zjizvená chodidla, na něž reagovaly její kolegyně z modelingových agentur jako na znak „divošství“. Ale Waris Dirie to prezentuje jako důkaz své síly, ukazuje, jak je tvrdá oproti změkčilým Evropanům a Američanům. Svůj nezáměr o měření času také prezentuje jako svoji nespávanost s tak zvanou civilizací (Dirie & Miller 2000, 250).

Ve svém příběhu Waris Dirie sama stanovuje svoji pozicionalitu – mluví o sobě jako o Somálce, africké ženě a kočovnici, která žije na Západě. Nepovažuje se za příslušnici tzv. „prvního světa“:

„Každý den děkuju Bohu, že pocházím z Afriky.“ (Dirie & Miller 2000, 248)

„Moje dětství v Somálsku navždycky utvořilo mou osobnost.“ (Dirie & Miller 2000, 250)

„Žiji teď v New Yorku.“ (Dirie & Miller 2000, 248)

Waris Dirie se tedy stále považuje za Somálku, za ženu tzv. „třetího světa“, ale s tím privilegiem, že již není tolik umlčována tradiční kulturou, jako ženy, které stále žijí v její vlasti. Má tedy možnost hovořit o věcech, o kterých to její kultura nedovoluje:

„Když jsem udělala interview pro Marie Claire, chtěla jsem, aby lidé, kteří podporují toto mučení, slyšeli aspoň od jedné ženy, jaké to je, protože všechny ostatní ženy v mé zemi jsou umlčovány.“ (Dirie & Miller 2000, 241)

Přesto se i ona musela potýkat s překonáváním strachu a hanby, jež měla spojené s tématy FGM/C a ženského těla všeobecně od raného dětství.

Waris Dirie se na rozdíl od Khady, která má blízko k africkému feminismu, neztotožňuje s žádným feministickým proudem. Ale její víra v účinek legislativního zákazu FGM/C ji v této oblasti přibližuje myšlenkám liberálního feminismu (Dirie & Miller 2000, 252).

5.3. Identifikace hlavních témat a diskursů

V příbězích Khady a Waris Dirie jsem identifikovala několik důležitých témat, která se často objevují v obou textech, mají souvislost s FGM/C a jsou pro tuto analýzu významná z genderového a postkoloniálního hlediska. Jedná se o tato témata: *idylický popis dětství, rituál FGM/C, bolest, strach, fyzické násilí, nevědomost, genderové rozdělení rolí, mužská hegemonie, ženský odpor a ženská síla.*

V textech se také vyskytují projevy diskursivní praxe, které udržují a podporují tradici FGM/C. Následující diskursy jsem identifikovala při analýze obou textů jako mechanismy udržující tradici FGM/C:

Diskurs tajemství

Tento diskurs opřádá rituál FGM/C, ženské tělo, jeho projevy a sexualitu tajemstvím, skrze něj je rituál dívkami vnímán jako něco mimořádného a způsobuje tak, že dívky samy chtějí tento rituál podstoupit. Důležitým prvkem je zde nevědomost – týká se průběhu rituálu, čímž je zabráněno tomu, aby se dívky rituálu děsily a odmítaly ho podstoupit. Nevědomost se týká i ženského těla, takže dívky netuší, co jim bylo při FGM/C odňato.

Tabuizace obklopující ženské tělo, jeho projevy a ženskou sexualitu se projevuje pocity studu a hanby a zabraňuje ženám, aby o těchto tématech mluvily veřejně i mezi sebou. Tyto pocity jsou projevem praktického uznání hranice mezi vládnoucími a ovládanými, mezi muži a ženami. Ženy tyto hranice přijímají většinou mlčky a tím své područí ještě posilují. Tato symbolická moc se projevuje často ve formě „tělesných emocí“ jako je hanba, strach, pocit pokoření nebo provinilost (Bourdieu 2000, 37-38). Proto nedochází mezi ženami k výměně informací o jejich zdravotním stavu, ženy neřeší své zdravotní problémy s lékaři a dochází tak k jejich zanedbání, které může končit až smrtí. Tento diskurs také způsobil, že ještě v 70. letech 20. století nebyl znám rozsah FGM/C a toto téma nebylo známo většině obyvatel tzv. „prvního světa“. Khady a Waris Dirie patří mezi ženy, kterým se podařilo částečně tento diskurs prolomit, ve svých příbězích popisují úsilí, jaké je to stálo (překonávání studu, odsouzení příslušníky a příslušnicemi vlastní kultury apod.).

Navzdory kampani proti FGM/C, která se rozpoutala po případu Bobo Traoré, tato tradice zůstává stále silně zakořeněná. Jistý vliv na její odstranění má vzdělání, protože je

tak skrze získané informace nabouráván *diskurs tajemství*. Khady zmiňuje případ svého bratra, který v roce 1989 studoval medicínu a důrazně se postavil proti „obřezání“ svých dcer (Khady 2010, 105). Ženy (i muži) v kulturách, kde se praktikuje FGM/C jsou cíleně udržovány (udržováni) v nevědomosti (Khady 2010, 194). Podle Khady je tedy nejlepším způsobem boje za vymýcení FGM/C prevence a komunikace (Khady 2010, 194). Právě prolomení mlčení obklopující téma FGM/C ze strany afrických žen je jedním z největších přínosů Khady a Waris Dirie. Jsou to právě ženy, které mají s tímto rituálem přímou zkušenost, kdo může prolomit *diskurs tajemství*, který je jedním ze dvou hlavních udržujících mechanismů FGM/C.

Diskurs tradiční role ženy

Tento diskurs tvoří druhý hlavní mechanismus, který udržuje praktikování FGM/C. V analyzovaných textech se projevuje skrze genderové rozdělení rolí a tradic v kulturách, z nichž Khady a Waris Dirie pocházejí. Dále je patrný z objektivizace žen jakožto majetku mužů – nejprve jsou ženy majetkem svých otců, při sňatku se stanou majetkem svých manželů. Zatímco muž si svoji manželku vybírá, názor ženy pro manželství není podstatný (Khady 2010, 60; Dirie & Miller 2000, 137). Z příběhu Khady vyplývá, že u většiny svatebního obřadu žena vůbec není přítomna (není přítomna ani později u rozvodu – v případě, že k němu dojde). Její přítomnost je nutná jen při veřejném slibu poddanosti svému manželovi – kdy žena přechází z područí otce do područí manžela (Khady 2010, 62). Přítomnost ženy je také nutná během svatební noci (Khady 2010, 63). Z těchto dvou svatebních povinností ženy je patrná její objektivizace – jako majetku, jako těla. Khady přirovnává svatební obřad k obřadu „obětování“ (Khady 2010, 60), totéž přirovnání používají Khady i Waris Dirie pro rituál FGM/C (Khady 2010, 16; Dirie & Miller 2000, 55). Podstoupit FGM/C a stát se manželkou a matkou jsou základní povinnosti žen v kulturách, z nichž autorky pocházejí (Dirie & Miller 2000, 238).

Tento diskurs ženy umlčuje, protože jako ovládané nemají možnost jednat jinak než uznávat nadvládu mužů. K reflektování mužů, kteří je ovládají, i sebe samých mají ženy k dispozici pouze nástroje poznání, které jsou „osvojenou formou vztahu nadvlády“ (Bourdieu 2000, 34). Proto se pak tento sociální vztah vládnoucí-ovládaný jeví jako přirozený. Dochází tak k převrácení vztahu mezi příčinami a následky. Tento proces označuje Bourdieu za symbolické násilí. Dělení podle pohlaví se zdá být v souladu s „řádem věcí“. Existuje shoda mezi chodem světa a tím, co se od něj očekává. Bourdieu

tento proces nazývá „souhlasná zkušenost světa“ (Bourdieu 2000, 35). Z toho tedy vyplývá, že androcentrický řád nepotřebuje žádné další ospravedlnění, protože je vnímán jako neutrální a tím potvrzuje mužskou nadvládu, na níž je založen (Bourdieu 2000, 35).

Pozice nadvlády je tedy legitimizována tím, že z ní androcentrické pojetí světa učinilo součást logické přirozenosti, která je však sama naturalizovanou sociální konstrukcí. Mužské pojetí světa tak stále potvrzují praktiky, které jsou jím vytvářeny (Bourdieu 2000, 24). Žena je pojmána jako negativní entita, definovaná tím, co nemá – tedy absencí falu⁶² (Bourdieu 2000, 26). Odstranění klitorisu, který je chápán jako alternativa falu, může tedy být potvrzením ženské negativní entity.

Překonání tohoto diskursu je problematictější než překonání diskursu tajemství. Informační kampaně zde nejsou dostačujícím prostředkem přestože skrze ně bylo dosaženo určitých pokroků. Ze statistik WHO (WHO, 2000) i z osobních poznatků (Klicperová, Šilhovi, 2010; Khady 2010, 105) vyplývá, že ženy (a muži), které dosáhly vyššího vzdělání, často odmítají své dcery nechat obřezat. Tyto ženy (a muži) jsou také přístupnější informacím o zdravotních a psychických rizicích, které FGM/C přináší. Symbolické násilí však nelze překonat pouhou silou vůle postavené na uvědomění. Ženy přispívají k jeho existenci, spoluvytvářejí je, je vtisknuto do jejich těl (Bourdieu 2000, 38). Symbolické násilí může ukončit jen radikální změna sociálních podmínek (Bourdieu 2000, 40). Podpora vzdělání v chudých regionech Afriky a Asie by ale mohla přinést dostatečně radikální sociální změnu, kterou požaduje Bourdieu a jež by mohla ženám pomoci získat rovnocennější postavení ve společnosti a dostatek sebevědomí k tomu, aby převzaly odpovědnost za svou účast na FGM/C a aby odmítly roli oběti, tak jak to učinily Khady i Waris Dirie (Khady 2010, 205-206, Dirie & Miller 2000, 241).

Diskurs ženské krásy

Diskurs ženské krásy se objevuje pouze v příběhu Waris Dirie, u Khady se nevyskytuje. Tento diskurs (společně s diskursem tradiční role ženy) se podílí na konstrukci sociální role ženy v somálské společnosti a souvisí se stereotypní genderovou rolí ženy a její objektivizací. Jedná se o povrchní nazírání na ženu, při němž je podstatný zejména vnější vzhled (podobně např. Bourdieu 2000, 59). V rámci tohoto diskursu je

⁶² Jak jsem již uvedla v kapitole 3.1.1, rozlišuji pojmy penis a falus – z psychoanalytického hlediska je falus hlavním symbolem nadvlády, představuje „Řád otce“, zatímco penis je orgán (Morris, 2000).

ženský pohlavní orgán označován za *nečistou a ohavnou věc*, kterou je nutné odstranit. Jen tak se z dívky může stát žena. „Neobřezané“ ženy (tj. ženy, které nepodstoupily FGM/C) nejsou v somálské společnosti považovány jen za nečisté a ohavné, ale vůbec nejsou považovány za dospělé ženy (Dirie & Miller 2000, 52).

Udržování tradice FGM/C pomocí tohoto diskursu je spojeno s diskursem tradiční role ženy. Pokud bude narušeno chápání tradiční role ženy v souvislosti s FGM/C, diskurs ženské krásy nebude mít v této oblasti takovou sílu, aby existenci tradice udržel. Proto není třeba vyvíjet zvláštní snahy v této oblasti.

Etnocentrický diskurs tzv. „prvního světa“

Tento diskurs se projevuje v soudech, které vynášejí lidé z tzv. „prvního světa“ o FGM/C za použití svých vlastních měřítek. Jedná se o přístup, jež se objevuje v obou textech – u Khady je to zejména poté, co byl v roce 1982 zveřejněn případ Bobo Traoré: „*Najednou média zacházela s Afričany jako s barbarů!*“ (Khady 2010, 190). V příběhu Waris Dirie se tento diskurs objevil jako reakce čtenářů z tzv. „prvního světa“ na publikování jejího vlastního příběhu: „*Sotva můžu uvěřit tomu, že je něco tak sadistického ještě dnes praktikováno.*“ (Dirie & Miller 2000, 243). Tento diskurs je projevem zneuznání tzv. „třetího světa“, kterého se dopouští tzv. „první svět“. Jak argumentuje Taylor (2001), skrze zneuznání může skupina lidí utrpět skutečnou újmu, protože je jim tak zrcadlen ponižující a znevažující obraz jich samých. Pohrdání sebou sama se stalo jedním z nejmocnějších nástrojů útisku (Taylor 2001, 42).

Advokáti a advokátky obhajující matky obřezaných dívek se snažili využít tohoto etnocentrického diskursu k obhajobě svých klientek. Prezentovali tyto africké ženy jako „*ubohé nevědomé bytosti, jejichž odpovědnost se nemá brát v úvahu*“ (Khady 2010, 194). Khady tento přístup odsuzuje, podle ní nejsou africké ženy ani ubohé ani nevědomé, ale jsou poddané mužské nadvládě a jsou před nimi cíleně tajeny informace o FGM/C a ženském těle (v rámci *diskursu tajemství*). Khady i Waris Dirie také odsuzují tento přístup, protože viktimizuje africké ženy, bere jim možnost aktivně bojovat proti FGM/C a mužské hegemonii (Khady 2010, 194; Dirie & Miller 2000, 241). Prvním úkolem je tedy zbavit se této vnucené, destruktivní identity. Touha po uznání patří mezi základní lidské potřeby (Taylor 2001, 42).

Tento diskurs komplikuje snahy o vymýcení FGM/C, protože odsuzující postoj tzv. „prvního světa“ vůči tradicím tzv. „třetího světa“ může vyústit v extremizaci těchto tradic z důvodů rezistence vůči diskursu tzv. „prvního světa“.

Témata a diskursy, které jsem v textech identifikovala spolu navzájem souvisí. Zejména zde existuje propojení mezi tématy nevědomosti, mužské hegemonie a diskursem tajemství, a dále souvislosti mezi tématy bolesti, strachu, fyzického násilí, FGM/C, genderového rozdělení rolí a mužské hegemonie s diskursem tradiční role ženy. Idylický popis dětství kontrastuje s negativními zkušenostmi spojenými s FGM/C a také ho lze propojit s diskursem tradiční role ženy. Téma ženského odporu a ženské síly představují způsoby narušování tohoto diskursu.

Dále se zaměřím na hlavní témata textů a jejich spojení s identifikovanými diskursy. V rámci analýzy budu porovnávat oba texty, zvýrazním jednotlivá témata a diskursy a podpořím svou analýzu citacemi autorek. Při rozboru textů budu vycházet z teoretického rámce genderových a postkoloniálních teorií, jak byly popsány v předchozích kapitolách. Cílem zkoumání je nalézt odpovědi na výzkumné otázky, které shrnu v závěru diplomové práce.

5.4. Analýza textů

5.4.1. Tradiční role a rituál FGM/C

Životní příběhy obou autorek začínají idylickým popisem jejich dětství, tedy doby ještě předtím než byly „obřezány“. Zejména u Khady je rozpor mezi raným dětstvím a dobou po prodělání FGM/C zvláště výrazný, protože vyrůstala ve městě a její život byl komfortnější než u Waris Dirie, která se narodila do rodiny pouštních nomádů. Khady popisuje své dětství následovně:

„Ta malá Khady, co cupitala pro vodu ke studni za babičkami a tetami v afrických tunikách, nesouc hrdě na hlavě nádobu s arašídy k semletí na moučku.“ (Khady 2010, 11)

I u Waris Dirie se však objevují idylické chvíle, přestože je jich méně a jsou více spojeny s přírodou, na níž byla její rodina do značné míry závislá:

„Oslavovali jsme déšť tradičním tancem: ženy tleskaly a zpívaly, jejich sladké hluboké hlasy se nesly pouštní nocí, a muži vyskakovali vysoko do vzduchu. Každý přinesl nějaké jídlo a my jsme jedli jako králové na oslavu daru života.“ (Dirie & Miller 2000, 48)

Khady i Waris Dirie vyjadřují ve svých příbězích příjemné vzpomínky na dětství obklopené širokou rodinou. Tyto idylické vzpomínky jsou v kontrastu s drsnou realitou FGM/C a jeho následků (u Khady i s realitou nuceného sňatku). Zároveň jsou v souladu s jejich kladným názorem na tzv. „třetí svět“ a jeho porovnávání s tzv. „prvním světem“, kde obě autorky nyní žijí a který ve svých textech podrobují kritice.

Rodinné vztahy, které jsou součástí idylického dětství Khady i Waris Dirie, jsou pro obě autorky důležité a jejich zpretrhání v pozdějším věku vnímají negativně:

„Má dcera se narodila v osmi měsících a několika dnech. Když mi ji položili na břicho, rozplakala jsem se. Tolik bych chtěla, aby tu byla moje maminka.“ (Khady 2010, 93)

„V matném světle jsem se snažila spatřit její tvář, zapamatovat si její rysy, protože jsem věděla, že ji dlouho nevidím. Představovala jsem si, jak budu silná, ale místo toho jsem se dusila slzami a pevně jsem matku objímala.“ (loučení s matkou před útekem; Dirie & Miller 2000, 39)

Rodinné vztahy tvoří jeden ze základních kamenů společností, z nichž autorky pocházejí. Soudržnost těchto komunit je podporována i domluvenými sňatky v rámci rodiny – většinou mezi bratřenci a sestřenicemi (Khady 2010, 16). A muži požadují „obřezané“ nevěsty, čímž se dále upevňuje tradice FGM/C (Khady 2010, 204). Na druhou stranu zde působí i síla ženské solidarity, která však byla v otázkách FGM/C narušena. K jejímu obnovení může dojít skrze pochopení důsledků FGM/C a zamítnutí přesvědčení o nevyhnutelnosti této praxe.

Velkým tématem, kterým se Khady i Waris Dirie zabývají, je samozřejmě FGM/C. Khady se nejvíce věnuje tomuto tématu v první kapitole knihy (Salindé), kde popisuje svou vlastní zkušenost:

„Dvě ženy mě uchopily a táhly do místnosti. Jedna, co stála za mnou, mě držela za hlavu a její kolena mi drtila ramena celou vahou, abych se nehýbala; druhá mě držela za kolena, nohy jsem měla roztažené.“ (Khady 2010, 17-18)

Během vyprávění se k tomuto tématu často vrací v souvislosti se svým sňatkem a průběhem manželství, s těhotenstvím a porodem.

Waris Dirie se poprvé zmiňuje o FGM/C v souvislosti s „obřezáním“ své starší sestry Amán, kterého byla tajně svědkem:

„Cikánka začala něco provádět mezi jejíma nohama a já jsem spatřila na tváři Amán výraz bolesti. (...) Udělalo se mi špatně, nemohla jsem se už na to dívat a běžela jsem domů.“ (Dirie & Miller 2000, 51)

Tato událost ve Waris Dirie poprvé vzbudila strach z FGM/C. Do té doby netušila, o co se jedná a na rituál se těšila, protože už také chtěla být dospělá jako její sestra, kterou obdivovala (Dirie & Miller 2000, 50). Waris Dirie však nebyla svědkem celého rituálu, časem svůj strach překonala a znovu si přála, aby už byl její čas podstoupit rituál, protože jako „neobřezaná“ neměla v komunitě žádnou vážnost. Toto Waris Dirie ukazuje na příkladu starce, který někdy cestoval s její rodinou a který se odmítal bavit s „neobřezanými“ dívkami:

„Křičel na nás: ‚Zmizte pryč, vy nečisté malé děvky, vy sprosté nádoby! Ještě jste ani nebyly obřezané!‘ Ta slova vždycky na nás vyštěkl takovým způsobem, jako by nás fakt, že jsme neobřezané, činil tak nečistými, že se na nás nemůže podívat.“ (Dirie & Miller 2000, 52)

Potřeba uznání byla pro Waris Dirie natolik důležitá, že překonala svůj strach z bolesti. K tomu jí dopomohlo i to, že ani její matka, ani sestra Amán jí nesdělily žádné informace o FGM/C, takže netušila přesně, co rituál obnáší (Dirie & Miller 2000, 51). Stejně jako Khady i u Waris Dirie je patrná cílená nevědomost dívek ohledně FGM/C a jeho následků.

Odstranění klitorisu nebo i dalších částí ženského pohlavního orgánu lze sice považovat za získání distinktivní značky ve smyslu, jakým to uvádí Bourdieu (Bourdieu 2000, 26) a z toho pramenícího uznání. Tato distinktivní značka je však v tomto případě symbolem poddanství (Khady 2010, 189). Nicméně uznání, kterého dívka tímto způsobem

dosáhne, je skutečné. Jak jsem uvedla v kapitole 3.1.2 společenské uznání a práva s ním spojená jsou důležitou součástí života lidí a existuje souvislost mezi uznáním a identitou. Touha po uznání patří mezi základní lidské potřeby (Taylor 2001, 42). Důvodem podstoupení FGM/C je u Waris Dirie i touha po dosažení společenského statusu ženy. Pokud tento rituál zmizí, může to mít vliv na sebeúctu žen v etnických skupinách, kde bylo FGM/C dlouhodobě praktikováno (Dirie & Miller 2000, 238).

Waris Dirie se dočkala svého „obřezání“ ve věku pěti let. Její zkušenost se v některých aspektech lišila od zážitku Khady, která prošla rituálem spolu s dalšími dívkami z rodiny v domácím prostředí. Khady svou obřezávačku – babičku Nionthu znala, pro Waris Dirie byla „cikánka“, která ji „obřezala“ cizí ženou. Pro Waris Dirie bylo snazší směřovat svoji nenávisť na ni, jakožto neznámou „vražednici“ (Dirie & Miller 2000, 53). Mezi zákroky, které absolvovaly Khady a Waris Dirie, byl rozdíl v jejich rozsahu. Zatímco Khady byl proveden I. typ FGM/C – úplné odstranění klitorisu, Waris Dirie podstoupila III. typ FGM/C (infibulaci) – byly jí kromě klitorisu odstraněny i další části genitálu a na závěr byla zašita. Rozsah zásahu a zejména sešití pak způsobovalo Waris Dirie další komplikace jako pomalé a bolestivé močení a paralyzující bolesti při menstruaci (Dirie & Miller 2000, 161). I přes tyto odlišnosti lze v popisu průběhu rituálu u obou žen sledovat podobné zážitky – bolest, víra v nevyhnutelnost rituálu a strach.

Khady popisuje svůj zážitek následovně:

„Vezme do prstů ten maličký kousek tkáně, natáhne ho, co nejvíc může, a uřízne, jako by řezala kus masa zebu. Naštěstí se jí to však nemůže povést na jedno říznutí. Musí přiřezávat.“ (Khady 2010, 18)

Waris Dirie přináší podobný popis:

„Pak jsem ucítila, jak se mi zařízla do masa, jak odřezává mé pohlavní orgány. Slyšela jsem zvuk tupé břitvy, která se prořezávala mou kůží. Když si na to vzpomenu, sotva můžu uvěřit, že tohle se stalo mně.“ (Dirie & Miller 2000, 54)

FGM/C je pro dívky těžko popsatelným traumatickým zážitkem, který lze jen těžko vylíčit slovy. Khady věnuje v popisu událostí toho dne velkou pozornost ostatním částem rituálu – přípravě oblečení, rohoží, tance na oslavu, ale samotný zákrok, který stojí v centru celého rituálu popíše jednou větou. Podobně stručně vylíčila svou zkušenost i Waris Dirie.

Z obou výpovědí také zaznívá určitý odstup od zážitku. Navíc obě autorky používají jednodušší a kratší věty než ve zbytku vyprávění, čímž tato část získává jistou strohost, ale i dynamiku. Odstup, který je z obou úryvků patrný, vysvětluje Waris Dirie tím, že nemá slova, která by její zážitek mohla popsat tak, aby ho čtenářům a čtenářkám alespoň přiblížila (Dirie & Miller 2000, 54). Zároveň je to způsobeno i zažitým traumatem, které vzdaluje zkušenost realitě – „*sotva můžu uvěřit, že se tohle stalo mně. Mám pocit, jako bych mluvila o někom jiném.*“ (Dirie & Miller 2000, 54).

Podstatnou součástí FGM/C je požadavek statečnosti. Dívky by měly být statečné v průběhu rituálu a jejich statečnost se oslavuje po jeho skončení. Z textu Khady jasně vyplývá důraz, který je na statečnost kladen:

„Snaží se nás přesvědčit, že nemáme plakat, když budeme očišťovány. Musíme být statečné.“ (Khady 2010, 16)

„Uklidni se, už je to skoro hotové, jsi kurážné děvče...“ (Khady 2010, 19)

„Přestaň už plakat, byla jsi statečná, ale teď už toho nech. Stačí jen mít kuráž, děvče, už to máš za sebou, všechno dobře dopadlo... Neplač.“ (Khady 2010, 20)

V popisu rituálu u Waris Dirie je kladen důraz na statečnost stejně jako u Khady. Zatímco však Khady se nesnažila být statečná a bránila se – což lze chápat jako formu odporu, Waris Dirie popisuje, že se ani nepohnula, protože si vzpomněla na svou sestru Amán, která se pokusila v průběhu rituálu utéct, ale ženy ji chytily a zákrok dokončily. Zároveň se Waris Dirie snažila, aby na ni byla pyšná její matka, která byla u rituálu přítomna a prosila ji, aby byla statečná:

„Matka se nade mnou sklonila a zašeptala: ‚Ty víš, že tě nedokážu udržet. Jsem tu sama. Tak se pokus být hodná, holčičko. Prosím tě, buď statečná, kvůli mě, a odbyde se to rychle.‘“ (Dirie & Miller 2000, 54)

Waris Dirie měla pocit, že musí být statečná – pro svou matku a kvůli tomu, že byla přesvědčena, že stejně není úniku (Dirie & Miller 2000, 54). Khady odvedli k „obřezávačce“ násilím a násilím ji znehybnily. Nemusela a ani nechtěla být statečná (Khady 2010, 17). Neměla k tomu důvody jako Waris Dirie.

Důraz na statečnost je však v protikladu ke skutečným pocitům strachu a hrůzy, které dívky zažívají:

„Celé tělo se mi svíralo hrůzou nad křikem druhých.“ (Khady 2010, 17)

„Dívky mlčí, jsou ochromené strachem, možná se strachy i počurají.“ (Khady 2010, 16)

„Byla jsem strnulá strachem a najednou jsem si vzpomněla na zmučený obličej mé sestry Amán. ‚To bude bolet!‘ mumlala jsem.“ (Dirie & Miller 2000, 54)

Strach předchází rituál FGM/C – strach z neznámého, před začátkem rituálu a pak větší strach jako v případě Khady, kdy se jedná o hromadný rituál a ona slyší křik dívek, které FGM/C absolvují před ní nebo v případě Waris Dirie, která byla tajně svědkem části rituálu své starší sestry. Přesto ani jednu z dívek čekajících na provedení rituálu nenapadne utéct. Přestože mají strach, vědí, že rituálem musí projít.

Pocit nevyhnutelnosti, který popisují obě autorky, souvisí s nátlakem, jež na ženy vyvíjí sociální řád. Tento nátlak působí skrze genderovou identitu a je povinným příkazem pro tělo, jež se má stát kulturním znakem a poslušně se materializovat v historicky vymezené možnosti (Nagl-Docekal 2007, 8). FGM/C je považováno za přirozenou součást ženství a tím se stává nevyhnutelností. Pocit nevyhnutelnosti a údajná dobrovolnost, s níž dívky podstupují tento rituál může být způsobena procesem praktického uznání androcentrického pojetí reality. Ženská poddanost je spontánní a zároveň vynucená – způsobená dlouhodobým účinkem sociálního řádu (Bourdieu 2000, 37).

Strach, který je spojený s rituálem, přetrvává ještě dlouho po provedení zákroku – strach podívat se na jizvu. Často pak také strach z pohlavního styku, který může být díky komplikacím bolestivý (Khady 2010, 24, 62).

Strach a obavy jsou doprovázené nevědomostí o průběhu rituálu FGM/C. Útržky informací, které se k dívkám někdy dostanou, strach často jen umocňují:

„Nesměly jsme se koukat na to, co dělají jedné z nás. (...) Byla jsem čtvrtá nebo pátá v pořadí, seděla jsem na schodě s nataženýma nohama, třásla se při každém zaječení, celé tělo se mi svíralo hrůzou nad křikem druhých.“ (Khady 2010, 17)

„Teď jsem pochopila, že jsem si přála něco, o čem jsem nic nevěděla. Nechápala jsem docela, co se stalo, ale věděla jsem, že mě to čeká také, a strašně jsem se bála. Matky jsem se na to nemohla zeptat, protože jsem to správně neměla vidět.“ (po

tajném sledování průběhu části rituálu FGM/C její starší sestry Amán – pozn. autorky Dirie & Miller 2000, 51)

Dívky jsou v této nevědomosti udržovány cíleně a rituál je jim představován pouze jako tajemná pocta (Khady 2010, 14). Starší dívky mohou mít někdy více informací, ale ostatním je neprozradí. Jedná se o projev narušení ženské solidarity, jak jsem již zmínila výše. „*Sestřenice jsou starší, možná vědí, co nás čeká, ale ostatním nic neřekly.*“ (Khady 2010, 13). Protože dívky nemají úplné informace o tom, co je čeká a považují FGM/C za tajemnou počtu, jež jim zajistí uznání v komunitě, často se na rituál těší a někdy dokonce přemlouvají své rodiče, aby je nechali „obřezat“ co nejdříve. Takovou zkušenost popisuje i Waris Dirie (Dirie & Miller 2000, 50). Tyto pocity dívek souvisí již se zmiňovanou potřebou uznání. Waris Dirie vysvětluje touhu somálských dívek po FGM/C takto:

„Skutečné podrobnosti rituální obřízky zůstávají tajemstvím – dívkám to nikdy nikdo nevysvětlí. Vědí jenom, že na ně, až přijde čas, čeká něco mimořádného. Výsledkem toho je, že somálská děvčátka dychtivě očekávají tuto ceremonii, která znamená, že se z dětí stávají ženami.“ (Dirie & Miller 2000, 50)

Waris Dirie ve svém vyprávění o FGM/C vysvětluje, že se postupně snižoval věk, v němž dívky procházely rituálem, protože po tom samy toužily:

„Během času se obřízka začala provádět na stále mladších dívkách, hlavně proto, že dívky samy po tom toužily a na ‚zvláštní čas‘ se těšily skoro jako děti na Západě na svou narozeninovou oslavu nebo na Ježíška.“ (Dirie & Miller 2000, 50)

Nevědomost týkající se průběhu FGM/C je udržována tím, že dívky a ženy, které rituál prožily, nesdělují jeho detaily ostatním. Samy si to zdůvodňují tak, že tento zákrok musí všechny absolvovat a nemá cenu malé dívky dopředu děsit:

„‘Jaké to bylo?’ ‚Strašné...‘ začala, ale pak si to rozmyslela a nic mi dál neřekla. Věděla, že i já budu jednoho dne obřezána, a myslela si, že je lepší, když se budu těšit, než abych se bála.“ (odpověď starší sestry Waris Dirie na její otázku ohledně FGM/C - Dirie & Miller 2000, 51)

„Nepatrný otvor, který po obřezání zůstal, mi dovoloval močit pouze po kapkách. ‚Waris, jak to, že takhle čuráš? Co je to s tebou?‘ Nechtěla jsem jim (sestřenicím – pozn. autorky) to vysvětlovat, protože jsem předpokládala, že jakmile se vrátí do

Somálska, budou také obřezány, a tak jsem se jen zasmála.“ (Dirie & Miller 2000, 161)

Výsledkem však není jen napjaté očekávání děvčat, ale také šok, který přijde během samotného rituálu – dívky jsou šokované tím, jak krutý a bolestivý zákrok je, nechápou, proč jim bylo takto ublíženo, proč se jich nikdo nezastal a proč je **nikdo nevaroval**:

„Nechápala jsem, proč spáchali na mém dětském těle to násilí, nikdo mě nevaroval – ani starší sestry, ani kamarádky, nikdo. Bylo to naprosto nespravedlivé a nesmírně kruté, protože se to nedalo vysvětlit. Zač mě potrestali?“ (Khady 2010, 20)

Nevědomost je také jedním z vysvětlení, proč je stále praktikován FGM/C i přes závažné následky, jež tyto zákroky přináší. Z příběhů Khady i Waris Dirie jasně vyplývá, že si ženy většinou nespojují své problémy s FGM/C. Bolest je normální, trpět je normální (Khady 2010, 93). Podle Waris Dirie je bolest a utrpení ústředním bodem existence afrických žen:

„I když jsem si to tenkrát neuvědomovala, věděla jsem už tehdy vlastně dost o tom, co je to být ženou v Africe. Věděla jsem, že to znamená tiše a pasivně trpět jako bezmocné dítě.“ (Dirie & Miller 2000, 57)

„Ani jsem si nebyla jistá, zda zdrojem mého problému je obřízka, protože jsem si myslela, že to, co se stalo mě, se stává všem děvčatům. Matka nepokládala mé bolesti za něco mimořádného, protože všechny ženy, které ona znala, byly obřezané a všechny trpěly stejně. V mé zemi je toto považováno za součást životního břemene žen.“ (Dirie & Miller 2000, 164)

Nevědomost se však netýká jen samotného rituálu FGM/C a jeho následků, ale i ženského těla. Africké ženy jsou odrazovány od mluvení o svém těle a své sexualitě. Navzájem se o těchto věcech nesvěřují (Khady 2010, 121). Všechno, co se týká ženského těla, je tabu, tím jsou ženy udržovány v nevědomosti o svém těle, o průběhu, důvodech a důsledcích FGM/C a také o tom, že existují i ženy, který tento zákrok nepodstoupily. Prostřednictvím této nevědomosti společnost uplatňuje na ženách svoji moc a kontrolu.

Dívčám je zamlčováno, co jim bylo při rituálu odstraněno:

„Jednou při mytí jsem se zvědavě podívala na to, co mi odňali. Nebylo tam nic, jen ztvrdlá jizva, dotkla jsem se jí jemně rukou, protože byla stále bolestivá, a uhádla, že tady asi bylo to, co mi uřízli. Ale co?“

Nemají informace o přirozených projevech svého těla, jako v případě Waris Dirie, která dopředu nevěděla nic o menstruaci:

„Přiběhla jsem k matce, plakala a křičela: ‚Já umírám! Ach maminko, já umírám! Teče ze mě krev, umřu!‘ Ostře se na mě podívala: ‚Ne, ty neumíráš. To je v pořádku. To jsou měsíčky.‘ Nikdy předtím se o měsíčním krvácení neslyšela, vůbec nic jsem o tom nevěděla.“ (Dirie & Miller 2000, 162)

Nevědí nic o sexualitě až do své svatební noci:

„Zakazuju si myslet na to, co mě čeká, zakazuju si jakékoliv představy o svatební noci, o níž vlastně nic nevím. Stejně nevím vůbec nic o manželovi.“ (Khady 2010, 62)

Netuší o možných budoucích komplikacích spojených s FGM/C:

„Žádná žena nepřipustí, že by obřezaná dívka mohla mít problémy při prvním pohlavním styku nebo později. A přesto je prožily buď samy, nebo s některými svými dcerami. Ale nemluví se o tom. Já o ničem nevím.“ (Khady 2010, 64)

Z těchto úryvků jasně vyplývá, že nevědomost dívek ohledně FGM/C je podporována mlčením žen, které tento rituál prožily. Zde se jasně projevuje narušení solidarity žen, které jsem zmínila výše. Ženy tak podporují zachování současného androcentrického řádu a své podřízené pozice. Projevuje se tak vliv symbolického násilí (Bourdieu 2000, 37).

Tématem nevědomosti se zabývá Waris Dirie také v souvislosti s následky FGM/C, které se u ní projevovaly každý měsíc. Trpěla velkými bolestmi během menstruace, protože krev se hromadila v jejím podbřišku a odtékala malým otvorem zanechaným po jejím „zažití“ jen velmi pomalu. Kvůli těmto problémům navštívila lékaře v Londýně, ale nezmínila se mu o tom, že je „obřezaná“:

„Ani jsem nevěděla, jak bych měla o něčem takovém začít hovořit. Tehdy jsem byla ještě velmi mladá dívka a všechny věci týkající se mého zdravotního stavu byly zahaleny nevědomostí, rozpaky a studem.“ (Dirie & Miller 2000, 164)

Stud byl navíc umocněn i tím, že Waris Dirie o svém intimním zranění měla mluvit před lékařem - mužem, který byl navíc běloch, a dokonce se od něj měla nechat vyšetřit:

*„Pomyšlení na to, že dívka z mé země si na tomhle divném místě lehne, roztáhne nohy a nechá bílého muže, aby se jí tam podíval, to byla **hanba**, jakou jsem si nedovedla představit.“ (Dirie & Miller 2000, 165)*

Nevědomost, rozpaky a stud týkající se ženského těla jsou projevy *diskursu tradiční role ženy a diskursu tajemství*, který obklopuje téma FGM/C. Tyto diskursy jsou hluboce zakořeněny a těžko se odstraňují. Jedná se o důsledky symbolického násilí a podvědomé uznání vlastní podřízené pozice v androcentrickém řádu (Bourdieu 2000, 34-35). Ženská poddanost zde projevovaná ve formě studu a rozpaků je podvědomým důsledkem dlouhodobého účinku působení sociálního řádu (Bourdieu 2000, 37). Je to právě nevědomost, podporovaná strachem a studem, která je jedním z mechanismů udržujícím praktikování FGM/C. Nevědomost se vztahovala i na tzv. „první svět“, kde většina lidí nevěděla o existenci FGM/C. Pro Khady i Waris Dirie však bylo velmi těžké hovořit o své zkušenosti s FGM/C veřejně, protože musely překonávat hluboce zakořeněné pocity studu a strachu:

„Nebylo mi dobře, styděla jsem se, chvěla jsem se. Poprvé, když jsem odtamtud (z konference, kde mluvila o své zkušenosti s FGM/C – pozn. autorky) vycházela, cítila jsem se opět znásilněná, že jsem byla nucená tomu čelit.“ (Khady 2010, 205)

„Když mě Barbara interviewovala, chtělo se mi plakat. Připadala jsem si úplně obnažená. (...) věděla jsem, že kamera zabírá detail mé tváře ve chvílích, kdy prozrazují tajemství, které jsem strážila celý život. Měla jsem pocit, jako by mě někdo otevřel a vystavil na odiv mou duši.“ (Dirie & Miller 2000, 244)

Tabuizace FGM/C a všeho, co se týká ženského těla je projevem *diskursu tajemství* a jedním z hlavních mechanismů udržujících tradici FGM/C. Tím, že Khady a Waris Dirie překonaly svůj strach a stud a promluvily o své zkušenosti, tento diskurs prolomily. Sdílení informací je nejlepší metodou, jak zničit tento udržující mechanismus.

Dalším udržujícím mechanismem je způsob nazírání FGM/C jako nevyhnutelnosti. Ženy tuto praktiku přijímají, i když nechťejí, protože „*nevidí jinou cestu, jak může žena dospět k manželství jako panna a zůstat mužovi věrná.*“ (Khady 2010, 14). Nejedná se jen o uvědomění si, že nemají kam uniknout, že kdyby utekly, někdo by je chytil a donutil FGM/C absolvovat. Z Khadyina vyprávění vyplývá, že je ani nenapadla možnost utéct, že přistupují k rituálu jako k něčemu nevyhnutelnému, přirozenému – podobně jako později k dalším tělesným prožitkům (menstruace, porod). I zde se projevuje *diskurs tradiční role ženy* – ženské tělo je upraveno a případně i sešito, připraveno pro manžela a rolí ženy je mlčenlivě snášet bolest a řídit se příkazy mužů (Dirie & Miller 2000, 56, 57, 161, 164; Khady 2010, 132, 192). Zde se také projevuje symbolické násilí, kdy se ženy zdánlivě dobrovolně podřizují androcentrickému řádu, protože ho vnímají jako „přirozený“. Jejich podřízení pak dále reprodukuje tento sociální řád (Bourdieu 2000,24).

Nevyhnutelnost FGM/C je úzce spojena s povinností žen stát se manželkami. Sňatek je v kultuře Soninků i ve skupině kočovníků, z níž pochází Waris Dirie, považován za nezbytnost. Sňatky jsou domluvené a probíhají často v rámci rodiny. A muži z rodiny vyžadují ženy „upravené“ podle svých tradic – tedy „obřezané“ (Khady 2010, 16). Dívky se k rozhodnutí svých otců, popř. jiných mužských členů rodiny, ohledně výběru manžela nemohou vyjádřit. Sňatkový věk dívek je nízký – většinou mezi 14 – 18 lety (Khady 2010, 62 – 63). Muži se mohou pro manželku rozhodnout svobodně, jak vyplývá z obou textů. Tím se projevuje mocenská pozice mužů, kteří si aktivně volí svoji manželku, vůči ženám, které nemají právo se k této volbě nijak vyjádřit a musí ji akceptovat. Opět se zde setkáváme s mužskou hegemonií a *diskursem tradiční role ženy*. Nadvláda mužů pramení z androcentrického řádu, který je vnímán jako přirozený, jak jsem uvedla výše, a který nadvládu mužů zpětně potvrzuje. Biologické rozdíly mezi pohlavími, které jsou nazírány podle principů androcentrického vidění světa, kde panuje nadvláda mužů nad ženami, se pak mohou jevit jako přirozený důvod sociálního rozlišování mezi nimi. Zdůvodnění tohoto „přirozeného řádu“ stojí na převrácení vztahu příčin a následků. Viditelné rozdíly mezi mužským a ženským tělem viděné skrze androcentrické schéma jsou zárukou významů a hodnot, které souhlasí s tímto viděním (Bourdieu 2000, 11).

Víra v nevyhnutelnost FGM/C je silným udržujícím mechanismem – funguje nejen u dívek, které akceptují FGM/C u sebe, ale i u matek, které nechávají „obřezat“ svoje dcery. Khady byla přesvědčena, že nemá možnost výběru – věřila tomu jako dítě: „*Není odtud*

úniku, musím to podstoupit.“ (Khady 2010, 17). Později jako matka akceptovala „obřezání“ svých dcer, i když ho „kovářka“ provedla bez jejího vědomí v době, kdy byla Khady v porodnici s dalším dítětem. Chápala, že „kovářka“ provedla jen to, co považovala za svou povinnost v rámci jejich vzájemných rodinných vztahů (Khady 2010, 104). Třetí dceru nechala Khady „obřezat“ sama, když jí byl sotva měsíc. Byla přesvědčena, že „to tak zkrátka musí být“ (Khady 2010, 104). Tím, že si ženy neuvědomují pozdější komplikace a rizika, která provedení FGM/C přináší a nespojují si své bolesti a problémy s tímto zásahem, vnímají ženy FGM/C jako tradici, která je sice po nějakou dobu velmi bolestivá, ale je nezbytná (Khady 2010, 93). V případě I. a II. typu FGM/C dochází k smrti „obřezané“ dívky brzy po zákroku jen zřídka. Pozdější úmrtí, která jsou spojena s dlouhodobými komplikacemi FGM/C, si ženy s rituálem již nespojují. Proto byl případ tříměsíční Bobo Traoré ve Francii v roce 1982, která zemřela na následky FGM/C, natolik převratný a otevřel oči tolika lidem (Khady 2010, 193).

Jiná situace je v případě III. typu FGM/C, který absolvovala Waris Dirie. Zde je úmrtnost dívek na následky provedení rituálu vyšší. Waris Dirie zmiňuje hned několik takových případů ze svého okolí. O těchto úmrtích se však nemluví, dívky prostě zmizí:

„Jak jsme cestovali Somálskem, setkávali jsme se s jinými rodinami a já jsem si hrála s jejich dcerami. Když jsme je po čase opět potkali, dívky často byly pryč. Nikdo o jejich nepřítomnosti neřekl ani slovo, vůbec se o nich nemluvílo. Zemřely následkem tohoto zmrzačení – buď vykrvácely, nebo podlehly šoku, infekci, dostaly tetanus.“ (Dirie & Miller 2000, 58 – zvýraznění autorka)

Opět se zde jedná o projevy *diskursu tajemství* a i v těchto případech může být prolomen pomocí informačních kampaní o rozsahu zákroku a jeho rizicích, a to jak krátkodobých, tak i dlouhodobých.

Zdánlivá nevyhnutelnost FGM/C také pramení z nevědomosti a z akceptace zdůvodnění, která uvádí zastánci této praktiky. Jak jsem ukázala v kapitole 2.2.3, všechny tyto argumenty je možné vyvrátit. Tato protiargumentace je také potřebnou součástí informační kampaně.

Dalším tématem úzce spojeným s FGM/C je bolest, která je u obou autorek často zmiňována:

„Je to nevýslovná bolest, nedá se srovnat s žádnou jinou. Jako by ze mě rvali střeva. Jako by mi v hlavě bušilo kladivo. Za pár minut už ji necítím na jednom určitém místě, ale v celém těle, najednou je ve mně vyhladovělá krysa nebo celá armáda mravenců. Bolest mě ovládá od hlavy až k patám a hlavně v břiše. (...) Už jsem necítila vlastní tělo, jenom strašlivé šubání nervů uvnitř. (...) jsem jako vyprázdněná, neudržím se na nohou. Vnímám bolest v hlavě, ale nohy necítím vůbec. Jako by mě přerazili vejpl.“ (Khady 2010, 18-19)

„Tuhle bolest se mi nikdy nepovedlo definovat.“ (Khady 2010, 20)

„Nohy jsem měla bez citu, ale mezi nimi mě to tak strašlivě bolelo, že jsem si přála zemřít.“ (Dirie & Miller 2000, 55)

Bolest je jedním z hlavních témat – nevýslovná bolest, nepochopitelná bolest, bolest v hlavě, tedy i psychická nejen fyzická. Je to jedno z nejčastěji používaných slov v obou textech. Psychická bolest vychází nejen z faktu mrzačení těla, ale také ze situace, kdy dívka nechápe, jak jí mohl někdo něco takového udělat, proč ji nikdo nevaroval. Fyzická bolest přetrvává zhruba jeden až tři týdny v závislosti na rozsahu zákroku, pokud ovšem nedojde ke komplikacím, které prodlouží dobu hojení. Psychická bolest trvá dál. Khady uvádí, že se v ní něco definitivně změnilo. To je častý výrok žen, které podstoupily tento rituál (například Klicperová & Šilhovi 2010, 83). Jedná se o zásah do integrity těla a do psychiky dospívající dívky.

S průběhem rituálu souvisí i téma fyzického násilí. V příběhu Khady byly dívky násilím dovedeny dovnitř, násilím znehybněny, násilně jim byly roztaženy nohy. A toto byla jen příprava na vrchol celého rituálu – násilné odstranění nejcitlivější části jejich těla. Jak jsem uvedla dříve, dívky vnímají tento rituál jako nevyhnutelný, ale přesto se většina z nich brání a musí být znehybněna. Na rituálu totiž není nic přirozeného, ani logického, a přestože dívky jsou vedeny k přesvědčení, že je nezbytný, jejich tělo i mysl se brání.

V příběhu Waris Dirie se objevuje násilí u popisu FGM/C její sestry Amán:

„Sestra byla velká silná dívka, najednou kop!, zvedla nohu a kopla cikánku do prsou, až se převalila na záda. Pak se vyprostila ze sevření obou žen a vyskočila. (...) Když už nemohla dál zhroutila se, převalily ji na záda na místě, kde upadla, a pokračovaly v práci.“ (Dirie & Miller 2000, 51)

Kopnutí cikánky a následný útěk byla spíše instinktivní reakce než skutečná snaha utéci, Amán pravděpodobně věděla, že ji ženy dostihnou, zvláště v situaci, kdy již byla zraněná. Ale její tělo bojovalo proti násilí na něm páchaném. Waris Dirie se snažila během rituálu ležet nehybně, také ale zaznamenala obrannou reakci svého těla: „*Naneštěstí se mi začaly nohy neovladatelně třást.*“ (Dirie & Miller 2000, 54). Přestože její mysl akceptovala nevyhnutelnost rituálu, její tělo se bránilo.

Po podstoupení rituálu se u obou autorek dostavila nejprve rezignace a později zlost na nespravedlivé zacházení a touha získat odpovědi, proč jim byl tento zásah proveden. Khady během rituálu volá na pomoc dědečka, u nějž vždy v minulosti našla oporu, ochranu a útěchu, když ji však konečně navštívil po zákroku, Khady už rezignovala:

„Já mu nic neříkám. Už ho nevolám na pomoc, je konec, už se nenamáhám.“
(Khady 2010, 23)

Obdobné pocity rezignace a lhostejnosti k vlastnímu osudu jsou patrné i u Waris Dirie:

„Ležela jsem na zemi jako kláda, bolestí ochromená, nebála jsem se a bylo mi jedno, jestli budu žít nebo umřu. Nezáleželo mi na tom, že jsou všichni doma shromáždění kolem ohně, povídají si a smějí se, a já jsem tady sama ve tmě.“ (Dirie & Miller 2000, 56)

Jedná se o důsledky prožitého traumatu a šoku, které u dívek v tu chvíli způsobily výrazný posun hodnot a změnily jejich náhled na svět. Ale i pocity, které se dostavily po odeznění prvotního šoku po provedení FGM/C vnímají Waris Dirie i Khady velmi silně. U Khady se projevují pocitem ztráty:

„Asi měsíc a půl jsem cítila uvnitř takovou zvláštní bolest, jako by tam byl nějaký pupen, který se nemůže rozvinout. (...) Byla jsem připravená dospět v dívku, potom v ženu, připravená milovat, protože jsem v sobě nosila silnou touhu po lásce... Zakázali mi to.“ (Khady 2010, 24)

Waris Dirie tyto pocity vnímá jako uvěznění jejího pohlaví, její sexuality:

„Zjistila jsem, že mám mezi nohama úplně hladkou kůži, až na jizvu, která se táhla prostředkem a vypadala jako zip. A ten zip byl zavřený. Moje pohlaví bylo uzavřeno jako cihlová zeď, a žádný muž se tam nedostane až do svatební noci, kdy si můj

manžel otevře cestu buď nožem nebo hrubým násilím.“ (Dirie & Miller 2000, 57-58)

Z toho je patrné, že se jedná o tak násilný zákrok, že ani získané uznání u některých dívek nepřehlušilo negativní pocity pramenící z prožité zkušenosti. Poté, co se dozvěděly více informací o rituálu – mimo jiné i fakt, že ne všechny ženy a dívky ho podstupují – to u Khady i Waris Dirie vyvolalo potřebu akce, potřebu bojovat proti praktikování FGM/C i za cenu vlastního odhalení. Znamenalo to pro ně překonat hranice, které jim jako ženám byly vymezeny jejich kulturními tradicemi.

Společnosti, z nichž autorky pochází, mají jasně vymezené ženské a mužské role, jsou striktně genderově rozdělené. Khady se ve svém textu často zabývá tématem rituálů a tradic všeobecně. Popisuje genderové rozdělení sféry povinností - muži nikdy nezasahují do výchovných trestů dětí, protože je to ženská záležitost (Khady 2010, 10). Ženy obstarávají domácnost a prodávají na trhu, zatímco muži mají zaměstnání a často bývají mimo domov (Khady 2010, 11). Muži se modlí v mešitě (Khady 2010, 10; 13), o pravidelně se modlících ženách se však Khady nezmiňuje – pouze uvádí, že FGM/C se provádí proto, aby se dívky „mohly modlit“ (Khady 2010, 14). Tímto způsobem se vyjadřují kategorie sociálního řádu, které vytváří genderové stereotypy („mužská záležitost“, „ženská práce“). Avšak pojmová dvojice žena-muž vyjadřuje fyzický rozdíl (výčet primárních a sekundárních pohlavních znaků). To znamená, že o sociální roli nerozhodují schopnosti a dovednosti jedince, ale pohlaví, k němuž náleží. Při nedodržení těchto rolí dojde ke společenské sankci (Nagl-Docekal 2007, 10).

Toto genderové rozdělení rolí se projevuje také v rituálech:

„Když se narodí děvče, sedmého dne mu dají jméno a právě babičky mu propíchnou uši jehlou, protáhnou černou a červenou nit dírkou, aby se nezacelila. Starají se o sňatky, porody, novorozence, to ony rozhodují i o našem očištění.“ (Khady 2010, 14)

„Mužská obřízka je zejména otázkou hygieny. Ale viděla jsem, jak kluci chodí podivně jako kachny, s obtížemi si sedají a fňukají dva tři dny, někdy i celý týden. Cítila jsem se toho ušetřená, protože jsem dívka.“ (Khady 2010, 15)

Stejně jako rituál FGM/C i svatba je provázána velkým množstvím tradic a oslavami. V obou případech se však dívka těchto oslav neúčastní. Při FGM/C je to z důvodu, že jsou „obřezané“ dívky izolovány a neschopny se bez bolesti pohnout. Během svatby je tradicí nařízena izolace nevěsty téměř po celou dobu oslav, tato izolace je přerušována pouze několika fázemi tradiční očisty těla dívky a její přípravy (Khady 2010, 62 – 64). Dívka tedy není aktivní účastnicí události, její osoba pro tuto tradici není nijak důležitá, podstatné je její tělo. Také přípravy k manželství obnáší pouze výše zmíněnou očistu a rady, které se však také týkají pouze úpravy těla (Khady 2010, 63). Jak Khady uvádí, její tělo bylo připravováno k „symbolické oběti“ (Khady 2010, 64). Opět se zde setkáváme s projevem „obětování“, které je v souladu s *diskursem tradiční role ženy*. V souvislosti s tím dále Khady vyjadřuje svůj názor na postavení žen v její kultuře a na vztahy mezi ženami a muži:

„Vymývají nám (ženám – pozn. autorky) mozek, vštěpují nám jedinou záповěď: tvé tělo ti nepatří. Nic ti nepatří. Místečko na těle, díky němuž bychom mohly pocítit touhu a potom i rozkoš, nám odebrali. (...) Mladá manželka, dosud dítě, padne na manžela jehož výchova a tradice mu brání rozvíjet touhu u ženy, takový muž bere ženu jenom jako předmět, oceňuje ji jenom jako břicho, které mu dá děti, a ani netuší, že jeho vlastní sexuální život samce je strašlivě smutný, zredukovaný pouze na fyzické uvolnění bez sdílené rozkoše.“ (Khady 2010, 77)

Nejsou to tedy jen ženy, které FGM/C připravuje o sexuální uspokojení. I muži přicházejí o možnost plného rozvinutí své sexuality. A stejně jako ženy nemají možnost porovnání, a proto si neuvědomují, o co byly připraveny, většina mužů také nemá zkušenost „sdílené rozkoše“ a nechápou tedy svou ztrátu. Tato ztráta je však u obou pohlaví způsobena nejen následky FGM/C, ale i způsobem výchovy a tradičním náhledem jejich kultur na sexualitu, na vztahy mezi muži a ženami a na ženy všeobecně. Z vyprávění Khady je patrná vysoká míra objektivizace žen v její kultuře:

„Jeho (manželova – pozn. autorky) výchova ho naučila zacházet se ženou jemně a brát ji jako něco jiného než tělo natažené na matraci.“ (Khady 2010, 70-71)

Žena se při sňatku stává majetkem svého manžela. „Manžel vlastní svou ženu definitivně a provždy.“ (Khady 2010, 70). Žena při sňatku veřejně uznává své poddanství manželovi. V kultuře Soninků to prohlašuje pokleknutím a stisknutím manželovy ruky

před všemi svatebními hosty (Khady 2010, 70). I zde se jedná o projev *diskursu tradiční role ženy*.

Velký důraz je v kultuře Soninků kladen na panenství. FGM/C je také považováno za nutnost k uchování dívčina panenství (Khady 2010, 14). Khady také uvádí, že všechny matky se do poslední chvíle obávají, jestli jsou dívky panny (Khady 2010, 63 - 64). Celá rodina dbá na uchování panenství dívky, protože pouze tak má hodnotu na sňatkovém trhu (Khady 2010, 94). „Ctnost“ dívky je spojená s rodinnou ctí. Když Khady začal její manžel urážet, protože začala brát antikoncepční pilulky, a obviňovat ji, že běhá za jinými muži, postavil se proti němu dědeček Khady, který byl v té době hlavou rodiny: „*Pokud se odváží tě urazit, uráží i tvou matku. Já mu dám svou vnučku a on ji odvede do takové dálky a špatně s ní zachází!*“ (Khady 2010, 123-124) Z tohoto vyjádření je patrné, že ženy jsou v kultuře Soninků nositelkami rodinné cti, zatímco muži mají nad ženami moc („já mu **dám** svou vnučku“) – opět se zde projevuje objektivizace žen jakožto majetku mužů a opět se zde projevuje i *diskurs tradiční role ženy*. Pokud je čest rodiny závislá na „obřezání“ žen, významně se tím umenšuje prostor pro vyjednávání o změně rituálu, protože ženy de facto nemají rozhodovací právo a jsou jako nositelky této cti umlčovány (Bourdieu 2000, 59).

I v somálské kultuře kočovníků, z níž pochází Waris Dirie, je patrné genderové rozdělení společnosti. Pro ženu jsou v této kultuře jasně stanové požadavky uznání – prvním z nich je „obřezání“, dalšími sňatek a mateřství:

„V kultuře kočovníků, v níž jsem byla vychována, není místo pro neprovdanou ženu.“ (Dirie & Miller 2000, 247)

„Podle kulturních tradic mé země si žena získá vážnost, teprve když se stane matkou.“ (Dirie & Miller 2000, 238)

Muži dosahují uznání skrze iniciační rituál v dětství a dále je jejich úkolem takto získané uznání jejich maskulinity potvrzovat:

„Muž (...) musí deflorovat svoji mladou, „sešitou“ manželku pouze silou své mužnosti. Pokud se mu to nepodaří, jeho sexuální zdatnost je zpochybněna.“ (Khady 2010, 192)

Znovu se zde objevuje potřeba uznání. Způsoby, jakými je uznání dosahováno souvisí s mužskou hegemonií, což je další téma, které se v obou textech objevuje. V opozici k němu pak stojí téma ženského odporu. Přestože je nadvláda mužů nad ženami jasně patrná v obou příbězích, proti této nadvládě se staví ženský odpor. V následujícím úryvku popisuje Khady, jak se ji imigrantská komunita mužů snaží přimět být poslušnější manželkou:

„Tentokrát mě ‚poslou‘ do vlasti, aby mi rodiče domluvili a abych se vrátila poslušnější. Říkám ‚poslou‘ a myslím tím celou mužskou komunitu, která k tomu manžela přiměla.“ (Khady 2010, 122)

Je patrné, že to není manžel Khady – individuální muž – který má moc sám o sobě. Je to moc celé skupiny mužů, která může ženu usměrňovat. Z této autority čerpá manžel Khady, když projevuje svoji dominanci ve vztahu:

„Nebyl to muž stvořený pro dialog, setrval na svých pozicích nadřazeného samce, který nemusí ženě nic vysvětlovat, protože žena je před manželem vždycky na vině.“ (Khady 2010, 123)

Ale jeho moc byla jen zdánlivá a mohla se projevit jen vůči někomu slabšímu – manželce. Ve skutečnosti ale tento muž nemá moc, naopak je bezmocný vůči mužům jakožto skupině:

„Nebyl to zlý člověk, snad byl i docela hodný, jenom neustále poslouchal, co mu říkají druzí, neodvažoval se sám něco tvrdit, mít vlastní názor.“ (Khady 2010, 124)

Z toho je patrné, že muži jako skupina skutečně mají moc a tato moc se organizuje proti ženám, ale i proti jiným mužům. Je udržována strachem mužů z jiných mužů, což je pak zdrojem jejich mlčení. Toto mlčení umožňuje chod systému a udržuje mužskou hegemonii (Kimmel 1999, 58). Pro odstranění FGM/C je tedy nutné, aby i muži prolomili své mlčení a postavili se proti této praxi.

Na rozdíl od Khady, která prošla tradičním domluveným sňatkem a následným rozvodem, Waris Dirie před nuceným sňatkem utekla, vzepřela se tak rozhodnutí svého otce a tím i mužské hegemonii. V útěku jí pomohla i její matka, která tímto také vyjadřuje odpor vůči nadvládě mužů a vůči kulturním tradicím poškozujícím ženy (Dirie & Miller 2000, 62).

5.4.2. Ženský odpor a boj proti FGM/C

Téma ženského odporu dominuje celé druhé polovině příběhu Khady. Její boj pomalu narůstá, až ovládne celé vyprávění a vyústí v její práci pro OSN a GAMS. Podobný vývoj lze sledovat i v příběhu Waris Dirie, kdy se téma ženského odporu objevuje častěji v druhé polovině jejího vyprávění a stejně jako u Khady vrcholí jejím vynesáním svých intimních zkušeností na veřejnost a její prací pro OSN a další organizace bojující proti FGM/C. Odpor se v příběhu projevuje několika způsoby:

1) Odsuzováním praktikování FGM/C:

„Je to podvod udržovat africké ženy v tomto rituálu, který nemá absolutně nic společného s náboženstvím. (...) Muži na ní trvali z několika zavrženíhodných důvodů: aby si zajistili moc, aby měli jistotu, že jim ženy neodejdou k jiným mužům, nebo aby je muži z nepřátelského kmene neznásilnili!“ (Khady 2010, 15)

„Pro mrzačení milionů dívek každý rok není žádný důvod, je to jen nevědomost a pověra. Následky, jež přinášejí bolest, utrpení a smrt, jsou tím nejlepším důvodem, aby se s tím skoncovalo.“ (Dirie & Miller 2000, 247)

2) Odmítnutím přijmout vnucenou roli:

„Nebyla jsem vůbec statečná a jsem ráda, že jsem nebyla.“ (o svých pocitech během FGM/C; Khady 2010, 21)

„Nemůžeš ji (bolest) nijak zastavit, Waris. Musíš to vydržet a počkat, až se krev spustí.“ S takovým řešením jsem se však nespokojila.“ (o svém odmítnutí trpělivě snášet bolest při menstruaci; Dirie & Miller 2000, 162)

3) Aktivní rezistencí:

„Pohlavní styk byl neustálým pramenem konfliktů a všechny hádky začínaly u něj, protože jsem se mu pokaždé chtěla vyhnout. (...) V té době jsem chodila spát úplně oblečená, měla jsem sukni i pyžamo.“ (o nuceném sexuálním styku s manželem; Khady 2010, 96)

„Každou noc svádíme zákopovou bitvu. Chvillemi už si myslím, že dál nemůžu. Jindy opouštím lůžko a spím na pohovce nebo na zemi, ale nikdy nezvítězí. Nikdy už nezvítězí.“ (po soudním výnosu o rozloučení jejich manželství; Khady 2010, 165)

„K čertu s tím. Půjdu na tu operaci. Hned zítra zavolám doktora. Aspoň že můžu jít na záchod.““ (o svém rozhodnutí podstoupit operaci, která rozšíří vstup do její pochvy do původního stavu a tím umožní normální močení a omezí bolestivost menstruace - Dirie & Miller 2000, 168)

4) Pasivní rezistenci:

„Nejčastěji jsem rezignovala, na nic jsem nemyslela, nehýbala jsem se, ležela jako kus dřeva. Nikdy jsem nevyvinula sebemenší aktivitu.“ (o nuceném sexuálním styku s manželem; Khady 2010, 96)

V příběhu Waris Dirie se pasivní rezistence neprojevuje.

5) Aktivním bojem za vlastní nezávislost:

„Píše se rok 1983 a už osm let bojuju o své místo na slunci. Nemám v žádném případě v úmyslu sklopit hlavu.“ (Khady 2010, 122)

„Věděla jsem, že zítra nebo pozítří si pro mě může můj nový manžel přijít a přivést svých pět velbloudů na výměnu. Rozhodla jsem se, že uteču, dokud ještě není pozdě.“ (Dirie & Miller 2000, 69)

6) Aktivním bojem za vymýcení FGM/C:

„Naším úkolem je odmítat všechny formy násilí a mrzačení. Nesmíme dovolit, aby někde mrzčili holčičky ve jménu tradice či kultury, ať jsou jakékoliv.“ (Khady 2010, 212)

„Kvůli tomuto stupidnímu rituálu většina žen na africkém kontinentě prožije život v bolestech. Kdo pomůže ženě v poušti – jako byla moje matka – bez peněz a moci? Někdo musí promluvit také jménem těch mrtvých malých děvčátek (které zemřely na následky FGM/C – pozn. autorky). (...) Cítila jsem, že je mou povinností, abych jim pomohla.“ (Dirie & Miller 2000, 239)

Z těchto citací je patrné, že i některé ženy, které mají přímou zkušenost s FGM/C, tuto praxi odmítají. Na různých úrovních a pomocí různých strategií bojují proti FGM/C i proti mužské hegemonii a jejím projevům. Jak jsem zmínila v kapitole 3.1.1 jedná se o ženské způsoby rezistence vůči mužské hegemonii (Bourdieu 2000, 37). Tyto ženy tak nelze považovat za oběti. Během samotného rituálu, dívky ani nenapadlo bránit se nebo utéct, vědomý odpor se projevil zejména později se získáním znalostí o FGM/C. Waris Dirie odlišuje svou pozici dospělé aktivní ženy, která bojuje proti FGM/C a svůj status „oběti“, který měla v průběhu rituálu a který souvisí s charakterem FGM/C jakožto „obětování“. Její „obřezání“ bylo provedeno na plochem kameni, který byl poté zmáčený její krví, *„jako kdyby tam poráželi nějakou ovci.“* (Dirie & Miller 2000, 56). Dále pokračuje s přirovnáním FGM/C k rituální oběti: *„na kameni ležely i kusy mého masa, mého pohlaví, a klidně se sušily na slunci.“* (Dirie & Miller 2000, 56). Později se vrátila *„na to místo ke kameni, kde jsem byla obětována“* (Dirie & Miller 2000, 58). Její pohlavní orgány tam již nebyly a ona konstatovala, že je asi sežrali mrchožrouti: *„Jejich rolí je odklízet mršiny a neřádstvo, morbidní pozůstatky našeho tvrdého života v poušti.“* (Dirie & Miller 2000, 58). Waris Dirie tedy své „obřezání“ přirovnává k obětnímu aktu poušti. Odlišné pozice během rituálu a v dospělosti popisuje Waris Dirie takto:

„Nenávidím termín ‚oběť‘, protože je v tom bezmoc. Avšak když mě cikánka obřezala, byla jsem opravdu oběť. Jako dospělá žena už oběť nejsem a můžu vyvinout nějakou aktivitu.“ (Dirie & Miller 2000, 241)

I Khady ve svém textu pracuje s konceptem „oběti“. Uznává stejně jako Waris Dirie, že ženy, jako je ona, byly v určité fázi svého života „obětí“ – obětí kulturních tradic jako je FGM/C a nucený sňatek, obětí imigrace, která je donutila žít izolovaně od podpory své rodiny a v neznalosti své nové země (Khady 2010, 202-203). V tradiční kultuře, z níž Khady pochází, je žena majetkem manžela, je na něm naprosto závislá. Tato situace je horší v imigrantských komunitách, kde jsou tradiční širší rodinné vztahy zpřetrhány a ženy často žijí v izolaci od okolního světa, od své rodiny i od ostatních žen. Jsou tak plně závislé na svém manželovi (Khady 2010; 70, 97). Khady se toto uvěznění podařilo prolomit, dosáhla samostatnosti a nezávislosti, která pro ženy imigrantů není myslitelná. Podařilo se jí dosáhnout úředního (Khady 2010, 164) a později i rituálního rozvodu svého manželství (Khady 2010, 187). O rituálním rozvodu rozhodují muži. Jako prvního musela Khady požádat svého otce, který se pak musel s žádostí obrátit na nejstaršího muže v rodině, který

o takovém kroku může rozhodnout (Khady 2010, 187). V případě rituálního rozvodu tedy Khady postupovala v souladu s tradičním hierarchickým uspořádáním své společnosti, což v případě rozvodu sloužilo ke splnění jejího cíle:

„Dosáhla jsem rozvodu stejně, jako mi bylo vnuceno manželství. Ústní souhlas mezi muži mé manželství rozvedl zrovna tak snadno, jako se rozplyne mrak dýmu.“
(Khady 2010, 187-188)

V této souvislosti je třeba si uvědomit, že Khady uznává mužskou hegemonii bojuje pouze proti některým jejím projevům – zejména FGM/C a nuceným manželstvím nezletilých dívek. Kritizuje ještě některé další projevy mužské hegemonie, jako je naprostá podřízenost manželky manželovi, a to zejména v sexuální oblasti: *„Nemožnost říci ‚ne‘. (...) Evropská žena by řekla: ‚manželské znásilnění‘. Takový termín u nás neexistuje.“* (Khady 2010, 132) Cílem sexu zde není jen uspokojení sexuální touhy, ale je i projevem nadvlády manžela nad manželkou.

Khady se však nesnaží rozbourat tradiční uspořádání své kultury úplně, pouze jí jde o dosažení změn, jež zlepší život žen v rámci tohoto uspořádání. Přesto byla zavržena svou komunitou, protože se vymanila z role, jež je vnucena africkým ženám (Khady 2010, 198). Hned na začátku příběhu Khady krátce zmíní svou práci v OSN: *„Khady je v OSN! Bojovnice za ženská práva jménem Khady, bývalé děvče s ‚hladovým břichem‘ jako všechny africké děti.“* (Khady 2010, 9). Popisuje tak svůj přerod z bezmocného ‚hladového‘ dítěte na bojovnici, která má moc – bojuje za ženská práva. Zcela se tak vymanila z *diskursu tradiční role ženy*, v němž vyrůstala. Důležitým krokem v tomto osobním přerodu bylo pro Khady i převzetí odpovědnosti za „obřezání“ svých dcer:

„Nechala jsem provést obřezku u dvou starších dcer, u třetí jsem k ní dala svolení. Jsem za ni tedy odpovědná. Mohla bych na svoji obranu říct, že jsem byla příliš mladá, nevědomá a prosáklá předsudky, které jsem v dětství slýchala od matek a babiček. (...) Musela jsem v sobě najít odvahu podívat se do tváře i vlastní odpovědnosti. (...) V hloubi duše doufám, že mi dcery odpustí.“ (Khady 2010, 205-206)

Když byla Khady ve Francii konfrontována s realitou FGM/C skrze případ Bobo Traoré, pátrala po dalších informacích týkajících se FGM/C. Při studiu této tradice dospěla k názoru, že tímto způsobem si muži zajišťují moc a nadvládu nad ženou. Odmítá důvody,

kteře se uvádějí na podporu této praktiky, odmítá, že by klitoris byl nečistý a ďábelský, že by ohrožoval život dítěte při porodu či muže při sexuálním styku. Jako pravý důvod této praktiky uvádí touhu mužů ovládnout ženy. A další útisk spatřuje v tom, že muži svěřili vykonávání tohoto rituálu ženám samotným. Tyto ženy – vykonavatelky (babičky, „kovářky“, „cikánky“ apod.) však nemají moc. Žijí pod vlivem stejného diskursu jako ostatní ženy. Jsou přesvědčeny, že nemají možnost výběru, zda se rituál bude provádět nebo ne. Věří, že možnost výběru neexistuje (Khady 2010, 189).

Když se ve Francii začal veřejně probírat případ Bobo Traoré, setkala se Khady se svou sestřenicí „kovářkou“, která obřezala její dcery a mnoho dalších dívek. Kovářka v té době prohlásila: „*Děvenko, teď už nikdy nebudu obřezávat dívky. Skončila jsem s tím!*“ (Khady 2010, 105). Nehodnotila, zda je rituál dobrý nebo špatný, pouze prohlásila, že už ho nebude vykonávat. Je možné, že její rozhodnutí bylo způsobeno informacemi o rizicích a komplikacích, které FGM/C přináší a které ženám v kulturách praktikujících tento rituál nebyly známé. Khady shrnuje důvody, proč ženy pokračují v praktikování FGM/C takto:

„Mnoho nás, Afričanek, věřilo, že je to správné, že to tak má být. Že se máme změnit v ženu určenou jenom pro radost jediného muže, kterému stačí pouze sebrat květ, který byl pro něj utržený, a dívat se, jak předčasně uvadne.“ (Khady 2010, 25)

V této citaci se prolínají oba identifikované diskursy – *diskurs tradiční role ženy* a *diskurs tajemství*, jeden udržuje druhý a společně zachovávají tradici rituálu FGM/C. Proto se šíření informací projevilo jako účinný způsob boje proti praktikování FGC (WHO 2000, 46). Je snazší nabourat *diskurs tajemství*, který se projevuje nevědomostí a přesvědčením o nevyhnutelnosti FGM/C, k tomu pomůže porušení prvku tajemství, tedy informování dívek a žen o průběhu rituálu a také šíření informací o zdravotních rizicích a možných následcích.

Případ Bobo Traoré rozpoutal ve Francii v 80. letech celonárodní debatu. Na jedné straně stáli bojovníci a bojovnice za odstranění FGM/C, jednou z nich byla i Khady. Proti nim se postavili zastánci/zastánkyně kulturních odlišností, mezi něž patřili francouzští multikulturalisté a multikulturalistky a Afričané/Afričanky, kteří se pohoršovali nad tím, že se Francie odvažuje dotknout jejich tradic (Khady 2010, 193). Jádrem této debaty je rozpor mezi feminismem a multikulturalismem, jak ho prezentuje Okin. Multikulturalismus podle ní v některých případech pošlapává práva jedince z důvodu snahy o zachování kulturní

skupiny. Zatímco multikulturalisté se snaží chránit celé kultury, pro feministy/feministky jsou důležitější práva žen v těchto kulturách (Okin 1998, 664). Tuto debatu však měl vyřešit paradigmatický posun ve vnímání FGM/C jakožto „praktiku porušující lidská práva“, k němuž došlo v 70. letech 20. století na základě mezinárodního konsensu (Shell-Duncan & Hernlund 2001, 9; Barša 2000, 230; EIGE 2013). Nicméně z popisu Khady vyplývá, že tato debata se rozproudila později. Zdá se tedy, že k posunu ve vnímání FGM/C docházelo postupně a nejednalo se o okamžitou změnu.

Waris Dirie vidí cíl boje proti FGM/C v dosažení legislativního zákazu této praktiky (Dirie & Miller 2000, 252). Khady sice tuto legislativu ve formě Maputského protokolu z roku 2003⁶³ vítá, ale je poněkud skeptická k jejímu fungování v praxi:

*„Tenhle dokument je úžasný a **pokud** se bude jednoho dne dodržovat, situace afrických žen se skutečně zlepší.“ (Khady 2010, 200-201, zvýraznění autorka)*

Khady je přesvědčena, že řešení situace týkající se FGM/C spočívá v naprostém vymýcení těchto praktik ve světě. A dodává, že „zákon sám nestačí, pokud existuje..., musí jít ruku v ruce se vzbuzením zájmu o věc, s výchovou.“ (Khady 2010, 203).

U Waris Dirie je zajímavý vývoj v myšlení týkajícího se FGM/C od rituálu považovaného za běžnou součást života všech žen:

*„...jsem si myslela, že to, co se stalo mě, se stává **všem děvčatům**.“ (Dirie & Miller 2000, 164, zvýraznění autorka)*

*„...**všechny ženy**, které ona (matka – pozn. autorky) znala, byly obřezané...“ (Dirie & Miller 2000, 164, zvýraznění autorka)*

Přes pochopení, že ne všechny ženy tento zákrok prodělaly a že v Anglii je Waris Dirie „jiná“:

*„‘Užívej si, Waris, povídej si, směj se a tancuj s těmi chlapci. Ale pak jdi domů. Nedej se přemluvit k sexu. Nevědí, že jsi **jiná** než Angličanky a nepochopili by, že jsi byla obřezána.‘“ (Dirie & Miller 2000, 134, zvýraznění autorka)*

⁶³ Maputský protokol je dodatek k chartě lidských práv týkající se žen. Stvrzuje rovnoprávnost mezi muži a ženami, odsuzuje násilí páchané na ženách a praktiky poškozující jejich zdraví, jako je FGM/C. Tuto konvenci podepsaly africké státy v červenci roku 2003 (Khady 2010, 200).

„Poslyš Waris, pamatuješ si, jak jsi vypadala, když jsi byla malá? Než ti tohle udělali? (...) Já tak vypadám pořád. Ty jsi **jiná**.“ (Dirie & Miller 2000, 167, zvýraznění autorka)

Tento vývoj vychází z původního předpokladu o „přirozenosti“ FGM/C, což je v souladu s *diskursem tradiční role ženy*, který je rozšířený v kultuře, z níž Waris Dirie pochází. Při konfrontaci s jinou kulturou však Waris Dirie pochopila, že to co její kultura považuje za „přirozené“, je v tzv. „prvním světě“ považováno za „barbarské“, „strašné“, za něco, s čím se „musí něco udělat“. Toto zděšení a odpor je projevem *etnocentrického diskursu* tzv. „prvního světa“ a je patrný i v reakcích čtenářek z tzv. „prvního světa“ na interview v časopise *Marie Claire*, který jako první otiskl příběh o FGM/C, tak jak jej vyprávěla Waris Dirie:

„Před měsícem jsem si s **hrůzou** přečetla v březnovém čísle *Marie Claire* článek o ženské obřízce a od té doby se myšlenky na to nemůžu zbavit.“ (Dirie & Miller 2000, 242, zvýraznění autorka)

„S pomocí Boží musíme **NĚCO UDĚLAT!**“ (Dirie & Miller 2000, 242, zvýraznění autorka)

„Právě jsem dočetla váš článek o Waris Dirieové a **je mi zle na duši** z toho, že takové **mučení a mrzačení** musí ještě dnes malá děvčátka podstupovat.“ (Dirie & Miller 2000, 243, zvýraznění autorka)

„Sotva můžu uvěřit tomu, že je něco tak **sadistického** ještě dnes praktikováno.“ (Dirie & Miller 2000, 243, zvýraznění autorka)

„Problémy, které obřezané ženy celý život provázejí, jsou **neuvěřitelné**.“ (Dirie & Miller 2000, 243, zvýraznění autorka)

Waris Dirie nakonec došla k prozření, že není sama, že existují miliony dalších dívek a žen na celém světě, které trpí stejným zmrzačením:

„Jak jsem dozrávala a stávala se vzdělanější, zjistila jsem, že **nejsem sama**. Zdravotní problémy, které mě trápily od mé obřízky, postihují miliony dalších dívek a žen na celém světě.“ (Dirie & Miller 2000, 239, zvýraznění autorka)

Právě tento vývoj ve vnímání FGM/C vedl Waris Dirie k boji proti této praktice. Důležitým krokem bylo pochopení, že se nejedná o přirozenou součást života žen, naopak, že jde o škodlivou praktiku, která není nijak obhajitelná. Ale neméně důležité bylo i zjištění, že není „jiná“, není „sama“ s tímto problémem. Že existuje mnoho žen po celém světě, s obdobnými zážitky a problémy. Toto vědomí vyvolává pocit sounáležitosti a solidarity. A snaha ochránit dívky, které jsou touto praktikou ohroženy v budoucnu, je dostatečně silnou motivací pro aktivní boj proti FGM/C. Pro Waris Dirie bylo prvním krokem v boji zveřejnění jejího příběhu. Waris Dirie uvádí dva důvody, proč to udělala:

„Zaprvé je to něco, co mě strašně poznamenalo. Kromě zdravotních problémů, se kterými stále ještě zápasím, jsou mi odeprény všechny radosti sexuálního styku. Cítím se nekompletní, zmrzačená, a z vědomí, že s tím už nikdy nemůžu nic udělat, mám někdy pocit naprosté beznaděje.“ (Dirie & Miller 2000, 241)

„Další důvod ke zveřejnění byl, že jsem chtěla aby si lidé uvědomili, že se obřízka stále ještě provádí. Musela jsem to udělat nejen kvůli sobě, ale především kvůli milionům malých děvčátek na světě, které to musí podstoupit.“ (Dirie & Miller 2000, 241-242)

Khady ve svém vyprávění přiznává, že někdy ztrácí odvahu tváří v tvář „nekonečnému mužskému násilí“ (Khady 2010, 211). Během své práce pro OSN a GAMS se setkává nejen se ženami, které prošly rituálem FGM/C, ale i s ženami, které nesou známky jiného typu mužského násilí. V těchto chvílích si uvědomuje, že odstranění FGM/C není řešením postavení žen, ale jen jedním z kroků na cestě za zrovnoprávněním žen (Khady 2010, 211). Tímto zamyšlením se Khady nejvíce přibližuje k pochopení, že FGM/C není problémem samotným, ale důsledkem mužské hegemonie.

Stejně jako Khady i Waris Dirie pociťuje beznaděj u vědomí rozsahu násilí na ženách, které je pácháno celosvětově, ale motivací k dalšímu boji je snaha ochránit dívky, které dosud tímto násilím nebyly poznamenány.

V textu Waris Dirie se kromě ženského odporu objevuje často ještě téma ženské síly. Toto téma není explicitně vyjádřeno v příběhu Khady, přestože z jejího vyprávění je patrná její vlastní síla, která ji vedla k získání samostatnosti a k boji za odstranění FGM/C, ale ona sama tuto sílu nijak nezmiňuje. Waris Dirie však často vyzdvihuje sílu zejména své matky, ale i ostatních afrických žen:

„Vzpomínám si, že když byla matka těhotná, vždycky najednou zmizela a několik dní jsme ji neviděli. Pak se náhle objevila a v náručí nesla dítě, které sama v poušti porodila. Brala si s sebou vždycky něco ostrého, aby měla čím přerýznout pupeční šňůru. Jednou, když zase zmizela, museli jsme v nekonečném hledání vody přestěhovat tábor. Trvalo jí čtyři dny, než nás našla. Kráčela sama pouští s novorozencem v náručí a hledala svého manžela.“ (Dirie & Miller 2000, 39)

„Pochopila jsem, jakou neuvěřitelnou sílu musí mít somálské ženy, aby unesly břímě, které na nich spočívá jen proto, že se narodily jako ženy.“ (Dirie & Miller 2000, 238)

Téma ženské síly souvisí se způsoby odporu uvedenými výše a zároveň ukazuje solidaritu mezi ženami. Jak jsem uvedla výše, tato solidarita je v otázkách FGM/C poškozena a je nutné její obnovení. Pak by mohla mít dostatečný potenciál k narušení tradice FGM/C.

Khady i Waris Dirie došly k pochopení, že (1) FGM/C není „nevyhnutelnou“ součástí života všech žen a dívek na světě, (2) mnoho žen a dívek trpělo tak jako ony a (3) mnoho mladých dívek je ohroženo touto praktikou v budoucnu. Tyto tři stupně pochopení je dovedly k aktivnímu boji za vymýcení FGM/C.

5.4.3. Konfrontace tzv. „prvního“ a tzv. „třetího světa“

Khady i Waris Dirie mají zkušenost s životem ve „třetím“ i v „prvním“ světě. Obě se hrdě hlásí ke svému původu, a přestože uznávají, že život v tzv. „prvním světě“ má své výhody, v obou příbězích se objevuje jeho kritika v porovnání s tzv. „třetím světem“. Khady kritizuje nedostatek solidarity a úcty, který vládne ve Francii:

„Solidarita a úcta jsou u nás doma velmi důležité, platí jako zákon. (...) To je první věc, která mě ve Francii šokovala, ten nedostatek podpory, citu a úcty ke starším.“ (Khady 2010, 92)

Waris Dirie se zabývá tématy odcizení a chybějící sounáležitosti, kterou pociťuje:

„Žiju teď v New Yorku, a přestože všichni kolem mne neustále mluví o rodinných hodnotách, viděla jsem z nich jen málo. Nevšimla jsem si, že by se rodiny

shromažďovaly, jako jsme to dělali my, že by jejich členové společně zpívali, tleskali a smáli se. Lidé zde jsou odcizení jeden druhému, nemají žádný smysl pro sounáležitost s komunitou.“ (Dirie & Miller 2000, 248)

Khady také kritizuje způsob, jakým někdy lidé z tzv. „prvního světa“ přistupují k problematice, jakou je FGM/C. Jako příklad uvádí prohlášení jedné francouzské gynekoložky, bělošky, která řekla: „*Nechápu, proč se mí francouzští kolegové pletou do obřízky. To jsou zbytečné útoky. Pořád jim říkám, ať dají klitorisu Afričanek jednou provždy pokoj!*“ (Khady 2010, 163). Toto prohlášení je v souladu s tradicí francouzského multikulturalismu, který vyžaduje od všech členů národního společenství úplnou asimilaci a osvojení si identity dominantního národa a specifické kulturní znaky (jako je FGM/C) jsou vykázány do soukromí. Francouzský přístup, jak jsem již uvedla výše, považuje zohledňování specifických kulturních rysů skupin jako projev diskriminace (Bařša 1999, 11). Khady však tento přístup odsuzuje jako alibistické předstírání ochrany kulturního dědictví (Khady 2010, 163-164).

Většina afrických dívek, které se narodily v imigrantských komunitách ve Francii, podstoupila FGM/C, aniž by se tím někdo zabýval. Přesto si toho museli všimnout gynekologové i porodní asistentky. Nikdo však o tom veřejně nemluvil. Podle Khady tkvěl důvod v tom, že by to bylo „politicky nekorektní“ (Khady 2010, 192).

Naprosto opačný přístup se začal prosazovat poté, co byl zveřejněn případ Bobo Traoré. „*Najednou média zacházela s Afričany jako s barbary!*“ (Khady 2010, 190) Zde se setkáváme s projevem *etnocentrického diskursu* tzv. „prvního světa“, kdy média tzv. „prvního světa“ používají vlastní etnocentrická měřítka pro povrchní odsouzení tradičních kultur Afričanů, kteří provozují FGM/C (Hendl 2012, 116; Gunew & Spivak 1986, 138). Nicméně, jak uvádí Khady, zástupci a zástupkyně její kultury nebyli schopni uvést žádné racionální vysvětlení pro FGM/C. Podle Khady je to proto, že žádné racionální vysvětlení neexistuje (Khady 2010, 191).

Africké ženy však byly šokované a podrážděné tím, že se o FGM/C hovořilo veřejně. Velmi trpěly studem, k němuž byly od dětství vedeny a který souvisí se symbolickým násilím, jemuž byly od dětství podřizovány (Bourdieu 2000, 34-35). Ženy se snažily prohlašovat, že nemají žádné problémy spojené s FGM/C. Bylo pro ně velmi těžké mluvit o fyzických či psychických důsledcích rituálu. Podle Khady však pouze ony, africké ženy,

mohly o těchto zážitcích mluvit (Khady 2010, 190-191) a tím prolomit *diskurs tajemství* obklopující FGM/C a *diskurs tradiční role ženy*, který ženy umlčuje.

Zkušenosti Waris Dirie v tzv. „prvním světě“ se liší, od zkušeností Khady. Waris Dirie nebojovala o svoji nezávislost s manželem a mužskou imigrantskou komunitou, bojovala o svoje přežití ve světě, kde nikoho neznala. Khady se pohybovala zejména v komunitě imigrantů, zatímco Waris Dirie přišla do kontaktu zejména s majoritní společností. Jedním z důsledků bylo brzké poznání, že ne všechny ženy prošly stejným rituálem jako ona:

„Ted' jsem to věděla určitě. Už jsem o tom nemusela přemýšlet – anebo dokonce doufat – že všechny ženy jsou zmrzačené stejně jako já. Ted' jsem s určitostí věděla, že se liším.“ (po rozhovoru se svou anglickou přítelkyní - Dirie & Miller 2000, 167)

Specifickou částí životního příběhu Waris Dirie jsou její zdravotní komplikace způsobené rozsahem zákroku, kterým prošla. Zejména „sešití“, které je součástí III. typu FGM/C, způsobovalo Waris Dirie velké bolesti obzvláště během menstruace. Waris Dirie v dospělosti absolvovala chirurgický zákrok, který toto její „sešití“ odstranil. Pokud by však zůstala žít v Somálsku, k tomuto zákroku by se pravděpodobně nerozhodla. Právě uvědomění si, že ne všechny ženy jsou „obřezané“ a neprožívají takové utrpení jako ona, Waris Dirie přivedlo k myšlence na změnu své situace.

Při své snaze vyřešit měsíční bolestivé stavy Waris Dirie navštívila v Londýně několik lékařů. Během těchto konzultací jí byly nabídnuty antikoncepční pilulky, které zastaví měsíční krvácení i bolesti, avšak Waris Dirie se nelíbily změny na jejím těle způsobené antikoncepcí:

„Narostla mi prsa a zvětšil se zadek, obličej se mi zakulatil a váha dramaticky stoupla. Tyhle drastické změny mého těla byly divné a nepřírozené. Rozhodla jsem se, že raději budu snášet bolest a přestala jsem prášky brát.“ (Dirie & Miller 2000, 164)

Tělesné změny považovala Waris Dirie za divné a nepřírozené, což uvádí jako důvod, proč se rozhodla dát přednost bolesti, protože bolest je pro ni přirozenou součástí ženského života. Život sice bez bolesti, ale s tělem „nepřírozeně“ změněným je pro ni

neakceptovatelný. Částečně se jedná i o vliv *diskursu ženské krásy*, který je v kultuře, z níž Waris Dirie pochází, velmi silný. Ona často ve svém příběhu na ženskou krásu upozorňuje:

„Jednu věc vím o své matce zcela bezpečně, vím, že byla krásná. (...) Měla tvář jako od Modiglianiho a její pokožka byla tak tmavá a hladká, že člověk měl dojem, že je vyřezaná z černého mramoru. (...) Je vysoká a štíhlá – tento rys po ní zdědily všechny její dcery.“ (Dirie & Miller 2000, 37)

„Amán byla moje krásná starší sestra, můj idol.“ (Dirie & Miller 2000, 50)

Když Waris Dirie zvažovala možnost, že její problémy by mohly mít souvislost s FGM/C, jít k lékaři a svěřit se mu se svým „obřezáním“, byl výrazem odporu vůči tradiční kultuře a *diskursu tradiční role ženy*. V době kdy žila u své tety a strýce, Waris Dirie znala jejich názor na situaci, aniž by o tom s nimi musela diskutovat:

„Pochopila jsem nevyslovené: obřízka je africký zvyk a nic, o čem by se mohlo hovořit s bílými muži.“ (Dirie & Miller 2000, 165)

Přesto se Waris Dirie rozhodla lékaře navštívit a nechat se vyšetřit. Překonala tak hluboce zakořeněný strach a stud:

„Začala jsem chápat, že právě to (promluvit si s bílým doktorem – pozn. autorky) budu muset udělat. Anebo trpět dál a žít celou třetinu každého měsíce jako invalida. Věděla jsem také, že moje rodina by s tím nikdy nesouhlasila. Další krok mi byl jasný. Musím jít k doktorovi tajně a povědět mu, že jsem obřezaná. Možná že mi pak pomůže.“ (Dirie & Miller 2000, 165)

Bolest byla tedy pro Waris Dirie motivací, proč překonat kulturní bariéry, v nichž dosud žila. Avšak nebyla dostatečně velkou motivací, aby její odstranění obětovala „přirozený“ stav svého těla neovlivněný antikoncepčními pilulkami. Je tedy možnost odstranění bolesti skutečně jedinou motivací Waris Dirie? Podle mého názoru se Waris Dirie v tomto případě spíše snažila vymanit z tradiční role ženy, která má jen pasivně trpět a mlčet. Tento *diskurs tradiční ženské role* byl však v ordinaci lékaře umocněn přítomností somálského překladatele – muže, který překládal komunikaci mezi lékařem a Waris Dirie, která v té době mluvila špatně anglicky:

„Dr. Macrae řekl: ‚Vysvětlete jí, že je příliš uzavřená – nechápu, jak to vůbec do téhle chvíle vydržela. Musíme ji operovat, jak nejdříve to bude možné!‘ Hned jsem

viděla, že Somálec je naštvaný. (...) Řekl mi: ‚Jestli si to opravdu přejete, můžou vás otevřít. Ale uvědomujete si, že je to proti naší kultuře? Ví vaše rodina, co chcete udělat?‘“ (Dirie & Miller 2000, 166)

Z této výměny je patrné, že dr. Macrae si neuvědomil kulturní pozadí FGM/C, když nechal tuto záležitost překládat muži, který pochází z kultury, jež FGM/C praktikuje a u žen vyžaduje. Projevuje se zde *etnocentrický diskurs* tzv. „*prvního světa*“, kdy doktor nezohledňuje, že příslušník jiné kultury by mohl situaci vidět jinak než on. Dr. Macrae vidí Waris Dirie jako lékařský problém, který je třeba řešit. Nevnímá kulturní pozadí situace a neřeší příčiny. Tento necitlivý přístup byl jednou z příčin, proč Waris Dirie tuto operaci odložila o několik let. Další příčinou byl strach:

„Během těch dvou měsíců (co čekala na termín operace – pozn. autorky) jsem si připomněla hrůzu mé obřízky. Domnívala jsem se, že operace bude opakováním téhož, a jak jsem na to pořád myslela, rozhodla jsem se na ni nejít. Když nastal určený den, do nemocnice jsem nešla a ani jsem tam nezavolala.“ (Dirie & Miller 2000, 167)

Nejednalo se ani tak o strach z bolesti, ta byla pravidelnou a soustavnou součástí jejího života. Jednalo se o strach ze znovuprožití traumatického zážitku z dětství. Psychické následky FGM/C jsou často podceňovány, přestože jsou stejně závažné jako následky fyzické.

Přesto se nakonec Waris Dirie s pomocí své anglické přítelkyně rozhodla operaci absolvovat. Je zajímavé porovnat paralely mezi původním zákrokem a opravným chirurgickým zákrokem, který Waris Dirie podstoupila v dospělosti. Tyto paralely se projevují v několika oblastech:

Porovnání místa, kde se oba zákroky odehrály:

„‘Posad’ se tamhle‘ ukázala cikánka na plochý kámen.“ (Dirie & Miller 2000, 53)

„Sestra mě zavedla do nějaké místnosti a já poprvé uviděla operační stůl. Málem jsem se otočila a utekla. Byl sice lepší než kámen v buši, ale nedoufala jsem, že procedura bude méně bolestivá.“ (Dirie & Miller 2000, 168)

Porovnání bolesti, kterou způsobil první zákrok a která byla u druhého potlačena anestetikem:

„Pak jsem ucítila, jak se mi zařízla do masa, jak odřezává mé pohlavní orgány. Slyšela jsem zvuk tupé břitvy, která se prořezávala mou kůží.“ (Dirie & Miller 2000, 54)

„Dr. Macrae mi ale dal anestetikum – něco takového bych potřebovala tehdy, když mě ta zabijácká ženská řezala.“ (Dirie & Miller 2000, 168)

Porovnání procesu uzdravení, které bylo při druhém zákroku snazší a rychlejší:

„Dny se vlekly jeden za druhým, ležela jsem v chýšce, do rány se mi dostala infekce a já jsem měla vysokou horečku. Každou chvíli jsem upadala do bezvědomí. (...) Aby se mi rána zahojila, měla jsem nohy svázané déle než měsíc.“ (Dirie & Miller 2000, 56 – 57)

„I když moje uzdravování probíhalo mnohem rychleji než kdysi po obřezání, některé hrozné okamžiky se vracely.“ (Dirie & Miller 2000, 168)

Některé zážitky však byly v obou případech stejné – některé z nich negativní:

„Po první kapce jsem měla pocit, jako by mě rozežtrala kyselina.“ (Dirie & Miller 2000, 56)

„Pokaždé když jsem močila bylo to jako horká voda se solí.“ (Dirie & Miller 2000, 168)

Přítomnost další ženy během obou zákroků je však pozitivem obou zážitků:

„Matka si sedla za mě, přitáhla si mou hlavu na prsa a nohama mi obemkla tělo. Objala jsem její nohy a matka mi dala mezi zuby kořen. ‚Zakousni se do něj‘ řekla.“ (Dirie & Miller 2000, 53)

„Když jsem usínala, držela mě Marilyn za ruku.“ (Dirie & Miller 2000, 168)

V druhém případě se jednalo čistě o projev přátelství a ženské solidarity, prvním případě byla blízkost matky nutností pro znehybnění, ale i tak její přítomnost a dotyk dodaly Waris Dirie sílu rituál absolvovat „statečně“: *„Chtěla jsem také, aby na mě byla maminka pyšná. Jen jsem tam bez hnutí ležela, jako bych byla z kamene.“ (Dirie & Miller 2000, 54)*

Po obou zákrocích se Waris Dirie stala „novou ženou“:

„První večer se mě otec zeptal: ‚Tak jak se cítíš?‘ Domnívám se, že se to vztahovalo k mému novému postavení ženy, ale já jsem nemohla myslet na nic jiného než na to, jak mě to bolí mezi nohama. (...) Co jsem věděla o tom, jaké to je být ženou. Ale i když jsem si to tenkrát neuvědomovala, věděla jsem už tehdy vlastně dost o tom, co je to být ženou v Africe. Věděla jsem, že to znamená tiše a pasivně trpět jako bezmocné dítě.“ (Dirie & Miller 2000, 57)

„Během dvou, tří týdnů jsem byla zase normální. Ne sice úplně normální, ale už jsem se víc podobala ženě, která nebyla obřezaná. Waris byla úplně nová žena.“ (Dirie & Miller 2000, 169)

Kromě možnosti podstoupit opravný chirurgický zákrok byly dalším důsledkem bližšího kontaktu Waris Dirie s většinovou kulturou byly problémy při interakcích s muži. Protože si v té době již uvědomovala svoji fyzickou odlišnost způsobenou FGM/C, byla přesvědčena, že angličtí muži by byli šokováni a nepochopili by, co s ní je. Když ji muž pozval do kina, říkala si:

„Ach, představ si, jaké by to bylo mít chlapce, mohlo by to být hezké. Jestli však půjdu do kina, bude mě chtít políbit, pak se bude chtít milovat. A když budu souhlasit, zjistí, že nejsem jako ostatní dívky, že jsem zmrzačená.“ (Dirie & Miller 2000, 160)

Při pohledu zpět na tuto dobu si uvědomuje, že její uzavřenost vůči mužům byla spojena i s psychickými následky FGM/C a ke změně došlo až poté, co postoupila opravný chirurgický zákrok:

„Dokud jsem byla zašitá, vzpírala jsem se myšlence na nějaký vztah a uzavírala se do sebe. Bylo to, jako kdyby ty stehy zabraňovaly, aby do mě nějaký muž vešel – fyzicky i emocionálně.“ (Dirie & Miller 2000, 161)

Z této výpovědi je patrné, že diskurs podporující FGM/C z důvodu zachování neposkvrněnosti žen až do svatební noci na Waris Dirie působil i šest let po té, co opustila svou rodinu. I v době, kdy žila sama v Londýně, mimo vliv své rodiny a společnosti a již několik let byla schopná se sama o sebe postarat (Dirie & Miller 2000, 161). Tento vliv je mnohem větší v případě žen stále žijících v komunitách, kde se FGM/C praktikuje. Z toho vyplývá, jak hluboce jsou *diskursy o tradiční roli ženy* a o *tajemství* obklopující FGM/C

zakořeněny a jak těžko se jejich vlivu zbavuje. Je to způsobeno hluboko zažitým androcentrickým společenským řádem, který ženy uznávají jako přirozený (Bourdieu 2000, 24), tím pomáhají udržovat tento řád i s ním spojené tradice, mezi něž patří i FGM/C. Legislativní praxe a informační kampaně mohou být sice účinné, ale nelze očekávat žádné okamžité výsledky. To je patrné i z faktu, že boj proti FGM/C na mezinárodní úrovni probíhá již více než 30 let a přesto nedošlo k úplnému odstranění těchto praktik (Khady 2010, 200).

5.4.4. Zodpovědnost

Koho vlastně Waris Dirie obviňuje z FGM/C? Jak sama uvádí, nemá to za zlé svým rodičům:

*„Matka k mé obřízce musela mlčet, protože jako žena nemůže o ničem rozhodovat. Udělala mi to, co se stalo jí, a co se stalo její matce a matce její matky. Otec nevěděl nic o tom, jakému utrpení mě vystavuje, věděl jen, že v naší somálské společnosti musí být jeho dcera obřezaná, jinak by ji žádný muž nechtěl za ženu. Moji rodiče jsou oba **oběťmi** výchovy v naší kultuře a praktik, které se po tisíce let nezměnily.“ (Dirie & Miller 2000, 252, zvýraznění autorka)*

Waris Dirie viní z praktikování FGM/C muže jako skupinu:

*„Byl to **muž**, který mě oloupil o mé ženství a udělal ze mě mrzáka.“ (Dirie & Miller 2000, 252, zvýraznění autorka)*

Přestože používá jednotné číslo „muž“ pro označení viníka, ze souvislostí je patrné, že myslí muže všeobecně. Obhajoba rodičů je pochopitelná, protože Waris Dirie pochází z kultury, která klade velký důraz na rodinné vztahy a i z jejího příběhu vyplývá blízký vztah k rodině, jenž nebyl narušen ani rituálem, který podstoupila. Dirie nechce ze svého utrpení (a utrpení jiných) vinit někoho konkrétního – je snazší označit za viníka nekonkrétního „muže“, protože tak nepoškodí své vztahy s vlastní rodinou, které jsou pro ni velmi důležité – jak jsem ukázala výše. Tato obhajoba však není v souladu s tím, co píše Khady o převzetí zodpovědnosti:

*„‘Nechala‘ jsem provést obřízku u dvou starších dcer, u třetí jsem k ní dala svolení, jsem za ni tedy **odpovědná**.“ (Khady 2010, 205 zvýraznění autorka)*

Khady zároveň upozorňuje na riziko spočívající v tom, že jsou africké ženy (a muži) praktikující FGM/C považovány za „*ubohé nevědomé bytosti, jejichž odpovědnost se nemá brát v úvahu*“ (Khady 2010, 194). Podle Khady je převzetí zodpovědnosti nutné v boji za vymýcení FGM/C. Pokud lidé nepřeberou zodpovědnost za své činy, stanou se z nich bezmocné bytosti unášené kulturními tradicemi. Khady sice souhlasí s Waris Dirie, že FGM/C je důsledkem mužské touhy po ovládnutí žen a tedy i důsledkem mužské hegemonie, považuje však tento rituál za zodpovědnost celé společnosti (Khady 2010, 205-206). Pouze převzetím zodpovědnosti je možné se aktivně zapojit do boje proti škodlivým kulturním praktikám. Změna kultury nemusí ohrozit její existenci, ale jak argumentuje Habermas, naopak může být přínosná, protože kultury zůstávají živé pouze tehdy, čerpají-li sílu k vlastní transformaci z kritiky (Habermas 2001, 147). Snaha o zachování kulturních tradic by měla být konfrontována s Habermasovým požadavkem na vývoj kultury, ke kterému by mělo docházet na základě relevantní kritiky, která již v otázkách FGM/C existuje.

6. ZÁVĚR

Cílem diplomové práce bylo pochopit důvody přetrvávání FGM/C. Základní výzkumnou otázkou této analýzy byla identifikace diskursů týkajících se tématu FGM/C, které lze identifikovat ve zkoumaných pasážích textu a které pomáhají udržovat tuto tradici. Specifické výzkumné otázky se zaměřovaly na to, kdo je nositelem rituálu FGM/C ve společnosti a jaké jsou ve zkoumaných případech důvody přetrvávání rituálu FGM/C ve společnosti.

Diskursy týkající se FGM/C

V textech jsem analyzovala několik diskursů, které slouží jako mechanismy k udržování tradice FGM/C. Je to zejména *diskurs tajemství*, které obklopuje FGM/C, ale i ženské tělo, jeho projevy a sexualitu a *diskurs tradiční role ženy*, skrze něž jsou ženy objektivizovány a udržovány v podřízené roli vůči mužům. S tímto diskursem souvisí ještě *diskurs ženské krásy*, který je patrný zejména z textu Waris Dirie a který podporuje objektivizaci ženy a její redukci na fyzické tělo. Dále se v textu objevují projevy *etnocentrického diskursu* tzv. „prvního světa“, jež sice není původním mechanismem k udržování FGM/C, ale poté co byla tato tradice prezentována tzv. „prvnímu světu“, vyvolalo to odsuzování nejen samotné praktiky, ale i kulturních skupin, které ji provádějí. Reakcí těchto skupin pak často bylo utužení vlastních tradic včetně FGM/C.

Nositelé/nositelky tradice FGM/C

Nositelkami tradice FGM/C v příběhu Khady jsou ženy, přesně řečeno babičky. Zatímco matky se rituálu vůbec neúčastní, protože jak vysvětluje Khady, nemohly by snést utrpení svých dcer, babičky nejen že rozhodují o jeho provedení, ale samy se ho i aktivně účastní (Khady 2010, 14 – 15). Samotný zákrok provádí žena z „kasty kovářů“, kterou však Khady také označuje za babičku, přesto že se nejedná o její příbuznou – říká jí „babička Nionthu“ (Khady 2010, 20). Z toho lze usoudit, že označení babička získá žena díky svému vyššímu věku a s ním získá i určitou úctu a pravomoci, které jsou však striktně genderově odděleny od úcty a pravomocí mužů.

Muži u rituálu většinou nejsou přítomni. Khady zpočátku označuje FGM/C za „ženskou záležitost“, o které se mužům nic neříká. Původně je přesvědčena, že muži nemohou nic dělat, nemohou ženám zakázat rituál, kterým samy prošly (Khady 2010, 23). Při svém „obřezání“ volá na pomoc tatínka a dědečka a věří, že muži netuší, čím dívky prochází. Avšak poté, co jsou dívky „obřezány“ a leží v bolestech v ložnici, začíná hostina a oslavy na jejich počest. Při této hostině zabijí berana a Khady si uvědomí, že muži museli o celém rituálu vědět, protože to jsou oni, kdo rozhodují o zabití berana (Khady 2010, 21).

Kdo je nositelem či nositelkou tradice FGM/C v příběhu Waris Dirie není jasně vyjádřeno. Obřezávačku – „cikánku“ oslovuje otec: „*Když ji (cikánku – pozn. autorky) můj otec konečně našel, pozval ji do našeho tábora, aby obřezala mé dvě starší sestry, Amán a Halémo.*“ (Dirie & Miller 2000, 49). Rituálu samotného se pak ale už otec neúčastní, přítomny jsou jen ženy: obřezávačka, dívka podstupující rituál, její matka a případně další žena, která matce pomáhá držet dívku. Z toho lze vyvodit, že v příběhu Waris Dirie jsou nositelkami tradice FGM/C také ženy, konkrétně matky.

Důvody přetrvávání rituálu FGM/C

Jak již bylo naznačeno dříve, existuje několik důvodů přetrvávání FGM/C. Z analyzovaných textů vyplynulo, že jedním z hlavních důvodů je nevědomost a neinformovanost dívek a žen – nejen o průběhu samotného rituálu, ale také o jeho následcích a rizicích. Tato nevědomost se vztahuje i na ženské tělo, jeho přirozené projevy a ženskou sexualitu. Nevědomost je podporována i tím, že africké ženy jsou odrazovány od mluvení o svém těle a své sexualitě. Navzájem se o těchto věcech nesvěřují (Khady 2010, 121). Nevědomost, v níž jsou dívky a ženy udržovány, je projevem diskursivní praxe. Je to právě nevědomost, podporovaná strachem a studem, která je jedním z mechanismů udržujícím praktikování FGM/C a také ženskou podřízenost. Tento udržující mechanismus je možné překonat informační kampaní, která již probíhá v komunitách, jež FGM/C provádí, a podporou vzdělávání.

Dalším udržujícím mechanismem je způsob nazírání FGM/C jako nevyhnutelnosti. Z mé analýzy vyplynulo, že dobrovolnost, s níž ženy a dívky podstupují FGM/C, je pouze zdánlivá. Ženy tento rituál podstupují, protože mají pocit, že pro ně neexistuje možnost výběru. Považují ho za něco nevyhnutelného a přirozeného, stejně jako jiné fyzické

aspekty ženství jako je například menstruace a porod. S tím je spojena i s povinností žen stát se manželkami. Sňatek je v kultuře Soninků i ve skupině kočovníků, z níž pochází Waris Dirie, považován za nezbytnost. Sňatky jsou domluvené a probíhají často v rámci rodiny nebo etnické skupiny. A tito muži vyžadují „obřezané“ manželky. Pokud tedy žena nepodstoupí FGM/C, nemůže být zařazena na sňatkový trh a není pro ni tak místo ve společnosti. Aby mohl být tento mechanismus odstraněn, je třeba odstranit požadavek mužů na „obřezané“ nevěsty. Tuto situaci mohou zlepšit informační kampaně mezi muži, aby pochopili, jaké utrpení přináší FGM/C jejich manželkám a dcerám a že i jejich sexuální život je díky FGM/C ochuzený.

Chápání FGM/C jakožto nevyhnutelnosti souvisí s nízkou vzdělaností. Statistické údaje WHO uvádějí, že se stoupající gramotností a vzděláním se snižuje procento obřezaných žen (WHO, 2000). Vzdělání poskytuje ženám a mužům nový náhled na problematiku FGM/C. Umožňuje jim pochopit, že tento rituál není ani nevyhnutelný ani přirozený. WHO, UNICEF, GAMS i jiné organizace, které se snaží vymýtit FGM/C, si již uvědomily, že je pro to nutná zejména osvěta a vzdělání žen i mužů. Zároveň však tyto organizace také pochopily, že informační kampaň je účinnější pokud probíhá za spolupráce členů kultur, které FGM/C provozují. V současné době je procento obřezaných žen a dívek stále vysoké, ale vývoj posledních let dává jistou naději do budoucna. Dochází k snižování počtu žen, které podstupují tu nejradikálnější formu FGM/C, čímž se alespoň částečně snižují zdravotní rizika (WHO 2000). Navíc se stále více žen a mužů, brání tomu, aby jejich dcery tento rituál podstupovaly (Khady 2010, 105, 194, 206; Klicperová & Šilhovi 2010, 52). Do boje proti FGM/C se daří zapojovat i politické představitele a představitelky zemí a náboženské vůdce, jejichž vliv by mohl v tomto snažení velmi pomoci (Khady 2010, 212).

Je velmi důležité, aby se proti této tradici postavili přímo lidé z kultur, kde je prováděna. Toho může být dosaženo informačními kampaněmi, které prolomí *diskurs tajemství* obklopující FGM/C, ale zároveň musí dojít i k radikální změně genderového řádu v těchto společnostech a prosazení rovnocenného postavení žen a mužů, protože praktikování FGM/C je způsobem, jakým si muži zajišťují moc a nadvládu nad ženami (Bourdieu 2000, 34-35). Potřebné změny může být dosaženo skrze dvojdimenzionální koncepci spravedlnosti, která ženám zajistí uznání jejich rovnocenné pozice, ale také přístup ke zdrojům (Fraser 2004, 23). Nyní ženy získávají uznání skrze rituál FGM/C.

Podle Taylora patří potřeba uznání mezi základní lidské potřeby (Taylor 2001, 42). Fraser jde ještě dál a chápe uznání jako záležitost spravedlnosti. Podle jejího názoru je nespravedlivé, odírat ženám status plnohodnotného partnera v sociální interakci pouze na základě jejich genderové identity a opovrhovat specifickými rysy, které jsou s touto identitou spojeny (Fraser 2004, 52) – v případě FGM/C se jedná o opovrhování ženskými pohlavními orgány. V souladu s Fraser je uznání, které ženám poskytuje FGM/C vlastně zneuznáním jejich přirozenosti. Toto uznání je nutno nahradit jiným zdrojem. Pokud bude fungovat i přerozdělování zdrojů – zejména přístup ke vzdělání a možnost získat placenou práci, ženy již nebudou zcela závislé na mužích a budou moci dosáhnout uznání i z jiných zdrojů než jen ze zásahu do jejich tělesné integrity. Zároveň je však třeba, aby došlo k přenesení zásady rovného zacházení z veřejné sféry do sféry rodiny, kde stále chybí. Okin je přesvědčena, že jen tak bude odstraněn společenský útlak žen (Okin 1998, 664).

V této diplomové práci jsem naznačila směr, jakým je vhodné postupovat při snaze o pochopení důvodů existence a přetrvávání FGM/C. Nadále je třeba zabývat se individuálními případy a zkušenostmi žen, které FGC podstoupily. Na tuto analýzu by bylo vhodné navázat terénními výzkumy za použití metod orální historie, které zohledňují individuální zkušenosti žen a jejich sociální kontext. Poznání příběhů žen, které podstoupily FGM/C a neměly dosud možnost o tom promluvit, může pomoci v dalším boji za vymýcení této praxe.

SEZNAM LITERATURY

Khady, 2010: Zmrzačená; Euromedia group, k.s. – Ikar, Praha 2010; ISBN 978-80-249-1443-5

Dirie Waris & Miller, Cathleen, 2000: Květ pouště; Euromedia Group k.s. – Ikar, Praha 2000; ISBN 80-7202-729-8

Abu Sahlieh, Sami A. Aldeeb, 2001: Male and Female Circumcision Among Jews, Christians and Muslims. Religious, Medical, Social and Legal Debate. Philadelphia: Shangri-La Publications, 2001.

Bhabha Homi, 1994: DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation, in *The Location of Culture*, pp.139-170

Barša Pavel, 1999: Politická teorie multikulturalismu; Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-85959-47-X

Bekers Elisabeth, 2010: Rising Anthills. African & African American Writing on Female Genital Excision 1960 – 2000. Madison: The University of Wisconsin Press, 2010.

Benhabib Seyla, 1992: Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge.

Beyala Calixthe, 1988: Tu t'appelleras Tanga. Paris: Stock, 1988.

Bishop Stephen, 2009: Oppositional Approaches to Female Genital Mutilation (FGM) in African Literature. In: Levin, Tobe and Asaah, Augustine H. (ed.). *Empathy and Rage. Female Genital Mutilation in African Literature*. Banbury: Ayebia Clarke Publishing, 2009. 38 – 51.

Bourdieu Pierre, 2000: *Nadvláda mužů*, Univerzita Karlova v Praze nakladatelství Karolinum, 2000.

Butler Judith, 1990: *Gender Trouble*, Routledge, 1990. ISBN 0-415-38955-0

European Institute for Gender Equality, 2013: *Female genital mutilation in the European Union and Croatia*. Brussels: European Union, 2013 (v textu uváděno jako EIGE, 2013)

Dostupné na <http://eige.europa.eu/content/document/female-genital-mutilation-in-the-european-union-and-croatia-report> (17.8.2013)

Fairclough, N., 2010: Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language (2nd Edition). Pearson Education ESL.

Farkašová Etela, 1994: Jej svet, jej teória?. In Farkašová, Etela, Zdeňka Kalnická, Zuzana Kiczková (eds). Štyri pohľady do feministickéj filozofie. Archa, Bratislava, 57-73.

Fraser Nancy, 2004: „Sociální spravedlnost ve věku politiky identity: přerozdělování, uznání a participace“. In Nancy Fraser a Axel Honneth, Přerozdělování nebo uznání. Praha: Filosofía, 2004.

Fraser Nancy, 2007: „Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace.“ Ed. Marek Hrubec. 1st ed. Praha: Filosofía, 2007; ISBN 978-80-7007-251-6

Geertz Clifford, 1973: Thick description: toward an interpretive theory of culture, In: The interpretation of cultures: selected essays. New York: Basic Books, pp. 3-30.

Gianni Mateo, 1997: Multiculturalism and Political Integration: The Need for a Differentiated Citizenship. In Wicker, H. - R. (ed.): Rethinking Nationalisms and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe. OUP, Oxford 1997, tsr. 127 - 142.

Giddens Anthony, 1999: Sociologie (Sociology). Překlad Jan Jařab. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. ISBN 80-7203-124-4. Kapitola Typy společností, s. 77–78.

Gruenbaum Ellen, 2000: The Female Circumcision Controversy. An Anthropological Perspective. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

Guba E. G., a Lincoln Y.S., 1994: Competing paradigms in qualitative research. V Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. Handbook of qualitative research. London: SAGE Publications. str. 105-116.

Gunew Sneja & Spivak, Gayatri Chakravorty, 1986: Questions Of Multi-Culturalism. In Hecate. November 30, 1986. Volume 12, Issue 1-2

Habermas Jurgen, 2001: „Boje o uznání v demokratickém právním státě“. In Charles Taylor, Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání. Praha: Filosofía, 2001.

Harding Sandra, 1993: Rethinking standpoint epistemologies: what is „strong objectivity“? in L.Alcoff and E.Potter (eds), Feminist Epistemologies. London: Routledge

Havelková Hana, 1995: Dimenze „gender“ ve vztahu soukromé a veřejné sféry; in Sociologický časopis 1995, Vol. 31 (No. 1: 25-38); dostupné na http://sreview.soc.cas.cz/uploads/dbfbd9e5f7e683cf8bdf9a2b501ff0846d4c8508_344_025_HAVEL.pdf (12.6.2014)

Havelková Hana, 2004: První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly; in ABC Feminismu. Vydalo NESEHNUTÍ, Brno 2004. ISBN: 80-903228-3-2

Heger Boyle Elizabeth, 2000: Female Genital Cutting. Cultural Conflict in the Global Community. Baltimore: John Hopkins University Press, 2000.

Herzberger-Fofana Pierrette, 2009: Excision and African Literature: An Activist Annotated Bibliographical Excursion. In: Levin, Tobe and Asaah, Augustine H. (ed.). Empathy and Rage. Female Genital Mutilation in African Literature. Banbury: Ayebia Clarke Publishing, 2009.

Hendl Jan, 2012: Kvalitativní výzkum. Základní teorie, metody a aplikace. Třetí vydání. Portál s.r.o., Praha 2012. ISBN: 978-80-262-0219-6

Hicks Esther K., 1993: Infibulation. Female Mutilation in Islamic Northeastern Africa. New Jersey: Transaction Publishers, 1993.

Hirt Tomáš, 2008: Multikulturalismus: uzavřená kapitola nebo aktuální společenská vize? In Šubrt, Jiří (a kol.). Sociologie III. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1486-1. s. 294-315.

Chlpíková Eva, 2013: Ženská obřízka v současném Egyptě a Súdánu: literární reflexe; diplomová práce FF UK, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2013

Karim, M. and Ammar, R., 1965: Female Circumcision and Sexual Desire. Cairo: Ain Shams University Press, 1965.

Kimmel, Michael Scot, 1999: Mali by /môžu /budú muži podporovať feminizmus? in Aspekt 1999

Klicperová Lenka & Šilhovi Olga a Václav, 2010: Afrika v nás; Mladá fronta, Praha 2010; ISBN 978-80-204-2116-6

Knotková-Čapková Blanka, 2007: Multikulturalismus a feminismus; FHS UK , 28. 6. 2007; dostupné na <http://padesatprocent.cz/cz/zpravodajstvi/blanka-knotkova-capkova-multikulturalismus-a-feminismus> (18.4.2014)

Koso-Thomas Olayinka, 1992: The Circumcision of Women. A Strategy for Eradication. London: Zed Books, 1992

Kourouma Ahmadou, 1995: Les soleils des indépendances. Paris: Editions Du Seuil, 1995.

Kymlicka Will, 2007: Multicultural Odysseys. New York: Oxford Univerzity Press.

Letherby Gayle. 2003: Feminist Research in Theory and Practice. Philadelphia: Open, University Press

Levin, Tobe and Asaah, Augustine H. (ed.), 2009: Empathy and Rage. Female Genital Mutilation in African Literature. Banbury: Ayebia Clarke Publishing, 2009.

Lightfoot-Klein, Hanny: Prisoners of Ritual. An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa. New York: Harrington Park Press, 1989.

Mackie Gerry, 2003: Female Genital Cutting: A Harmless Practice?; Medical Anthropology Quarterly, New Series, Vol. 17, No. 2 (Jun., 2003), pp. 135-158; Published by: Wiley-Blackwell on behalf of the American Anthropological Association

Mohanty Chandra Talpade, 1991: Under Western Eyes; in Third World Women and Politics of Feminism, Indiana University Press

Morales Aurora Levins, 1998: Medicine stories: History, culture, and the politics of integrity. Cambridge, Mass.: South End Press.

Morris Pam, 2000: Literatura a feminismus, Host 2000, ISBN: 80-86055-90-6

Moulard-Leonard Valentine, 2012: Moving Beyond Us and Them? Marginality, Rhizomes, and Immanent Forgiveness; Hypatia vol. 27, no. 4 (Fall 2012) © by Hypatia, Inc.

Murphy Robert F., 1998: Úvod do kulturní a sociální antropologie, kap.8 Náboženství; Sociologické nakladatelství, Praha 1998; ISBN 80-85850-53-2

Nagl-Docekal Herta, 2007: Feministická filozofie. Praha: SLON, 2007.

Ngugi wa Thiong'o, 2008: The River Between. Johannesburg: Heinemann Publishers, 2008.

Okin, Susan Moller, 1998: Feminism and multikulturalism: Some Tensions; Etics Vol. 108, No. 4 (July 1998), pp. 661-684, Published by: The University of Chicago Press

Popping Roel, 2000: Computer-assisted Text Analysis. Sage publications, London, 2000, ISBN: 0-7619-5378-7

Rahman Anika and Toubia Nahid, 2000: Female Genital Mutilation. A Guide to Laws and Policies Worldwide. London: Zed Books, 2000. P. xi

Ramazanoglu Carolin with Holland Janet, 2002: Feminist methodology. Sage publications, London 2002. ISBN: 0-7619-5122-9

Renzetti Claire M. & Curran Daniel J., 2003: Ženy, muži a společnost; Karolinum, Univerzita Karlova v Praze v r. 2003, ISBN 80-246-0525-2

Said Edward, [1978] 2003: „Orientalism“ London: Penguin, 1991. First published by Routledge & Kegan Paul Ltd 1978. Published in Peregrine Books 1985. Reprinted in Penguin Books 1991. Reprinted with a new Afterword 1995. Reprinted with a new Preface 2003. Edward W. Said, 1978, 1995, 2003.

Sauvy Alfred, 1952: Trois Mondes, Une Planete, in L'Observateur, 14. 8. 1952 n°118, str. 14

Schütz A., 1971: Collected papers, Vol. 1, Den Haag: Nijhof

Shell-Duncan, Bettina and Hernlund, Ylva, 2001: Female „Circumcision“ in Africa. Culture, Change, and Controversy. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2001.

Stanley Liz (ed.), 1995: Sex Surveyed 1949-1994: From Mass-Observation's ‚Little Kinsey‘ to the National Survey and the Hite Reports. London: Taylor and Francis.

Spivak Gayatri Chakravorty, 1988: „Can the Subaltern Speak?“ in Cary Nelson and Larry Grossberg, eds. Marxism and the interpretation of Culture. Chicago: University of Illinois Press, 1988: 271-313.

Spivak Gayatri Chakravorty, 1993: Outside In the Teaching Machine. London: Routledge, 1993.

Taylor Charles, 2001: „Politika uznání“. In Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání. Praha: Filosofia, 2001.

Thiam Awa, 1978: La parole aux négresses. Paris: Denoel Gonthier, 1978.

Tong Rosemarie, 2009: Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction; 2009 Westview Print Inc., ISBN 978-0-8133-4375-4

UNICEF, 2005: Female Genital Mutilation/Cutting – Statistical Exploration; ISBN-13: 978-92-806-3941-4

WHO, 2000: Female Genital Mutilation: A Handbook for frontline workers. Department of Women's Health, Family and Community Health, World Health Organization, Geneva 2000

WHO, 2008: Eliminating female genital mutilation: an interagency statement UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO. Geneva: World Health Organization, 2008.

Young, Iris Marion, 1997: „Is Male Identity the Cause of Male Domination?“ in: Meyers, D. T. (ed.), Feminist Social Thought. New York & London, Routledge.

INTERNETOVÉ ZDROJE

- <http://www.lib.uwo.ca/archives/virtualexhibits/londonasylum/hysteria.html> (11.4.2014)
- http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/health_consequences_fgm/en/
(9.4.2014)
- <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2007/06/29/AR2007062901284.html> (17.8.2013)
- <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> (17.8.2013)
- <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/en/index.html> (17.8.2013)
- <http://eige.europa.eu/content/document/female-genital-mutilation-inthe-european-union-and-croatia-report> (17.8.2013)
- <http://www.law.cornell.edu/uscode/text/18/116> (17.8.2013)
- http://www.austlii.edu.au/au/legis/nsw/consol_act/ca190082/s45.html (17.8.2013)
- <http://www.ohrc.on.ca/en/policy-female-genital-mutilation-fgm/4-fgm-canada> (17.8.2013)
- http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789241596442_eng.pdf (17.8.2013)
- <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw.htm> (13.4.2014)
- <http://www.noncepacesenzagiustizia.org/en/mutilazioni-genitali-femminili/> (17.8.2013)
- <http://www.npwj.org/node/5820> (17.8.2013)
- <http://www.unfpa.org/public/home/publications/pid/14643> (15.4.2014)
- <http://www.bbc.com/news/uk-england-london-27034061> (17.4.2014)
- <http://padesatprocent.cz/cz/zpravodajstvi/blanka-knotkova-capkova-multikulturalismus-a-feminismus> (18.4.2014)
- <http://www.federationgams.org/> (9.5.2014)
- <http://www.desertflowerfoundation.org/en/waris-dirie/> (9.5.2014)
- http://www.liberation.fr/week-end/2005/02/05/la-france-est-un-des-seuls-pays-a-faire-des-proces-pour-excision_508632 (28.5.2014)
- <http://www.african-women.org/> (29.8.2012)
- http://joshuaproject.net/people_groups/14996/ML (12.6.2014)

http://www.rozvojovka.cz/download/docs/170_pavlikova-zivot-u-somalskych-brehu.pdf
(12.6.2014)

SEZNAM PŘÍLOH

Příloha č. 1 Zákony týkající se zákazu nebo omezení FGM/C v afrických zemích

Zdroj sdružená výroční zpráva mezinárodních organizací UNICEF a UNFPA z roku 2012 o FGM/C:

UNFPA-UNICEF Joint Programme on Female Genital Mutilation/Cutting: Accelerating Change. Annual report 2012

<http://www.unfpa.org/public/home/publications/pid/14643> (staženo 15.4.2014)

Příloha č. 2 Přehled nejdůležitějších organizací zaměřených na boj proti FGM/C

Zdroj: Chlpíková Eva, 2013: Ženská obřízka v současném Egyptě a Súdánu: literární reflexe; FF UK, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2013

Příloha č. 3 Přehled výskytu FGM/C

Zdroj: Eliminating female genital mutilation: an interagency statement UNAIDS, UNDP, UNECA,

UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO. Geneva: World Health Organization, 2008. 35.

PŘÍLOHY

Příloha č.1

Následující přehled ukazuje stav legislativy týkající se zákazu FGM(C) v jednotlivých afrických zemích:

Country	Legislation Banning FGM/C	Year Passed	Reported Enforcement in 2012	Number of People Trained on the Enforcement of the Law	Number of People Informed about the Law
Burkina Faso	Y	1996	Y	0	143,108
Djibouti	Y	1995, 2009	N	10	1,600
Egypt	Y	2008	N	0	N/A
Eritrea	Y	2007	Y	683	N/A
Ethiopia	Y	2004	Y	150	10,800
Gambia	making progress		N/A	N/A	7,000
Guinea	Y	1965, 2000	Y	120	6,984
Guinea Bissau	Y	2011	Y	370	N/A
Kenya	Y	2001, 2011	Y	1200	15,647
Mali	N		N/A	N/A	
Mauritania	making progress		N/A	N/A	
Senegal	Y	1999	N	250	
Somalia	Y	2012	N	0	200,000
Sudan	Status	2008-2009	N	0	
Uganda	Y	2009	Y	228	15,388

Zdroj sdružená výroční zpráva mezinárodních organizací UNICEF a UNFPA z roku 2012 o FGM/C:

*UNFPA-UNICEF Joint Programme on Female Genital Mutilation/Cutting: Accelerating Change. Annual report 2012*⁶⁴.

⁶⁴ Zdroj <http://www.unfpa.org/public/home/publications/pid/14643> (staženo 15.4.2014)

Přehled nejdůležitějších organizací zaměřených na boj proti FGM/C:

Název	Rok založení	Zaměření
28 Too Many	2010	Organizace, která se specializuje na boj proti ženské obřízce v 28 afrických zemích. Sídlo: Londýn. Webové stránky: http://28toomany.org/
African Women's Organization	1996	Zaměřuje se na boj proti ženské obřízce v diaspoře, zvyšování povědomí o ženské obřízce v afrických zemích a zlepšování spolupráce mezi evropskými a africkými organizacemi. Sídlo: Vídeň. Webové stránky: http://www.african-women.org/index.php
Amnesty International	2009	<i>Amnesty International</i> zahájila v roce 2009 kampaň s názvem <i>END FGM – European Campaign</i> , která má za úkol zvýšit povědomí o ženské obřízce v Evropě a lobbovat u evropských vlád za přijetí zákonů proti ženské obřízce. Sídlo: Dublin. Webové stránky: http://www.endfgm.eu/en/
CAMS	1982	<i>Commission pour l'abolition des mutilations sexuelles</i> . Francouzská organizace, kterou založila Awa Thiam, jedna z předních aktivistek proti ženské obřízce. Od 80. let se úspěšně zasazuje za kriminalizaci ženské obřízky ve Francii. Sídlo: Paříž. Webové stránky: http://www.cams-fgm.net/index.php/
Daughters of Eve	nezjištěno	Organizace, která poskytuje podporu obětem ženské obřízky ve Velké Británii a zaměřuje se na prevenci násilí proti ženám. Sídlo: Londýn. Webové stránky: http://www.dofeve.org/
Desert Flower Foundation	2002	Organizace, založená modelkou somálského původu Waris Dirie. Zaměřuje se na boj proti ženské obřízce v Somálsku a na pomoc dětem ohroženým ženskou obřízkou. Sídlo: Vídeň. Webové stránky: http://www.desertflowerfoundation.org/en/
Equality Now	1992	<i>Equality Now</i> se zaměřuje na boj proti všem formám násilí na ženách prostřednictvím osvětových programů a medializace jednotlivých případů. Sídlo: New York. Webové stránky: http://www.equalitynow.org/
FORWARD	1983	<i>The Foundation for Women's Health, Research and Development</i> . Organizace, založená africkými ženami v diaspoře, zaměřující se na zlepšení životních podmínek a práv žen v domovských afrických zemích. Snaží se eliminovat dětské sňatky a ženskou obřízku. Sídlo: Londýn. Webové stránky: http://www.forwarduk.org.uk/

Název	Rok založení	Zaměření
GAMS	1979	Francouzská organizace, jedna z nejstarších v Evropě, která pomáhá obětem ženské obřízky z řad přistěhovalců a bojuje proti násilí na ženách. Sídlo: Paříž. Webové stránky: http://www.federationgams.org/index_english.php
Global Alliance Against FGM	2010	Snaží se o urychlení procesu vymýcení ženské obřízky a prosazuje výraznější zapojení mužů do problematiky a do kampaní. Zastřešuje menší organizace, které působí přímo v terénu a zajišťuje pro ně finanční a PR zázemí. Sídlo: Ženeva. Webové stránky: http://www.global-alliance-fgm.org/
INTACT Network	2002	<i>The International Network to Analyze, Communicate and Transform the Campaign against FGM/C.</i> INTACT je jedním z projektů organizace <i>Population Council</i> a věnuje se osvětovým kampaním o ženské obřízce v afrických zemích (Egypt, Súdán aj.). Sídlo: Káhira, Nairobi, Dakar. Webové stránky: http://intact-network.net/intact/index.php
Inter-African Committee on Traditional Practices	1984	Jedna z nejstarších organizací, zaměřuje se na široké spektrum aktivit. Roku 2003 iniciovala vyhlášení každoročního <i>Dne nulové tolerance</i> vůči ženské obřízce (6.únor). Sídlo: Addis Abeba, Ženeva. Webové stránky: http://www.iac-ciaf.net/
RAINBO	1994	<i>Research Action and Information Network for the Bodily Integrity of Women.</i> Organizace, která byla založena imigrantkami afrického původu pod vedením súdánské lékařky Nahid Toubia. Cílem bylo zpočátku především zapojit Afričanky do boje proti ženské obřízce a přesunout pozornost od lékařských aspektů obřízky k jejím společenským kořenům. Sídlo: New York. Webové stránky: http://www.rainbo.org/
RISK	nezjištěno	Významná švédská organizace, zaměřená na podporu obětí ženské obřízky z řad přistěhovalců a na prevenci ženské obřízky v domovských zemích těchto imigrantů. Sídlo: Stockholm. Webové stránky: http://www.f-risk.org/en/home.php
UNFPA	1969	<i>United Nations Population Fund.</i> Zabývá se širokou škálou problémů, spojených se zdravím žen, plánovaným rodičovstvím a odstraňováním škodlivých tradičních praktik, kterými se rozumí v tomto kontextu především ženská obřízka. Spolupracuje s mnoha regionálními organizacemi. Sídlo: New York. Webové stránky: http://www.unfpa.org/public/home
UN Women	1976	<i>UN Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women.</i> Do této organizace bylo sloučeno několik dřívějších organizací OSN, její jádro tvoří agentura dříve známá jako <i>UNIFEM</i> . <i>UN Women</i> pokrývá široké spektrum otázek ženských práv. Sídlo: New York. Webové stránky: http://www.unwomen.org/

Zdroj: Chlupíková Eva, 2013: *Ženská obřízka v současném Egyptě a Súdánu: literární reflexe; diplomová práce FF UK, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2013*

Aktuální dostupný přehled výskytu FGM/C tak, jak jej uvádí Světová zdravotnická organizace pro rok 2008.

Země	Rok	Procento výskytu ženské obřízky u žen a dívek ve věku 15 – 49 let
Benin	2001	16.8
Burkina Faso	2005	72.5
Čad	2004	44.9
Džibutsko	2006	93.1
Egypt	2005	95.8
Eritrea	2002	88.7
Etiopie	2005	74.3
Gambie	2005	78.3
Ghana	2005	3.8
Guinea	2005	95.6
Guinea-Bissau	2005	44.5
Jemen	1997	22.6
Kamerun	2004	1.4
Keňa	2003	32.2
Libérie	2007	45.0
Mali	2001	91.6
Mauritánie	2001	71.3
Niger	2006	2.2
Nigérie	2003	19.0
Pobřeží slonoviny	2005	41.7

Země	Rok	Procento výskytu ženské obřízky u žen a dívek ve věku 15 – 49 let
Senegal	2005	28.2
Sierra Leone	2005	94.0
Somálsko	2005	97.9
Středoafriická republika	2005	25.7
Súdán (údaje pro dnešní Jižní Súdán nejsou dostupné)	2000	90.0
Togo	2005	5.8
Tanzánie	2004	14.6
Uganda	2006	0.6

Zdroj: Eliminating female genital mutilation: an interagency statement UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO. Geneva: World Health Organization, 2008. 35.