



ANNALES SCIENTIA POLITICA

VOLUME 7, NUMBER 1, 2018

ANNALES SCIENTIA POLITICA

Vol. 7, No. 1, 2018

BOHÁČOVÁ, E.: Is patriarchal regime in Myanmar changing? *Annales Scientia Politica*, Vol. 7, No. 1 (2018), pp. 29 – 43.

ELIŠKA BOHÁČOVÁ

Department of Politics and International Relations
Faculty of Philosophy and Arts
University of West Bohemia
Czech Republic
E-mail: ebohacov@kap.zcu.cz

Abstract:

After the elections in November 2015 Myanmar has had a new and, although some wouldn't agree, democratic government. And the head of the new government is a woman – Aung San Suu Kyi. In a country where the government had been led by an army dominated by men for more than five decades, there is now a quasi-democratic government led by a woman. Could this fact imply that the situation of Myanmar's women in general is improving? Does democratization have any implications for a gender regime that has been dominantly patriarchal for decades? And how do the democratisation process and the rising Buddhist nationalism effect the antidiscrimination agenda declared after the abandonment of military rule?

Keywords:

Buddhism, Democratization, Gender regime, Myanmar, Patriarchal regime.

MĚNÍ SE PATRIARCHÁLNÍ REŽIM V MYANMARU?

ELIŠKA BOHÁČOVÁ

Department of Politics and International Relations
Faculty of Philosophy and Arts
University of West Bohemia
Czech Republic
E-mail: ebohacov@kap.zcu.cz

Abstract:

After the elections in November 2015 Myanmar has had a new and, although some wouldn't agree, democratic government. And the head of the new government is a woman – Aung San Suu Kyi. In a country where the government had been led by an army dominated by men for more than five decades, there is now a quasi-democratic government led by a woman. Could this fact imply that the situation of Myanmar's women in general is improving? Does democratization have any implications for a gender regime that has been dominantly patriarchal for decades? And how do the democratisation process and the rising Buddhist nationalism effect the antidiscrimination agenda declared after the abandonment of military rule?

Keywords:

Buddhism, Democratization, Gender regime, Myanmar, Patriarchal regime.

ské diktatury směrem ke kvazi-civilní vládě. O politických aspektech demokratizace Myanmaru a to především z pohledu institucionálních změn, bylo sepsáno nemálo studií. Tyto studie se víceméně shodují na postupném, přesto dlužno říci, že stále limitovaném, naplňování formálních požadavků demokratičnosti v politické sféře Myanmaru. Nicméně o dosahu politických reforem do jiných sfér myanmarské společnosti jsou zatím příspěvky do výzkumu „barmského případu¹“ poměrně skrovné a v případě českého a slovenského akademického prostředí v podstatě nulové. Cílem této studie je částečné vyplnění tohoto akademického vakua, přičemž autorce jde primárně o analýzu vlivu politické transformace na autoritářsko-patriarchální genderový režim. Můžeme i v případě Myanmaru vypořádat oslabení patriarchálního režimu, jako tomu bylo například po pádu vojenské diktatury v Chile či Brazílii? Změnilo se nějak postavení ženy v myanmarské společnosti? Odpověď se pro některé čtenáře možná sama nabízí vzhle-

Úvod

Rok 2007 byl pro myanmarskou společnost zásadním milníkem – tzv. Šafránová revoluce odstartovala politickou a společenskou změnu, která v roce 2011 vyvrcholila v opuštění vojen-

¹ V průběhu studie se budou střídát označení Barma/barmský a Myanmar/myanmarský. Označení Barma/barmský se týká období před rokem 1988, kdy proběhl v zemi převrat, a země byla přejmenována na Myanmar. Pro zachování faktografické správnosti tedy bude užíváno oficiálního země tak, jak odpovídá časovému období.

dem k tomu, že současným lídrem myanmarské vládnoucí strany NLD je žena, Aung San Suu Kyi, která zároveň byla symbolem odporu proti vojenské diktatuře. Sama autorka do tohoto výzkumu vstupovala s předpokladem, že genderový režim v zemi, kde je v čele vládnoucí strany silná žena, nemůže být dále nazýván patriarchálním. Zda je tento předpoklad správný a zda (re)etablování myanmarské společnosti a jejího nastavení probíhá v souladu s tímto předpokladem, je otázkou k zodpovězení.

K jeho ověření, resp. vyvrácení, je využit *process tracing*, jak byl navržen Stephenem Van Everou (1997) a následně rozšířen o příklady jeho aplikace a doplněn Andrewem Bennettem (2010) a Davidem Collierem (2011). K *process tracing* je využíváno čtyř testů, přičemž v každém z nich je testována jedna z předem vytvořených hypotéz (Collier, 2011, s. 825). Set hypotéz zde vychází z pozorování opakovaného a pravidelného fenoménu – v tomto případě jde o fenomén násilí na ženách zakořeněného ve vojenských autoritářských režimech, kdy je genderový režim patriarchální. Avšak v případě, kdy v daném státě dojde ke změně politického režimu, změní se i režim genderový. Tímto fenoménem se zabývala například Ann Matar na případu Chile po pádu Pinocheta (1999). Situace v Myanmaru, právě i vzhledem k vysokému politickému postu Aung San Suu Kyi napovídá, že by obdobný fenomén mohl nastat i zde a na tomto předpokladu jsou vystavěny dvě hypotézy týkající se příčin, které by eventuálně mohly vést ke změně autoritářsko-patriarchální kultury v Myanmaru. Ve společnosti tolik lpící na tradici, kde zvykové právo i náboženství jsou zakotveny v její ústavě, totiž neshledávám odpověď „pouze v důsledku politické změny“ za dostačující.

Tato studie stojí na dvou hypotézách, které budou postupně procházet čtyřmi testy². První z nich, označovaná za H1, zní: Genderová diskriminace byla tradičně zakořeněna ve vojenském politickém režimu, a proto i případná změna genderového režimu přichází v důsledku změny politické reprezentace. Druhá hypo-

téza, označovaná H2, je v následujícím znění: Genderová diskriminace byla tradičně zakořeněna v majoritním buddhistickém náboženství. Proto by případný tlak na emancipaci musel vycházet také z vůle, či přinejmenším souhlasu, náboženských elit, neboť více jak 80% myanmarské populace se aktivně hlásí k buddhismu.

Obě hypotézy jsou stejně pravděpodobné, neboť všechny procesy a události v nich představené mají dopad na myanmarskou společnost jako celek a to bez ohledu na etnickou a náboženskou příslušnost jednotlivců ve společnosti. Hlavním důvodem, proč byly vybrány právě tyto hypotézy, je autorčin záměr soustředit svůj výzkum na genderový režim na úrovni státu a nikoliv v menších analytických jednotkách a, jak bylo zmíněno, jsou to právě tyto dva politicko-společenské atributy – změna politického režimu a buddhismus – které mají vliv na celou myanmarskou společnost.

Uvědomuji si, že hledání příčinnosti pomocí explanačních metod může být problematické a nese s sebou riziko, že se výzkumník může při testování hypotéz stát arbitrem. Nelze se totiž vyhnout jisté míře subjektivity během vyhodnocování empirické evidence potřebné pro *process tracing*. Proto netvrdím, že navrhované hypotézy – tedy, že (případná) změna genderového režimu musí vycházet ze změny režimu politického nebo z vůle náboženských elit – jsou jedinými možnými kauzálními mechanismy stojícími za potenciální změnou autoritářsko-patriarchální kultury. Domnívám se však, že jsou nejpravděpodobnějšími z možných hypotéz, které jsou pro výzkum ženské emancipace a veřejně-politické participace v Myanmaru relevantní.

Metodologie – přínos a rizika

Process tracing shledávám vhodným postupem z několika důvodů. Jelikož existuje několik scénářů výstupu výzkumu, pomocí testů pro *process tracing* je možné určit, který z nich je pravděpodobnější. Navíc v případě, kdy se možné odpovědi jeví, či dokonce prokáží, jako téměř stejně pravděpodobné, tato metoda operující s kauzálním odvozením umožní zodpovědět otázku, jak jsou závislé proměnné – tedy výsledky – propojeny a jaká je jejich relativní kauzalita (Bennett, 2010, s. 215). Netvrdím samozřejmě, že jiné než mnou navržené scénáře

² Jedná se o *straw-in-the-wind* test (test stéblo ve větru), *hoop* test (obručový test), *smoking gun* test (test kouřící zbraně) a *doubly-decisive* test (dvojnásobný rozhodující test). Podrobněji budou čtenáři představeny ve studii dále. Používány budou originální anglické názvy testů.

nejsou možné. Zvláště, pokud by se studie zaměřovala na menší výzkumné jednotky. V tomto případě však nejde o mikroperspektivní analýzu a výzkum se drží v rovině státu, kde hledám pozorovatelné implikace hypotetických vysvětlení a empirické stopy, které navržené kauzální mechanismy (H1 a H2) zanechávají v politické a společenské realitě Myanmaru.

V úvodu byly nastíněny testy, které budou k tomuto účelu využívány – *straw-in-the-wind* test, *hoop* test, *smoking gun* test a *doubly decisive* test. Pokud hypotézu podrobíme těmto testům, tak v závislosti na projití, či neprojítí testem můžeme určit, zda daná hypotéza splňuje kritéria *nezbytná* či *dostačující* pro její přijetí za platnou³. V tomto bodě však považuji za vhodné nejdříve nastínit rizika této metody. Prvním z nich je kritika mířená na možný regres výzkumu v důsledku přílišného soustředění se na detaily. To totiž způsobí, že při zkoumání příčinnosti mezi dvěma liniemi/hypotézami se výzkumník dostane do jakéhosi začarovaného kruhu a jeho výzkum se pak neposouvá dopředu, ale naopak stagnuje či se dokonce neustále vrací na začátek (Bennett, 2010, s. 209). Druhým rizikem je omezení výzkumníkovi svobody, která vyplývá z velkého množství proměnných, které se vztahují k malému množství případů a výrazně tak omezují prostor pro výzkum (Bennett, 2010, s. 209). Bennett odpovídá na obě tyto kritiky vysvětlením, že ne všechny nasbírané informace mají stejnou evidenční hodnotu pro potvrzení jednoho, resp. eliminaci alternativního vysvětlení a není tedy nutné prozkoumat každou evidenci stejně detailně. Je možné, aby jedna část empirických důkazů silně podpořila jedno vysvětlení nebo vyvrátila jiné, a proto není nezbytně nutné ostatní alternativní možnosti a proměnné dále zkoumat. Jinými slovy není toliko důležité množství evidence, nýbrž její přínos pro set hypotéz a je to tedy síla důkazu podpořeného empirickými daty, která je rozhodující (Bennett, 2010, s. 209 – 210). Také kvůli této kritice se studie zaměřuje na analýzu změny genderového režimu na úrovni státu, neboť kauzální odvození z pohledu mikroperspektivního, tedy na úrovni správních oblastí, vesnic a jednotlivých kmenů, je z pohledu akade-

mika, která nedělal terénní výzkum, omezeno nejen nedostatkem dat, ale také množstvím intervenujících proměnných, které by musel zahrnout. Troufám si tvrdit, že v tomto případě by process tracing nebyl vhodnou výzkumnou strategií.

Na tomto místě bych ráda uvedla samotné testy, kterými budou stanovené hypotézy procházet. Prvním z nich je *straw-in-the-wind* test. Osobně ho nazývám testem pravděpodobnostním. Pokud hypotéza tímto testem projde, jedná je o jedno z pravděpodobných vysvětlení. Může zvýšit pravděpodobnost hypotézy, nerozhodne však o její (ne)pravdivosti jelikož projití tímto testem nesplňuje kritérium *nezbytnosti* ani *dostatečnosti* pro její přijetí za platnou. Pokud hypotéza tímto testem projde, ostatní hypotézy jsou oslabeny jen lehce (Collier, 2011, s. 826). Tento pravděpodobnostní test je užitečný hlavně pro prvotní zhodnocení hypotéz.

Druhým testem je tzv. obručový test neboli *hoop* test. Bennett ho považuje za stěžejní, neboť na „proskočení obručí“ závisí další životaschopnost hypotézy (Bennett, 2010, s. 210). Tento test v případě neprojítí danou hypotézu eliminuje, nicméně ani v případě projití ji stále ještě neprokazuje. Na rozdíl od *straw-in-the-wind* testu má ale výrazné implikace pro ostatní hypotézy – pokud některá hypotéza projde, ostatní jsou značně oslabeny. Projití *hoop* testem znamená, že hypotéza splňuje *nezbytné* (ale stále ne ještě i *dostačující*) kritérium pro její přijetí (Collier, 2011, s. 826 – 827). *Hoop test* považuji za test vhodnosti scénáře, musí zde již být jasnější evidence, na které zakládáme svou logiku při vyhodnocování testu. Van Evera dává příklad *hoop* testu na otázce, zda „Byl obviněný v den vraždy ve státě?“ (Van Evera, 1999, s. 31).

Smoking gun je třetím ze setu testů pro process tracing. Je postaven na metafoře, že podezřelý přistižený s kouřící vražednou zbraní v ruce je pravděpodobně vinen. Na druhou stranu ostatní podezřelé, kteří žádnou zbraň

³ Hypotéza může splňovat buď jedno nebo druhé kritérium, ale také obě nebo žádné.

⁴ Pokud obviněný byl ve státě, pak zde máme důkaz, že by mohl být vinný a hypotéza tedy prošla *hoop* testem. Oslabila ostatní hypotézy, jelikož obviněný – a tedy hlavní podezřelý – byl ve státě a mohl čin provést. Nedokazuje to však, že vraždu opravdu spáchal. Pro její spáchání musel *nezbytně* být ve stejném státě, kde se vražda stala, ale není to *dostačující* důkaz pro prokázání jeho viny (Van Evera, 1997, s. 31).

nemají, stále nelze vyloučit, vraždu mohl spáchat i někdo z nich. Pokud hypotéza projde tímto testem, získává tak *dostačující*, ale ne *nezbytné* kritérium pro své přijetí⁵ (Collier, 2011, s. 827 – 828). Funguje tedy opačně, než *hoop* test. Dalším rozdílem je, že pokud možné vysvětlení neprojde *smoking gun* testem, není z výběru eliminováno. Pracujeme zde s konkrétnější a fyzičtější evidencí, která nás přibližuje k ověření či vyloučení hypotézy.

Posledním testem, je *doubly decisive* test. Pokud tímto hypotéza projde, projde pouze jedna a ostatní jsou eliminovány. Projití *doubly decisive* testem hypotéze poskytne jak *nezbytné*, tak i *dostačující* kritérium pro její přijetí⁶ (Collier, 2011, s. 827 – 828). Je samozřejmě možné, že se do procesu vyšetřování/výzkumu promítnou vstupující proměnné, které způsobí, že domnělý vrah byl přistižen se zbraní v ruce a bez alibi na místě činu. Z toho důvodu je nutné analyzovat skrze testy také eventuální vstupující proměnné, např. tak, jako tomu bude v následující části studie. Bennett má k tomuto testu ještě jednu zásadní připomínku. Projití *doubly decisive* testem je v sociálních vědách velmi těžko dosažitelné a jen málokdy se stane, že množství proměnných umožní hypotéze splnit *nezbytné* i *dostačující* kritérium. Dodává však, že evidence *nezbytná* a *dostačující* k projití *hoop* testem a *smoking gun* testem, tedy pokud hypotéza projde oběma testy, má téměř stejnou váhu, jako tento poslední test (Bennett, 2010, s. 211).

Van Everův, Bennetův a Collierův přírůvek k vyšetřování vraždy je na místě, vskutku se dá říci, že i v tomto případě hledáme viníky. Ty ukazatele, které stojí za návrhy, politickými iniciativami a kampaněmi pro prevenci násilí na ženách a osvětových programů týkajících se otázek genderu – a ty, kteří se tímto snaží měnit genderový režim. Koreluje toto opravdu se

změnou politické reprezentace země? Není možné, že palčivost tohoto společenského problému vyvstala dříve a pokud ano, proč? Je snad spouštěčem etablování ženských emancipačních hnutí tak, jak ho například popsala již zmíněná Ann Matear na případu Chile? Či spíše, a co nám právě metoda kauzálního odvození může pomoci objasnit, jaká je relativní kauzalita těchto procesů v myanmarské společnosti v souvislosti s genderem?

V neposlední řadě je nezbytné čtenáři osvětlit, o čem mluvím, když hovořím o *genderovém režimu*. V Myanmaru existuje historická tradice, ve které je uznávána symbióza mezi životem politickým a životem náboženským, což následně ovlivňuje fungování celé společnosti. Změna genderového režimu je zde chápána jako otevírání možností participace žen na veřejném a politickém životě. V politické struktuře z dob vlády vojenské junty, kdy armáda byla téměř výhradně tvořena muži, nebylo pro ženy v politice na žádné z vládních úrovní místo a otázky genderu nebyly součástí vládní agendy. Genderový režim byl tedy patriarchální a ovládan mužmi. Dnes je však v čele vládnoucí strany žena a jedna z předkládaných hypotéz vychází ze změny politického režimu. Když se změní politický režim, lze předpokládat, že nastane i změna genderového režimu, kdy jeho struktura bude pro ženy příznivější a budou se moci aktivně zapojit do veřejného života, a to především prostřednictvím sdružování v organizacích, skrze které budou schopny agitovat za ženskou agendu. Toto bylo možné vyzorovat v několika zemích, které opustily autoritářské politické zřízení – zmíněná Chile, nebo například Filipíny.

Dále, zákonná ochrana žen před různými formami násilí před rokem 2011 v podstatě neexistovala. Genderový režim byl i v této rovině okupován muži a byl patriarchální, legislativa totiž neposkytovala ženám téměř žádnou ochranu. Příkladem budiž legálnost manželského znásilnění, resp. jeho nerozeznání ze strany zákona jakožto kriminálního činu. Pokud by měla v tomto nastat změna a myanmarská společnost by nastoupila cestu přijímání zákonů ve prospěch žen a za cílem jejich ochrany, pak se domnívám, že je možné hovořit o proměně genderového režimu i v této rovině, kde zákon býval zcela nakloněn mužům. Ale aby toto bylo možné, je nutné, aby takové zákony byly podporovány náboženskými eli-

⁵ Pokud použijeme Van Everovu metaforu k *hoop* testu, *smoking gun* test by vypadal následovně. Podezřelý, který je přistižen s vražednou zbraní v ruce, je s velkou pravděpodobností vinen. Důkazy k jeho usvědčení jsou *dostačující*. Nicméně ten, který má v ruce vražednou zbraň, nemusí být *nezbytně* ten, který ji použil ke spáchání vraždy. Scénář, kde je za vraha označen člověk se zbraní, tedy prošel *smoking gun* testem. To však neznamená, že ostatní podezřelí z vyšetřování vyloučíme. Pouze to znamená, že hypotézy o jejich vině jsou značně oslabeny.

⁶ Obviněný byl přistižen s vražednou zbraní v ruce – *dostatečný* důkaz, a zároveň byl bez alibi fyzicky přítomen na místě činu – *nezbytný* důkaz.

tami země. Zmiňovala jsem, že v Myanmaru je historicky přítomná symbióza mezi politikou a náboženstvím⁷. Je nezbytné, aby buddhistické špičky podporovaly tyto zákony, v opačném případě je myanmarská společnost neuzná jako legitimní. Avšak bylo by chybné tvrdit, že buddhističtí vůdci podporují diskriminaci žen per se. Buddhističtí Barmánci jsou ale charakterističtí svou patologickou obavou z toho, že budou pohlceni náboženskými menšinami, především tou muslimskou. A jedním z prostředků, jak tomuto chtějí zabránit, je např. ochrana víry skrze zákaz mezináboženských manželství. Přestože tedy jejich cesta „ochrany víry“ není a priori diskriminační vůči ženám, jsou ženy právě těmi, které jsou jí silně ovlivněny. Proto genderový režim zkoumám také optikou přístupu buddhistických lídrů k ochraně žen zákonem a tvrdím, že změna tohoto režimu je možná pouze s jejich souhlasem.

Žena v (rozdělené) myanmarské společnosti

Téma postavení a role ženy v myanmarské/barmské společnosti není nepopsaným listem papíru. Ve studii jsou použita spojení *tradiční společnost* nebo *tradiční víra*, ale historickému vývoji postavení ženy v barské společnosti nebude věnována hlubší pozornost a právě poměrně obsáhlý korpus literatury na toto téma může čtenář využít k doplnění informací. Zde se zabývám analýzou genderového režimu v současné myanmarské společnosti, a tedy historický exkurz do barské historie společenských tradic bude vynechán. Z pohledu historie je zde věnována pozornost výlučně postavení žen v barské společnosti ve třech obdobích – v období bojů za nezávislost na Velké Británii, v období mezi lety 1948 až 1962⁸ a v období kolem roku 1988, kdy proběhly demonstrace proti vládnímu režimu.

Tato tři období nejsou zvolena náhodně. Zin Mar Aung si všímá, že při studiu role žen

v politicko-společenských transformacích je tomuto tématu pozornost věnována jen v konkrétních časových úsecích a to právě při bojích o nezávislost, v procesu demokratizace a při draftu ústavy a mírovém procesu (Aung, 2015, s. 537). Vypůjčím si tedy tento vzor, přinejmenším jeho větší část⁹, pro krátký historický exkurz do tradiční role ženy v barské společnosti.

Barmské¹⁰ ženy byly v době, kdy Barma byla součástí britské Indočíny, významnou pracovní silou, neboť se tradičně podílely na kultivaci a sklizni rýže (Aung, 2015, s. 573). Koloniální politika Velké Británie v Barmě v poslední čtvrtině 19. století podporovala volný obchod, expanzi a modernizaci produkce rýže, a jelikož ženy tvořily jádro v jejím pěstování, tato politika je udržovala v domácnostech a na polích. Půda však patřila kolonizátorům či případně jejich manželům a jiným mužským rodinným příslušníkům. Navíc britská správa důsledně oddělovala státní administrativu od náboženství, což bylo tamní společností přijímáno velmi nelibě a jako známka úpadku Buddhova učení (Crisis Group Asia Report, 2017, s. 4). Také z tohoto důvodu se ženy chtěly aktivně zapojit do boje za nezávislost Barmy na Velké Británii. Například v *General Council of Burmese Association*¹¹ měly svou vlastní jednotku s názvem *Patriotic Women's Association* či tvořily součást jednotek s označením B v odbojové síti *galon wunthanu athin* vedené Sayaou Sanem (Aung, 2015, s. 538). Přestože by se tedy na první pohled mohlo zdát, že ženy měly nezastupitelnou roli v proti-koloniálním odboji, je vhodnější říci, že sehrály svou roli. Zatímco muži vedli své jednotky do bojů, ženské jednotky nebyly k bojům připuštěny a měly na starost logistiku, údržbu táborů a starost o děti. Samotné boje za nezávislost byly v rukou mužů. Ani přes protesty členek těchto jednotek nebylo ženám umožněno aktivně participovat

⁷ Buddhismus je ve své podstatě náboženstvím apolitickým a náboženští vůdci se do politiky téměř vůbec nezapojují. Symbiózou myslím takovou situaci, kdy se náboženští vůdci snaží zabránit či vyvažovat selhání politických autorit a vyplňují funkce státu tam, kde stát podle nich nefunguje správně.

⁸ V roce 1948 získala Barma nezávislost na Velké Británii. V roce 1962 proběhl převrat pod vedením generála Ne Wina a Barma nastoupila cestu vojenské diktatury.

⁹ V této části studie není zmíněna participace žen na mírovém procesu a draftu ústavy.

¹⁰ Je nezbytné nutně rozlišovat mezi pojmy *barmský* a *barmánský*. Označení *barmský*/barmská se vztahuje k obyvatelstvu Barmy jako země. Je tedy ekvivalentem současného označení *myanmarský*. Označení *Barmánci*/barmánský se vztahuje k etnické příslušnosti obyvatel Barmy/Myanmaru.

¹¹ Asociace, která se v roce 1920 transformovala z *Young Men's Buddhist Association*, a která výrazně agitovala proti koloniální nadvládě (Hewison, 1999, s. 226).

na bojích s tím, že ženy jsou ochránkyň národa a tradic, ne bojovnice (Hedström, 2015, s. 66). Na druhou stranu by ale chybné označit tuto jejich roli za podřadnou. Příkladem budiž reakce britské správy na vznik patriotické organizace *Wunthanu Konmari*. Ta vznikla v roce 1919 a sdružovala přibližně 300 členů, které vedly ženy manželky a příbuzné prominentních nacionalistů. V roce 1923 o této organizaci britský guvernér v Barmě prohlásil, že vliv žen na nacionalistické nálady se ukázal již v mnoha zemích jako významný, přičemž jemu se zdá, že ani Barma nebude výjimkou (Crisis Group Asia Report, 2017, s. 5).

Období let 1948 – 1962 na pozici ženy v barské společnosti nezměnilo ve své podstatě vůbec nic. Za zmínku ale jistě stojí postoj k ženám, který se u dvou největších politických sil tohoto období značně odlišoval. *Anti-Fascist People's Freedom Party* (AFPFL), strana velmi apelující na zachování tradičních barských hodnot, podporovala angažovanost žen v sociálních aktivitách, nicméně odrazovala je od aktivit politických. Naopak komunistická strana aktivně rekrutovala ženy do svých řad a požadovala, aby se jako členky také aktivně politicky podílely (Aung, 2015, s. 540). Zakladatelem komunistické strany nebyl nikdo jiný, než Thakin Aung San, otec Aung San Suu Kyi. Nicméně když se v roce 1962 dostal k moci generál Ne Win, maskulinní armáda a její vláda zcela potlačily (nejen) jakékoliv snahy o emancipaci žen.

Protivládní studentské protesty v roce 1988 znovu ukázaly, že ženy chtějí být slyšet. Při demonstracích v hlavním městě se účastnily velmi aktivně a při zásahu vlády proti protestujícím s nimi také bylo zacházeno, jako s muži (Hedström, 2015, s. 67). Jakmile však v návaznosti na tyto protesty byla vytvořena *All Burma's Student Democratic Front* (ABSDF), postoj k ženám se minimálně v kontextu ABSDF, který ale dle mého soudu názorně ukazuje postoj obecný, opět změnil. Jeden z bývalých vojáků ABSDF prohlásil, že „...vojenský život v džungli je něco jiného, než demonstrování. Ženy neumí zaujmout roli lídra. Jsou proto přiřazovány k ošetřovatelským a informačním týmům.“ (Hedström, 2015, s. 67).

Z krátkého historického hledu by mělo být zřejmé, jakou roli ženy v myanmarské/barské společnosti oplývaly – i během bojů za nezávislost a politických krizích zůstá-

valy v roli ochránkyň domácností a i v rámci jednotlivých armád obstarávaly „domácí práce“. Zásadním bodem, který z exkurzu vyplývá, je, že politická a veřejná participace žen byla možná jen v minimální a velmi omezené míře, přičemž o takové participaci, natož o emancipaci ženských hnutí na celonárodní úrovni rozhodně hovořit nelze. Dnes je však v čele vládnoucí strany žena. Můžeme o tomto křiklavém faktu prohlásit, že patriarchální dominance v Myanmaru ustupuje a skutečně nastává období emancipace?

Testování H1: změna politického režimu

Dominance patriarchálního režimu se podle Matear projevuje tím, že ženy jsou drženy v „patričních“ rolích, přičemž násilí na nich je součástí kultury a genderových mýtů. Ve státech, kde formu takového režimu pozorujeme v extrémní formě, většinou podobná diskriminace nebo dokonce násilí nejsou ani institucionálně rozeznány. Zákonná ochrana sice často existuje, ale je podmíněna tím, že se žena musí chovat jako správná manželka a matka – pokud se, například, případ domácího násilí dostane před soud, není u něj neobvyklá argumentace, že žena své povinnosti neplnila, a proto měl manžel právo ji potrestat (Matear, 1999, s. 102 – 103). O to více je takový režim upevněn, pokud mu vládne vojenský a maskulinní režim. Použiji zde přírůbek k případu Chile, který zpracovala Ann Matear. Domácí násilí je podle ní ultimátní zbraní v patriarchálním režimu na mikroúrovni, na makro-sociální úrovni je pak zbraní patriarchálního režimu idea patriotismu, národní jednoty a národního dobra – tyto ideje *paterfamilias* využíval Pinochet k legitimizaci své autoritářské vlády (Matear, 1999, s. 104). Velmi podobně lze popsat myanmarský případ. Vojenská junta jako maskulinní politická složka držela (nejen) ženy v tradiční společenské sféře a nedovolovala jim z ní nikterak vystupovat. Násilí na ženách bylo dokonce prostředkem armády v boji proti povstalcům v pohraničních regionech Barmy.

Nelze však tvrdit, že by se ženy nezapojovaly do chodu společnosti v období vlády vojenské junty vůbec. Například *Karen Women's Union* byla aktivní přibližně od 50. let 20. století (Hedström, 2015, s. 67). Co však je zásadní a pro barské ženské organizace typické, je že se tyto organizace neangažovaly politicky, ný-

brž svou aktivitu soustředily téměř výhradně na otázky zdraví, vzdělávání a distribuci sociálních statků, tedy poskytovaly takové služby, které vláda nebyla schopna dodávat ani v oblastech, které měla během občanské války pod kontrolou. *Karen Women's Union* je pouze příkladem regionální ženské organizace, která se navíc explicitně nehlásí k tématu gender a naprosto tak naplňuje předchozí tvrzení, že funkce ženských organizací v období vlády junty byla v souladu s tradiční rolí ženy – tedy starat se o potřeby komunity a rodiny skrze poskytování služeb, přičemž o emancipačních snahách nemůže být vůbec řeč. Tato studie je však zaměřena na národní úroveň, a proto považují za daleko důležitější zmínit především dvě na celostátní úrovni operující organizace – *Myanmar National Working Committee for Women's Affairs* (MNCWA) a *Myanmar Women's Affairs Federation* (MWAFF).

V roce 1994 Myanmar usiloval o členství v ASEAN¹² a jedním z politických kroků, který země v rámci této snahy podnikla, bylo vyslání výpravy, včetně šesti žen, na čtvrtou Světovou konferenci o ženské otázce, která se v roce 1995 konala v Pekingu a kde byla přijata Pekingská deklarace o odstranění překážek pro účast žen ve všech oblastech veřejného i soukromého života¹³ (Aung, 2015, s. 543; Informační centrum OSN v Praze, 2005). Myanmar CEDAW rovněž podepsal a od roku 1997 se zavázal k implementaci deklarace do národní legislativy. Mohlo by se tedy na první pohled zdát, že vojenský

režim sám rozeznal palčivost problému v postavení žen, zvláště když vezmeme v potaz kritiku mířenou na myanmarskou vládu z mezinárodního prostředí, která se týkala především znásilňování jako taktiky v protipovstaleckém boji. MNCWA vznikla v roce 1996 právě za účelem implementace CEDAW v Myanmaru, účelem MWAFF (vznik 2003) pak byla koordinace činnosti MNCWA s nevládními organizacemi a komunitními spolky, které se zabývaly tématem genderu. A jistě jim nelze zcela upřít zásluhu za změnu v genderové agendě vlády, přinejmenším se tato otázka dostala do jejího povědomí. Nicméně maskulinní vojenský režim si nad těmito orgány udržel plnou kontrolu. Obě organizace byly vedeny manželkami nebo rodinnými příslušnicemi vysokých armádních úředníků a v důsledku toho se staly jen prodlouženou rukou vojenského režimu, který tak genderovou agendu stále tvořil dle tradiční kultury. Příkladem budiž odmítnutí obou organizací klasifikovat nucený sex v manželství jako znásilnění (Barrow, 2015, s. 88 – 89).

Otázka míry vládní kontroly nad těmito a priori nepolitickými organizacemi je pro posouzení H1 zásadní. Protože je to právě prvek vládní kontroly nad těmito organizacemi, který byl přechodem ke kvazi-civilní vládě značně oslaben. Od roku 1962 byl v platnosti *National Solidarity Act*, tedy zákaz všech politických organizací kromě *Burma Socialist Program Party*. Vláda sama pak vytvářela vlastní organizace a GONGOs, které byly protiváhou nezávislých hnutí z území mimo kontrolu režimu (McCarthy, 2012, s. 3). Po prohraných volbách na začátku 90. let, kdy armáda odmítla výsledky voleb uznat,¹⁴ vládla *Tatmadaw*¹⁵ skrze *State Law and Order Restoration Council*, která cíleně vytvořila *Union Solidarity and Development Association*. Tato asociace a později politická strana (USDP) měla za cíl podporovat ideu patriotismu a loajalitu vůči vládě. USDA se stala prostředkem ke znovuvytvoření občanské společnosti za podmínek režimu, zatímco potlačovala jiné subjekty (McCarthy, 2012, s. 3). Jinými slovy došlo k podobné situaci, jakou v roce 1962 vytvořil *National Solidarity Act*, který byl stále

¹² Association of Southeast Asian Nations (Sdružení národů jihovýchodní Asie).

¹³ Dále bude používána zkratka anglického názvu deklarace, CEDAW (*Convention on Elimination of All Forms of Discrimination against Women*). Konvence se dotýkala dvanácti hlavních otázek: soustavně a stále více na ženy doléhající břemeno chudoby; nerovný přístup ke vzdělání a jeho nedostatečnost; nerovné postavení z hlediska dostupnosti zdravotní péče a její nedostatečnost; násilí vůči ženám; dopady ozbrojených konfliktů na ženy; nerovnost v přístupu a účasti žen na tvorbě ekonomických struktur a programů i na výrobě; nerovnost podílu mužů a žen na moci a rozhodování na všech úrovních; nedostatek informovanosti a aktivity v zájmu respektování práv žen jak na mezinárodní, tak na národní úrovni; nedostatečné propagování pozitivního přínosu žen do společnosti prostřednictvím hromadných sdělovacích prostředků; nedocení přínosu žen v otázce využívání přírodních zdrojů a ochrany životního prostředí; otázka dívek (Informační centrum OSN v Praze, 2005).

¹⁴ Volby vyhrála pro-demokratická NLD v čele s Aung San Suu Kyi. Té bylo po těchto volbách nařízeno domácí vězení, kde zůstala až do roku 2010.

¹⁵ Označení pro armádu v barmštině.

platný. Rozdíl však je v tom, že USDA šlo o *vytvoření občanské společnosti s vlastními pravidly* a ne o její potlačení. Občanská společnost se po demonstracích v 80. letech a po prohraných volbách na počátku let devadesátých projevila jako významná síla v politickém životě Myanmaru. Režim nebyl schopen tuto společenskou sílu zcela potlačit, a proto se skrze USDA snažil nastavit vlastní pravidla občansko-společnostní hry. Vznik a mechanismus fungování MNCWA a MWAFF toto tvrzení jen podporují.

Jasmine Lorch věnuje několik studií zkoumání občanské společnosti v autoritářské Barmě. Zastává názor, že v autoritářských režimech mohou organizace občanské společnosti jen velmi těžko dosáhnout širší autonomie, nicméně to neznamená, že by v takových režimech zcela absentovaly. To, že zde neexistuje občanská společnost západního typu, znamená pouze to, že její stupeň formality a institucionální formy jsou odlišné od těch, které definují některé západní koncepty (Lorch, 2008, s. 26 – 27). Poukazuje na skutečnost, že právě v částečně slabých, autoritářských státech, které se hlávají v distribuci sociálních služeb a základních lidských potřeb, se vytváří prostor pro (re)etablování občanské společnosti, která tyto mezery v distribuci statků vyplňuje (Lorch, 2008, s. 29). Tento předpoklad velmi dobře sedí na myanmarský případ. Dodala bych ale, že myanmarská společnost disponuje ještě dalším znakem, který má důsledky pro podobu tamní občanské společnosti. Co pro ni bylo, a do jisté míry stále je charakteristické, je hledání bezpečí v užší skupině – např. klanu, etniku, náboženské skupině či může být taková skupina vymezena geografickou polohou (Lederach, 1997, s. 13). Tyto dva rysy občanské společnosti vyústily ve vytváření organizací, které se v pohraničních válečných regionech staraly o potřeby svých komunit, popř. etnik, jelikož stát zde odmítal vynakládat prostředky. Jednotlivá společenství se zde vyvíjela jinak, než v centrální části země, kterou ovládali buddhističtí Barmánci.

V období po roce 2011, kdy byla vyhlášena nová ústava a vojenský režim oficiálně vyhlásil přechod ke kvazi-civilní vládě, je jasně patrné a také logické, že se prostor pro organizace občanské společnosti značně uvolnil, a to včetně prostoru pro ženské organizace a organizace zaměřené na gender. Otázkou však je, zda byl tento prostor efektivně vyplněn a zda skutečně

se těmto organizacím daří efektivně fungovat a tím rozšiřovat možnosti emancipace a rozrušovat dominantně maskulinní společnost?

Na základě charakteristik patriarchálního režimu Ann Matear uvedených v úvodu této kapitoly můžeme tvrdit, že se tak *pravděpodobně* děje, protože u moci již není vojenský maskulinní režim. Byla totiž oslabena výhradně maskulinní vládní instance, která diskriminaci na základě genderu praktikovala po několik desetiletí. Hypotéza tedy může projít *straw-in-the-wind* testem a postoupit dále. Rovněž je *pravděpodobné*, že když USDP, tvořená převážně muži,¹⁶ ztratila absolutní kontrolu nad občanskou společností, kterou od 90. let skrze vytváření vlastních organizací občanské společnosti pečlivě budovala, nemohla nadále mít veškerou genderovou agendu ve svých rukách, a tedy vznikaly další nové organizace mimo kontrolu vlády, které mohou přispívat k emancipaci a k oslabování diskriminace na základě genderu. Zmiňme například organizace otevřeně hovořící o zločinech *Tatmadaw* páchanými na ženách z etnických minorit (Gender Equality Network, 2015a, s. 10) či o náchylnosti žen k tomu stát se obětí obchodu s bílým masem (Beyer, 2001). Jmenovitě se jedná například o ženské organizace jako *Burmese Women's Union* (BWU)¹⁷ nebo *Women's League of Burma* (WLB)¹⁸, které se explicitně hlásí k agendě potírání ženské diskriminace na všech úrovních, v jakých lidská bytost může být diskriminována¹⁹. Podobnou agendu má také *Gender Equality Network*. O něco dále se do sítí těchto organizací zapojují i ty s politickou agendou, jako například *Alliance for Gender Inclusion in the Peace Process* (AGIPP).

¹⁶ V letech 2011 až 2015 byla USDA stále vládní stranou. V tomto období tvoří ženy pouze 6% myanmarského parlamentu (Barrow, 2015, s. 91).

¹⁷ Organizace například připravila zprávu pro Čtvrtou světovou konferenci o ženách, která proběhla v Pekingu v roce 1995 a týkala se statusu žen u myanmarských hranic v uprchlických táborech.

¹⁸ WLB je deštěm pro *etnické ženské organizace*, ne jen ženskou organizací. To je velmi důležité, protože práce na mezi-organizačním dialogu o genderu napříč etniky je citlivé. Zachovat etnikum v centru zájmu je jednodušší, než gender. „Etnická bariéra“ se jen velmi těžko překonává.

¹⁹ Tyto dvě organizace fungují již od 90. let, kdy se poprvé uvolnil prostor pro genderovou agendu vzhledem k myanmarské výpravě na konferenci v Pekingu. Politickou rétoriku si však tyto organizace mohly dovolit až po roce 2011.

Straw-in-the-wind test tedy dopadl pro první hypotézu pozitivně. Téměř totožnou argumentaci lze použít při *smoking gun* testu. Nasbíraná evidence, tedy rychle vzrůstající počet ženských organizací a organizací zaměřených na gender, které se zároveň explicitně hlásí k naplňování principů CEDAW a inkluzi žen do mírového a politického procesu, je *dostačujícím* důkazem pro potvrzení této hypotézy. Nicméně nevládním organizacím a komunitním společenstvím stále stojí v cestě robustní byrokracie pro získávání financí a bez vazeb na mezinárodní aktéry je dopad jejich působení jen lokální. Dále, přestože některé tyto organizace hlasitě volají po inkluzi žen do mírového procesu a politického rozhodovacího procesu Myanmaru, žádná z nich se neopírá o politickou ideologii a ženy, které je vedou, se často vymezují proti označení *feministka*, neboť v barské společnosti stále jde o velmi nepříjemnou nálepku (Aung, 2015, s. 543). Jeden z hlavních problémů ženských emancipačních hnutí v Myanmaru tkví podle Zin Mar Aung v tom, že ženy a jejich organizace dlouhodobě angažující se v občanské společnosti, a to od lokální úrovně až po úroveň národní, si ani v období omezené liberalizace nevytvořily spojení s ženami a organizacemi bojujícími za lidská práva a práva žen v pro-demokratických hnutích (Aung, 2015, s. 543). Toto propojení je *nezbytně* nutné pro vytvoření jednotného postoje pro genderovou agendu. V Myanmaru totiž stále převládá spíše tradiční občanská společnost nad moderní (viz další kapitola), a tedy i ženské organizace fungující v duchu tradiční občanské společnosti jsou daleko početnější. Ve své podstatě tak proti sobě tyto dvě skupiny organizací – organizace tradiční a moderní občanské společnosti – soupeří o to, co pro ně emancipace představuje. *Nezbytně* nutná pro přijetí této hypotézy za platnou, je rovněž přítomnost zákonů o ochraně práv menšin, včetně práv žen. Tvrdím, že *nezbytně* nutné jsou tyto zákony proto, že změna politického režimu přinesla také novou ústavu a zákony, a zasedání ochranných opatření do národní legislativy je *nezbytným* proti-diskriminačním opatřením. Existence zákonů *The Protection of Race and Religion* (viz další kapitola) tomuto zcela odporuje a naopak utvrzuje patriarchální režim. Pokud do argumentace zahrneme také skutečnost, že armáda si díky nové ústavě stále drží čtvrtinu křesel v parlamentu, není *nezbytně* nutné, aby

byla diskriminace žen odstraněna ani v případě, kdy je v čele země demokratická vláda, neboť armáda má stále velký vliv na tvorbu a schvalování zákonů. *Hoop* test tedy pro tuto hypotézu dopadl negativně, a proto není možné použít ji pro odpověď na výzkumnou otázku.

H1 tedy prošla *straw-in-the-wind* testem a rovněž *smoking gun* testem. Argumentace ve prospěch této hypotézy je *pravděpodobná* a *dostačující*. Nicméně současné nastavení politického systému a zákonů Myanmaru se nepotkává s kritérii *nezbytnými* pro odstranění diskriminace žen v zemi, a proto tvrdím, že změna politického režimu Myanmaru není přímou příčinou měnicího se genderového režimu a naopak tvrdím, že je to právě politická transformace, která stojí za možným upevněním patriarchálního režimu, kteréžto tvrzení představím v následující kapitole.

Testování H2: genderový režim a náboženství

Majoritním a tradičním náboženstvím v Myanmaru je buddhismus, ke kterému se aktivně hlásí více než 80% místních obyvatel. Vzhledem k této skutečnosti je tedy na místě, aby byl zhodnocen také postoj buddhistů a buddhistických mnichů k ženám, pokud chceme hodnotit myanmarský genderový režim.

V tomto textu se hodlám vyhnout obsírnějšímu rozboru vlivu náboženství na společnost v obecné rovině. Toto není předmětem studie, nicméně pokládám za důležité zmínit několik málo aspektů tohoto vlivu, které působí na myanmarské ženy v buddhistické společnosti. V předchozí kapitole bylo řečeno, že myanmarská občanská společnost je tvořena spíše tradiční občanskou společností, než moderní. Co to však znamená? Ottaway (2004) a Lorch (2008) tvrdí, že tradiční občanská společnost se skládá z neformálních skupin, jako jsou skupiny a organizace náboženské či etnické. Moderní občanská společnost je naopak tvořena sekularizovanými a formálně organizovanými skupinami, například nevládními organizacemi. Ve slabých státech, jakým Myanmar bezpochyby byl, neřku-li stále je, pak je moderní občanská společnost relativně slabá a je to tradiční občanská společnost, která má ve společnosti silný vliv, protože svými aktivitami dokáže do

jisté míry vyvažovat selhání státu (Ottaway, 2004; Lorch, 2008). A byla to právě jedna ze složek barmské tradiční občanské společnosti, buddhistická *sangha*, která tuto roli plnila a dodnes stále plní. Vynechme v tuto chvíli náboženské organizace mimo centrální oblasti země, tím myslím hraniční oblasti, kde žijí obyvatelé jiných etnik a vyznání. Opět zopakují, že cílem studie je analýza genderového režimu na národní úrovni, proto teď není vhodné do argumentace zapojovat minoritní náboženství, která na genderový režim na celostátní úrovni měly jen pramalý vliv.

Buddhismus je náboženství veskrze maskuliní. Slovo *mnich* se v barmském jazyce řekne *hpou`ngyi*, což doslova přeloženo znamená *velká hodnota* či *velká sláva* (Gravers, 2012, s. 2). Gravers ale přikládá další významovou konotaci slova *hpou`ngyi* – dá se přeložit také jako *moc člověka, muže*, který má pro společnost vysokou osobní hodnotu a morální sílu založenou na karmě (Gravers, 2012, s. 2). Jinými slovy v buddhismu jsou pouze muži-mniši těmi, kdo mají ve společnosti status. Položím tedy řečnickou otázku – jakým postavením mohly ženy oplývat v období, kdy politiku ovládala maskuliní armáda a tradiční občanskou společnost dominantně mužská *sangha*?

Vliv buddhismu na politicko-společenský život Barmy je patrný již od koloniálních dob²⁰. Aktivní zapojení *sanghy* do politických otázek Barmy, dá se říci, kopíruje období, kdy byly aktivní také ženy. Mniši byli politicky aktivní v odboji proti Velké Británii, v demonstracích v roce 1988 a také byli hlavní silou Šafránové revoluce v roce 2007 (Walton, 2015, s. 508 – 509). To potvrzuje, jak významnou roli *sangha* má (nejen) v politickém životě Barmy/Myanmaru²¹, ale také jaký vliv má na spo-

lečnost. Vzbouřenci proti kolonizátorům z Velké Británie a později proti vojenskému režimu z velké části ve svém počínání následovali zástupce *sanghy*, kteří jsou pro ně morální a náboženskou autoritou. Mnišský slib odříkání a zříkání se světských potěšení a jejich orientace na duchovno z nich dělají autoritu nejvyšší (Walton, 2015, s. 513). Role buddhismu v barmské/myanmarské společnosti je jednoduše neodmyslitelná, a proto také z buddhismu vychází také většina tradic a mýtů. Jaké implikace však mají tyto tradice pro ženy?

Z rozhovorů, které vedla výzkumná skupina Faxonová, Furlongová a Phyuová v roce 2014 je pro pochopení role ženy v buddhistické společnosti přínosné prohlášení jedné z vůdkyň nejmenovaného ženského hnutí, která tvrdí, že genderová nerovnost není v Myanmaru viditelným problémem, jelikož není chápána jako problém. Je součástí sociálního života. Přestože ji ženy vnímají a pociťují, pro většinu z nich je stále součástí společenských zvyklostí (Faxon, Furlong, Phyu, 2015, s. 465). *Gender Equality Network* a její průzkumy k tomu dodávají, že dokonce ani buddhistické jeptišky neunikají společnostním ženským stereotypům a na rozdíl od buddhistických mnichů, u kterých je celibát nahlížen jako jeden z projevů duchovní nadřazenosti, jsou považovány za politováníhodné, protože nejsou schopny plnit roli ženy a matky (Gender Equality Network, 2015b, s. 32). Barmánské úsloví dodává, že „...respektuj svého syna jako Pána a manžela jako Boha.“ (Women’s League of Burma, 2002, s. 3). Dle buddhistického zvyklostního práva platí, že ženy ve věku mezi patnácti a dvaceti lety musí mít souhlas otce k sňatku (Barrow, 2015, s. 85). Pro dokreslení představy připojím ještě dvě velmi podobná barmská přísloví: „Pokud biješ svou manželku, dokud nemá zlomené kosti, bude tě milovat ještě více.“ (Barrow, 2015, s. 86) a „Čím více biješ svou ženu, tím více tě bude milovat.“ (Baker, Me, s. 2017).

Domnívám se tedy, že mohu bezpečně tvrdit, že barmská/myanmarská společnost a její tradice a zvyky, vycházející (nejen) z buddhismu, odpovídají charakteristikám patriarchálního režimu – politická agenda týkající se anti-diskriminačních opatření zde abscentuje, chybí

²⁰ Je patrné, že se ve studii nezaměřuji za období před kolonizací Barmy. Jelikož cílem textu je analýza současného genderového režimu v Myanmaru, nepovažuji za zásadní zabývat se postavením ženy před kolonizací Barmy, neboť genderový režim, jehož změnu analyzuji, byl utvářen především od vzniku Barmy v roce 1948.

²¹ Mnišský politický aktivismus není nijak neobvyklý, ale většina barmských buddhistů a mnichů zastává názor, že by se mniši neměli zaplétat do politických záležitostí. Zdržení se světských aktivit, mezi které politická participace patří, je součástí buddhistického mnišského kodexu. Existuje pouze jediná výjimka – pokud je náboženství samo v ohrožení, mniši mohou (a někteří tvrdí, že musí) proti takovému

ohrožení zasáhnout (Walton, 2015, s. 509 – 510; 514).

zde hnutí a vůle pro emancipační snahy a ochrana žen před zákonem je rovněž téměř nulová. Na tomto místě zopakují druhou hypotézu – genderová diskriminace byla tradičně zakořeněna v majoritním buddhistickém náboženství. Proto by i případný tlak na emancipaci musel vycházet také z vůle, či přinejmenším souhlasu, náboženských elit, neboť více jak 80% myanmarské populace se aktivně hlásí k buddhismu. Ale je zde taková vůle? Ann Matar ve své studii o změně genderového režimu analyzuje to, jak ženská hnutí, nevládní sektor a stát spolupracovaly na programech například pro prevenci domácího násilí a obecně na programech, které měly za cíl transformaci autoritářsko-patriarchální kultury, která je i po demokratickém přechodu stále součástí společnosti (Matar, 1999, s. 102). Pokud bychom si chtěli, alespoň částečně, vypůjčit její postup, dojdeme k závěru, že by se v Myanmaru nejprve museli etablovat aktéři moderní občanské společnosti – ženská hnutí a nevládní organizace – abychom mohli zkoumat, jak se společně s novou vládou pokoušeli o transformaci autoritářsko-patriarchální kultury. Během testování první hypotézy bylo řečeno, že se pro tyto aktéry s odchodem represivního režimu uvolnil prostor, a vzniklo množství aktérů této moderní občanské společnosti. Je ale nepopíratelným faktem, že tradiční občanská společnost, z většiny tvořená buddhistickou *sanghou*, stále značně převažuje. Stále má velmi silnou pozici a je zdrojem moci a legitimacy a dokonce je spjata se současně vládnoucí stranou NLD, neboť se stranou Aung San Suu Kyi během vlády vojenského režimu prohlásila vzájemnou spolupráci a sdílené hodnoty (McCarthy, 2012, s. 5; 13). A proto je postoj *sanghy* k genderové otázce v období přechodu ke kvazi-civilní vládě zásadní a dle mého soudu důležitější, než aktivity aktérů moderní občanské společnosti.

Žena je v myanmarské společnosti vnímána jako ta, která má na starost domácí práce, děti a péči o rodinu. Podle participantů workshopů organizovaných Aliancí pro genderovou inkluzi v mírovém procesu je vystoupení ženy z této soukromé sféry společností chápáno jako nepřírozené, zvláště pokud má žena potřebu angažovat se v politických nebo jinak kontroverzních tématech (Alliance for Gender Inclusion in the Peace Process, 2017, s. 11). Jak ale dokazuje vznik nových nevládních organizací lokálních, národních i networking těchto akté-

rů s aktéry mezinárodními, v zatím omezené (a lokální) míře se tak přesto děje. To by naznačovalo, že skutečně se autoritářsko-patriarchální kultura pod vlivem takovýchto aktérů proměňuje a mohli bychom dále postupovat v analýze změny genderového režimu po vzoru Ann Matar. V čem však vidím zásadní překážku pro odstraňování genderové diskriminace v národním měřítku, a proč dokonce tvrdím, že po přechodu ke kvazi-civilní vládě je možná patriarchální režim na národní úrovni paradoxně utvrzován, je rychlý vzestup radikálního buddhistického nacionalismu.

Opět vynechám dopady tohoto vzestupu na myanmarskou společnost jako celek. Na toto téma, především pak na téma vztahu mezi náboženskými menšinami, primárně vztah s tou muslimskou, radikálními buddhistickými hnutími 969 a MaBaTha (*Association for Protection of Race and Religion*) a myanmarskou armádou, bylo sepsáno nemálo studií. V otázce genderu je naprosto zásadní zmínit sérii zákonů, za kterými stojí MaBaTha, a které nesou zastřešující název *The Protection of Race and Religion*. Tato ultranacionalistická hnutí navíc dále odmítají změnu ústavy, která byla navržena armádou během politické transformace, a která stále obsahuje několik článků, které explicitně diskriminují ženy (Aung, 2015, 548).

Zákony *The Protection of Race and Religion* se týkají čtyř oblastí a primárně jsou namířeny proti náboženským minoritám, nicméně jejich dopad na ženy je celoplošný a netýká se jen obyvatel (žen) z náboženských minorit. Od roku 2015 jsou součástí národní legislativy a vzbuzují značné kontroverze doma i v zahraničí. Zákony se totiž týkají zákazu mezi-náboženských svazků, zákazu náboženské konverze, kontroly porodnosti a zákonu o monogamii (Library of Congress, 2015). Khin Lay Nge, ředitelka organizace *Phan Tee Eian* se k nim v rozhovoru pro *Myanmar Times* implicitně, v rámci širěji diskutovaného problému o špatně nastaveném myanmarském právním řádu, vyjadřuje následovně: „Jsou tu zákony, které zabraňují ženám učinit volbu. Doufám, že současná vláda tyto zákony přehodnotí.“ (Baker, Me, s. 2017). Vládnoucí NLD v rámci demokratizačních reforem skutečně chystá nový zákon týkající se násilí na ženách se zastřešujícím názvem *National Prevention of Violence Against Women Law*, nicméně zákony o ochraně rasy a náboženství, a jejich (ne)setrvání v tomto

zákoně, jsou zlomovým bodem v diskuzi o myanmarském genderovém režimu. Vzestup a popularita radikálních buddhistických skupin, jako je právě MaBaTha, které stávající legislativu obsahující čtyři zákony podporují, shledávám zásadní překážkou pro změnu genderového režimu. Dohady o setrvání či vyškrtnutí těchto čtyř zákonů a následně výsledek této debaty, mají rovněž potenciál výrazně ovlivnit podporu vládnoucí strany.

K tomu, jak přijetí navrhované nové legislativy dopadne, nám snad mohou napovědět preference aktérů v myanmarském parlamentu. Vládnoucí strana Aung San Suu Kyi, NLD, není nakloněna zákonům, která byly v roce 2015 schváleny v té době ještě vládnoucí stranou USDP. Podle Melissy Crouch z Univerzity Nového jižního Walesu USDP úspěšně využila urychlené přijetí těchto zákonů s cílem získat buddhistické voliče pro volby proběhnuvší v listopadu 2015 (Ives, 2017). Nicméně ani někteří členové NLD zákony explicitně neodmítají a několik jejich zástupců je dokonce pro jejich setrvání v nezměněném znění či pro úplné odmítnutí draftu nového zákona o ochraně žen proti násilí (Lynn, 2017; Ives, 2017). USDP, tedy strana „armádní“, zákony plně podporuje, neboť jsou v souladu s její politikou pro ochranu rasy a náboženství, kterou oslovuje konzervativní buddhisty a voliče (Lynn, 2017). Podpora USDP v předvolební kampani během voleb v roce 2015 nakonec ve velké míře skutečně směřovala od radikálních buddhistických hnutí, která jsou především mimo velká myanmarská města velmi populární (Mcgregor – Aung, 2016; Barrow, 2015, s. 96). A bylo již zmíněno, že armáda si skrze USDP a díky ústavním zákonům stále drží velmi silnou pozici v politickém životě Myanmaru a to včetně 25% křesel v parlamentu. Pokud budou konzervativní členové NLD hlasovat s členy USDP, je pravděpodobné, že zákony zůstanou součástí nové legislativy, resp. bude nový navrhovaný zákon opět odmítnut na zasedání vlády. Uvědomme si, že složení myanmarského parlamentu je stále dominantně mužské (a buddhistické) – z 664 členů horní i dolní komory parlamentu je pouhých 14,5% žen (Ninh, 2016). A nesmíme zapomenout ani na stále významnou roli armády. Nejproblematictějšími se v novém zákoně zdají ty části, které explicitně definují sexuální násilí, a které by učinily vojáky zodpovědné za znásilňování v konfliktních

zónách (Ives, 2017). Nejvíce odporu proti novému zákonu pak klade ministerstvo vnitra, ústavou určené právě zástupcům armády, přičemž jejich odpor vychází z toho, že by o trestní odpovědnosti vojáků rozhodovaly civilní soudy, což armáda nehodlá připustit (Ives, 2017).

Přestože se hra o zákony o ochraně rasy a náboženství jeví jako hra politická, její výsledek bude mít zásadní dopad na podobu myanmarského genderového režimu. Hlavní podporovatelé těchto čtyř zákonů pocházejí z řad radikálních buddhistů, kteří oslavovali jejich schválení v roce 2015 jakožto zákonnou formalizaci zvykového práva (Crisis Group Asia Report, 2017, s. 12). A právě tento jejich argument stojí za povšimnutí, a to především proto, že rétorika MaBaTha (a dalších organizací) je v myanmarské společnosti široce přijímána²² a do značné míry formuje její postoje. Matear tvrdí, že pokud proces demokratizace neobsahuje základní sociální otázky, resp. jejich reformy, jako jsou chudoba, rasové nerovnosti nebo gender, autoritářsko-patriarchální vztahy v dané zemi stále existují (Matear, 1999, s. 100). V Myanmaru, stejně jako v latinskoamerických zemích, kterými se Matear zabývala, můžeme pozorovat, že po nastoupení cesty demokratizace režim splňuje základní institucionální požadavky demokratičnosti²³. Platí ale, že ve společnosti podobné atributy vidět nejsou – vztahy ve společnosti jsou totiž kulturně zakořeněné a jsou odvozeny od rasového nebo společenského původu, případně od pohlaví (Matear, 1999, s. 101). Vzhledem k tomu, jaká v Myanmaru existuje historická provázanost mezi *sanghou* a politickým životem, je logické, že se jakékoliv demokratizační politické snahy musejí potkat se souhlasem náboženských vůdců. Právě to se jeví značně problematicky. *Sangha Council* podnikla několik kroků proti radikálním buddhistům a jejich

²² V Myanmaru sílí přesvědčení, že NLD a *Sangha Council* (hlavní představitelé buddhistů v Myanmaru) nejsou schopni společnost ochránit před muslimskou hrozbou a jsou to právě zástupci z řad MaBaTha a jí podobných organizací, na které je nahlíženo jako na nastupující ochránce buddhistické víry (Crisis Group Asia Report, 2017, s. 9).

²³ Diskuze o demokratickém minimu jsou v politologické literatuře velmi obsáhlé. Nicméně všechny se vesměs shodují minimálně na existenci voleb, oddělení výkonné, zákonodárné a soudní moci a relativně volných informačních točích.

organizacím, nicméně společenské nálady a náklonnost buddhistických Barmánců se zdá být čím dál více na straně radikálů²⁴ (Crisis Group Asia Report, 2017, s. 10). „Ochrana žen a jejich víry“ prostřednictvím čtyř zákonů o ochraně rasy a náboženství a jejich podpora tedy brání zavedení zákonných opatření v souladu s demokratickými principy ochrany menšin, resp. žen, a lidských práv obecně.

Z výše uvedeného vyplývá, že emancipace žen a proměna patriarchálního režimu na národní úrovni se, vzhledem k signifikanci buddhismu v myanmarské společnosti, musí nezbytně potkat se souhlasem myanmarských náboženských elit. Touto obručí musí hypotéza „proskočit“, aby byla dále životaschopná a přijatelná. Jelikož *sangha* je ve své podstatě apolitická a na její politický, i jakýkoliv jiný světský aktivismus není nahlíženo pozitivně (Walton, 2015), je pravděpodobné, že na emancipaci žen vysocí představitelé *sanghy* nebudou nahlížet jako na něco a priori negativního. Koneckonců ženami řízené organizace hrály důležitou roli, právě vedle buddhistických klášterů, kde působí i jeptišky, v komunitním vzdělávání a také při poskytování zdravotní péče během občanské války (Maber, 2016, s. 419). *Straw-in-the-wind* testem tedy H2 může projít a pravděpodobně můžeme tvrdit, že jelikož ženská emancipace není trnem v oku myanmarských náboženských elit, je zde pro ní prostor. Existence zákonů o ochraně rasy a náboženství nám však neumožňuje postoupit tuto hypotézu do dalšího testování. Pokud zákony zůstanou součástí nově připravované legislativy *National Prevention of Violence Against Women Law*, stane se tak díky podpoře USDP a radikálních buddhistů, kteří jsou zároveň vysoce postavenými mnichy, a kterým je široce nasloucháno – navíc obě složky jsou stále dominantně maskulinní. Přestože zákony nejsou a priori namířeny proti ženám a dívkám, nýbrž proti náboženským menšinám, jejich dopad na život žen je potenciálně drtivý. A ať chceme nebo ne, a i přesto, že nemalý počet představitelů *sanghy* se staví proti prominenci a stále významnějšímu postavení MaBaTha a 969 (Lynn, 2017), tyto dvě radikální organizace jsou součástí myanmarské náboženské elity. Elity, která prosazuje zákony porušující lidská a tím i ženská práva. A elity,

která svými postoji neumožňuje H2 „proskočit obručí“. Dále, hnutí 969 a MaBaTha zpochybňují legitimitu *Sangha Council*, a stejně tak Rada zpochybňuje legitimitu radikálních hnutí. Jak společnost, tak i náboženské elity jsou v názoru na podobu zákonných ochranných opatření pro ženy rozdělené. To jest, nejenže zde absente vůle náboženských elit podniknout zákonné kroky nezaložené na diskriminaci, ale rovněž neexistuje žádný konsenzus o jejich podobě nezbytný pro jejich přijetí na půdě vlády. V době, kdy je tato studie sepsána, tak H2 může na základě empirické evidence projít pouze *straw-in-the-wind* testem. Souhlas náboženských elit s případnou emancipací žen je tedy pravděpodobný, a proto je i proměna patriarchálního režimu v kontextu majoritního myanmarského náboženství pouze pravděpodobná.

Závěr

Myanmar v posledních sedmi letech prochází opravdu výraznými politickými a společenskými změnami. Přejít ke kvazi-civilní vládě a podepsání mírových dohod, které se vypořádávají s několika dekádami trvající občanskou válkou, má významné implikace pro společnost. V zemi, kde po pět desetiletí vládl tvrdý vojenský režim, je najednou opět možné volněji dýchat. Cílem této studie bylo zanalyzovat, zda se obsáhlé politicko-společenské změny týkají také patriarchálního genderového režimu, který byl přes padesát let utvrzován vládou maskulinní armády a majoritním buddhismem, který je rovněž dominantně maskulinní. Myanmar je od roku 2016 (volby v roce 2015) veden demokratickou stranou NLD v čele s ženou, Aung San Suu Kyi. To by samo o sobě mohlo být výrazným indikátorem toho, že autoritářsko-patriarchální kultura Myanmaru utrhla vážné trhliny. Já však tvrdím, že oslabování patriarchálního režimu je jen velmi pomalé a snahy k dosažení tohoto cíle natolik nekoordinované, že celostátní úrovně nedosáhne ještě několik let a je zde dokonce i možnost, že patriarchální kultura bude spíše utvrzena.

Uvolnění represe sice umožnilo (re)etablování organizací občanské společnosti a ano, i počty ženských organizací a organizací zaměřených na gender, které by mohly s novou vládou spolupracovat na anti-diskriminačních

²⁴ Toto vychází z patologické obavy z pohlcení buddhismu islámem.

opatření a ženské emancipaci, se rychle rozrůstá. Přejít ke kvazi-civilní vládě ale umožnil také velmi rychlý vzestup radikálních buddhistických hnutí. Politické snahy Ma-BaTha a 969 o zachování zákonů na ochranu rasy a náboženství ženy diskriminují natolik, že v případě jejich setrvání v navrhované legislativě *National Prevention of Violence Against Women Law* by došlo ke zmiňovanému opětovnému upevnění patriarchálního režimu. Přejít od vojenské ke kvazi-civilní vládě se pak jeví jako *dostačující* vysvětlení pro rozměňování autoritářsko-patriarchální kultury, nicméně v současné situaci neexistují důkazy, které by potvrdily, že politická transformace je pro emancipaci žen *nezbytná*. Pokud k tomu přičteme i postoj radikálních buddhistů, velmi vlivné složky náboženské elity Myanmaru, tak i souhlas náboženských elit v tradičně nábožensky založené společnosti *nezbytný* k tomu, aby společnost emancipaci žen začala přijímat, je pouze *pravděpodobný* (neboť *sangha* se proti emancipaci a priori nestaví). Obraz silné ženy v čele vlády Myanmaru, obraz, který by pro mnohé mohl být tím *nezbytným* důkazem, že ženy a genderová témata v Myanmaru čekají přívetivější časy, je velmi silně zavádějící a o tamní emancipaci žen a změně patriarchální kultury nevyovídá téměř nic.

V této studii byly představeny dvě hypotézy o příčinách, které nějakým způsobem ovlivňují genderový režim a ženskou emancipaci v Myanmaru. Za závěr bych ale ráda předložila ještě jednu – jak změna politického režimu, tak také vliv buddhismu na myanmarskou společnost, se týkají především té oblasti země, kterou měla vláda junty pod kontrolou během občanské války. Nutno zdůraznit, že toto se týká většiny území Myanmaru. Není však možné, že snahy o emancipaci vycházejí z oblastí, kde žijí etnické a náboženské menšiny, a které byly postiženy občanskou válkou nejvíce? Z oblastí, kam junta jen velmi těžko dosáhla a kde buddhismus zdaleka nemá tak silný vliv na tamní komunitu? Z oblastí, jejichž představitelé a obyvatelé se teprve po podepsání mírových dohod znovu zapojují do chodu myanmarské společnosti? A pokud ano, jaké implikace, pokud nějaké, by tento aspekt představoval pro myanmarský genderový režim? Vzhledem k etnické a náboženské rozmanitosti Myanmaru nelze tyto otázky zcela opomenout a jejich postupné zodpovídání tak otevírá další prostor

pro výzkum změn v myanmarských společenských strukturách.

Literatúra:

- Alliance for Gender Inclusion in the Peace Process: Moving From Discrimination to Inclusion: Gender Perspectives on the Political Dialogue Themes, 2017. Dostupné na internetu:
http://www.agipp.org/sites/agipp.org/files/agipp-policy_brief2mockup-07-web.pdf [28/2/2018].
- AUNG, Z. M.: From Military Patriarchy to Gender Equity: Including Women in the Democratic Transition in Burma. *Social Research*, Roč. 82, č. 2 (2015), s. 531 – 551.
- BAKER, N. – ME, N.: How far is gender equality in Myanmar?, 2017. *The Myanmar Times*. Dostupné na internetu:
<https://www.mmtimes.com/lifestyle/25180-how-far-away-is-gender-equality-in-myanmar.html> [23/2/2018].
- BARROW, A.: Contested Spaces During Transition: Regime Change in Myanmar and its Implications for Women. *Cardozo Journal of Law & Gender*, Roč. 11, č. 75 (2015), s. 75 – 108.
- BENNET, A.: Process Tracing and Causal Inference. In: BRADY, H. E. a COLLIER, D.: *Rethinking Social Inquiry: Diverse Tools, Shared Standards*. Lanham: MD. Rowman and Littlefield 2010, s. 207 – 219.
- BEYER, C.: Shan women and girls and the sex industry in Southeast Asia: political causes and human rights implications. *Social Science and Medicine*, Roč. 53, č. 4 (2001), s. 543 – 550.
- COLLIER, D.: Understanding Process Tracing. *Political Science and Politics*, Roč. 44, č. 4 (2011), s. 823 – 830.
- Crisis Group Asia Report: Buddhism and State Power in Myanmar, 2017. Dostupné na internetu:
<https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/290-buddhism-and-state-power-in-myanmar.pdf> [28/2/2018].
- FAXON, H. – FURLONG, R. – PHYU, M. S.: Reinvigorating resilience: violence against women, land rights, and the women's peace movement in Myanmar. *Gender & Development*, Roč. 23, č. 3 (2015), s. 463 – 479.

- Gender Equality Network: Raising the Curtain. Cultural Norms, Social Practices and Gender Equality in Myanmar. Yangon: The Gender Equality Network 2015a.
- Gender Equality Network: Behind the Silence. Violence Against Women and their Resilience. Myanmar. Research Report. Yangon: The Gender Equality Network 2015b.
- GRAVERS, M.: Monks, morality and military, The struggle for moral power in Burma and Buddhism's uneasy relation with lay power. *Contemporary Buddhism*, Roč. 13, č. 1 (2012), s. 1 – 33.
- IVES, M.: As Myanmar Democratizes, Women's Rights Lag Behind. 2017. *The New York Times*. Dostupné na internetu: <https://www.nytimes.com/2017/05/16/world/asia/myanmar-women-violence-law.html> [23/2/2018].
- HEDSTRÖM, J.: We Did Not Realize about the Gender Issues. So, We Thought It Was a Good Idea. *International Feminist Journal of Politics*, Roč. 18, č. 1 (2016), s. 61 – 79.
- HEWISON, K.: Political Space in Southeast Asia: 'Asian-style' and Other Democracies. *Democratization*, Roč. 6, č. 1 (1999), s. 224 – 245.
- Informační centrum OSN v Praze: Práva žen – Světové konference o ženské otázce, 2015. Dostupné na internetu: <http://www.archiv.osn.cz/lidska-prava/?kap=45&subkap=46> [16/7/ 2017].
- LEDERACH, J. P.: Building Peace, Sustainable Reconciliation in Divided Society. Washington: United States Institute of Peace 1997.
- Library of Congress: Burma: Four „Race and Religion Protection Laws“ Adopted, 2015. Dostupné na internetu: <http://www.loc.gov/law/foreign-news/article/burma-four-race-and-religion-protection-laws-adopted/> [16/7/2017].
- LORCH, J.: Stopgap or Change Agent? The Role of Burma's Civil Society after the Crackdown. *Internationales Asienforum*, Roč. 39, č. 1-2 (2008), s. 21 – 54.
- LYNN, N. H.: Tensions ahead over changes to 'race and religion' laws, 2017. Dostupné na internetu: <http://frontiermyanmar.net/en/tensions-ahead-over-changes-to-race-and-religion-laws> [17/7/2017].
- MABER, E. J. T.: Finding feminism, finding voice? Mobilising community education to build women's participation in Myanmar's political transition. *Gender and Education*, Roč. 28, č. 3 (2016), s. 416 – 430.
- MATEAR, A.: Gender relations, authoritarianism and democratization in Chile. *Democratization*, Roč. 6, č. 3 (1999), s. 100 – 117.
- MCCARTHY, S.: Civil Society in Burma: From Military Rule to 'Disciplined Democracy'. Australia: Griffith University: Griffith Asia Institute 2012.
- MCGREGOR, F. – AUNG, T. T.: New government to defend 'race and religion' laws at UN meeting, 2016. Dostupné na internetu: <http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/21218-new-govt-to-defend-race-and-religion-laws-at-un-meeting.html> [17/7/2017].
- NINH, K. N. B.: Myanmar Elections Usher in Unprecedented Number of Women Parliamentarians, 2016. Dostupné na internetu: <http://asiafoundation.org/2016/03/02/myanmar-elections-usher-in-unprecedented-number-of-women-parliamentarians/> [17/7/2017].
- OTTAWAY, M.: Civil Society. In: BURNELL, J, - RANDALL, V.: *Politics in the Developing World*. Oxford: Oxford University Press 2004.
- VAN EVERA, S.: *Guide to Methods for Students of Political Science*. Ithaca: Cornell University Press 1997.
- WALTON, M. J.: Monks in Politics in the World: Buddhist Activism in Contemporary Myanmar. *Social Research*, Roč. 82, č. 2 (2015), s. 507 – 530.
- Women's League of Burma: Breaking the Silence, 2002. Dostupné na internetu: http://womenofburma.org/Report/Breaking_the_silence.pdf [1/4/2017].