

MARGINALIZACE, REPREZENTACE A IDENTITA PODROBENÝCH V KONTEXTU SOUČASNÉ INDICKÉ SPOLEČNOSTI / BLANKA KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ

Indická společnost¹ je z hlediska historického i současného společností *multikulturní* jak ve smyslu paralelní existence více kulturních tradic (viz níže), tak ve smyslu politickém, tj. stále silněji se prosazujícími požadavky na politiku uznání kultur menšin a „podřízených“ skupin (srov. Taylor 2001: 41), ať už etnických, náboženských nebo genderových. Tento text se zaměří na problematiku hegemonních a podřízených diskursů v teoretickém kontextu autorek a autorů postkoloniálních studií, a to zejména Gayatri Chakravorty Spivak, Chandry Talpade Mohanty, Susan Moller Okin a Homiho Bhabhy. Tematicky bude text věnovat pozornost především různým rovinám diskriminace žen.

Feministické myslitelky a autoři/autorky postkoloniálních studií zdůrazňovali a zdůrazňují jako jedno z klíčových významových témat *heterogenost diskursů uvnitř diskriminované skupiny*. To lze uplatnit jak ve smyslu mezinárodním (diskriminovaný je zde v mezinárodních vztazích stát, který ale může uvnitř politicky diskriminovat různé skupiny vlastních občanů a občanek), tak vnitrostátním (vnitřní diskriminace sociálních menšin uvnitř většinových společenství, např. etnické minority uvnitř majority, žen v rámci hierarchizované patriarchální společnosti či uvnitř imigrantské diaspory, některých žen vůči jiným ženám – např. z hlediska věku či mocenského postavení v rodině apod.). Společným bodem multikulturalismu ve smyslu politiky uznání a feminismu² je kritika dominantních mocenských diskursů, které se stávají zdrojem diskriminací. Oba tyto myšlenkové a sociální proudy/hnutí tedy lze označit za principiálně antidiskriminační. U zrodu multikulturalismu stála obhajoba kulturních práv ve smyslu rovnosti různých kultur, u zrodu feminismu obhajoba občanských práv ve smyslu rovnosti pohlaví, později obecně genderové rovnosti. I tyto dva antidiskriminační proudy se však mohou dostat do konfliktu, pokud nedospějí ke vzájemné reflexi a nepropojí svá hlediska navzájem, jak upozornila např. S. M. Okin, především v esejích *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions* (Okin 1998) a *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Okin 1997/1999).³ Okin zde na příkladu imigrantských diaspor kritizuje upřednostňování kulturní identity v liberálním (liberalistickém) diskursu nad jinými identitami – konkrétně genderovou – a homogenizaci kulturních menšinových skupin. Důsledkem je podle Okin zejména pokračující diskriminace žen uvnitř menšin; liberálně formulované požadavky uznání kulturních práv skupiny buď prohlašují genderovou hierarchii za součást svých tradic, nebo přinejmenším přehlížejí oblast soukromé sféry, kde je diskriminace žen často nejvýraznější. Okin se ostře staví proti uznání kulturního práva menšiny, má-li být součástí

tohoto práva genderová diskriminace. V indickém kontextu je tento apel aktuální např. v otázce požadavků náboženských skupin na výjimky ze sekulárního rodinného práva (viz níže).

V komunikaci menšinových a většinových diskursů a při prosazování požadavků politiky uznání menšin je zásadní otázkou *reprezentace* menšiny, tj. „kdo má možnost za menšinu hovořit“, a „kdo naslouchá“, jak zdůraznila G. C. Spivak v interview se Snejou Gunew z roku 1986 (srov. Gunew 1986). Spivak ve svých odpovědích na otázky Gunew nastoluje problém, co je vlastně „autentická“ reprezentace – nejen kdo by měl hovořit, ale i kdo bude naslouchat a *komu* je ochoten naslouchat. Upozorňuje na nebezpečí tokenismu, a to jak pro reprezentovanou minoritu, tak pro naslouchající majoritu. Token, osoba vybraná k reprezentaci, může ve skutečnosti reprezentovat např. mocenský či netytický diskurs uvnitř komunity, nebo 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. Opět se zde tedy z dalšího úhlu pohledu nahlíží na problém homogenizace skupiny zvnějšku. Z hlediska feministické analýzy to pak znamená, že za skupinu s patriarchálními tradicemi hovoří muži (a to muži z vyšších vrstev, kteří mají moc v rámci skupiny), kdežto požadavky žen – i jiných marginalizovaných podskupin – nejsou artikulovány ani slyšeny. V indickém kontextu se to opět týká žen nejen z náboženských, ale i z etnických menšinových komunit.

V otázce sebereprezentace ovšem Spivak nestaví jen na „autoritě zkušenosti“, jde jí o to zamezit povrchním soudům zvnějšku o jinakosti zkušenosti podrobených, i kdyby byly tyto soudy motivovány pozitivně. Zdůrazňuje především důslednou seberefexi vlastní *lokace* toho, kdo za skupinu hovoří. Spivak toto upozornění nezaměřuje jen na problematiku diaspor či menšin uvnitř státních celků, ale i na globální diskurs v mezinárodním měřítku. V dalších textech varuje (v návaznosti na Edwarda Saída⁴) před zjednodušeným pohledem na vztah „první svět“ – „třetí svět“, a to nejen z pohledu hegemonie, ale i z pohledu třeba dobře míněné, ale blahosklonné „imperální benevolence“ (srov. např. Spivak 1987). Benevolentní postoj dominantního diskursu lze pak zpětně aplikovat na jakoukoliv skupinu u moci vůči jiné, která k moci přístup nemá, tj. na skupiny marginalizované z hlediska kulturního i/nebo genderového.

Kromě Spivak rozšířila Saidovu teorii o genderový aspekt také C. T. Mohanty (srov. např. Mohanty 1991)⁵. Spivak i Mohanty metodologicky vycházejí, podobně jako Said,

z dekonstruktivní metody, a proto upozorňují na teoreticky absurdní používání pojmu „žena“ ve smyslu stejnorodé kategorie, a zdůrazňují vnitřní pluralitu identit uvnitř této kategorie (např. na základě věku, sexuální orientace, sociálního postavení, vzdělání, profese, kulturní sounáležitosti, rodinných vazeb apod.) i fluiditu hranic mezi jednotlivými genderovými kategoriemi. Obě ovšem nepouštějí ze zřetele praktický aspekt feministického aktivismu a odmítají čistý akademismus (mimo jiné rovněž jako „západní“ produkt). Spivak v tomto kontextu formulovala tzv. teorii „strategického esencialismu“ (viz Spivak 1993); podle ní lze použít zobecněného pojmu „žena“ v případě, kdy jde o politickou akci, kdy jsou ženy v určité konkrétní historicko-sociální situaci jako skupina diskriminovány, a tudíž je jim v tuto chvíli boj proti této diskriminaci společný. Zároveň je však nutná neustálá sebereflexe a vědomí, že nejde o esencialismus z hlediska filosofického, který Spivak radikálně odmítá, ale pouze o pragmatickou politickou strategii. Tento apel je podstatný pro indický kontext (Spivak je ostatně původem Indka, pochází z bengálské Kolkaty), a to jak z hlediska nutnosti akčního úsilí o odstranění diskriminace žen jako celku, tak z hlediska reflexe heterogenosti pojmu „indické ženy“ z hlediska jejich dalších identit (viz níže).

Postkoloniální diskurs se tedy pluralizuje nejen ve smyslu různých kulturních ukotvení, ale i ve smyslu *přesahu hranic* v nejrůznějších ohledech – např. ve smyslu hybridní kulturní identity *migrantů*, k nimž ostatně patří velká část autorů a autorek těchto teorií (Said, Spivak, Mohanty, Bhabha). Homi Bhabha (srov. Bhabha 1997) hovoří přímo o vytváření nových identit bez ostrých hranic, identit *mezi* („in-between“), kde se hranice nestávají přechodem, ale novým východiskem. Kulturní i národní identitu konstruuje podle Bhabhy narativní diskurs, nikoliv naopak, a je to identita *hybridní*,⁶ tedy v procesu neustálé změny. Stejně tak lze vnímat problém identity jako otázku hybridní ve smyslu genderovém i v dalších ohledech.⁷ V indickém kontextu představuje tato hybridní identita typické napětí mezi „jednotou v rozdílnosti“, jak je indická společnost často charakterizována (srov. např. Krása a kol. 1997: 337 ad.⁸). V indologickém diskursu však toto napětí bylo dosud pojímáno takřka výhradně jako vztah mezi identitami etnickými či náboženskými, nikoliv genderovými. Konstrukt genderu se v indologickém diskursu zatím v podstatě nevymanil z heteronormativního obrazu.

Vnitřní diverzita indické společnosti v kulturně-historickém kontextu

Ve vztahu k nábožensko kulturní diverzitě indické společnosti zde na jedné straně stojí hledisko ekumenické, vycházející z idejí plurality a rovnosti. Tento postoj prosazovali od 19. století reformátoři jako především Rámmohan Ráj⁹, z dalších jmenujme alespoň Móhandáse Karamčanda Gándhího¹⁰ a Rabíndranátha Thákura¹¹. Na druhé straně se však zformovalo a stále se upevňuje i hledisko komunalistické¹². K diskursům komunalistů patří především hinduistický či muslimský nacionalismus. Muslimský nacionalismus

je v Indické republice menšinový (muslimové zde představují kolem 15 % populace), většinový je v převážně muslimských státech subkontinentu, Pákistánu a Bangladéši.¹³ Hinduistický nacionalismus má kořeny politicko-mytologické.¹⁴ Národní indická identita je zde konstruována jako identita náboženská, tj. hinduistická, vymezující se zejména proti muslimům. Toto konfrontační pojetí národní identity z obou stran, hinduistické i muslimské, je však do značné míry třeba přičíst politizaci náboženských komunit v období Britské Indie a pragmatickému působení koloniální politiky ve stylu „rozděl a panuj“. Cynicky řečeno, reflektovalo i politické ambice jednotlivců tvořících reprezentaci obou komunit – dva státy¹⁵ nabízely více úřadů ve vrcholné politice než jeden.

Je ovšem třeba uvést, že imperativ jednotného indického státu, který by měl zahrnovat celý subkontinent, byl velmi ahistorický. Kromě výjimečných období¹⁶, kdy byl subkontinent fakticky sjednocen pod jednou vládou, byla pro něj charakteristická politická rozdrobenost na větší počet celků. Jih subkontinentu¹⁷ měl historii do značné míry samostatnou a odlišuje se zásadním způsobem i etnicky a jazykově – zdejší jazyky nepatří mezi indoevropské, ale drávidské. Kromě toho zde dodnes existuje řada kmenových společenství, byť početně minoritních, které hovoří jazyky tibeto-barmského původu (severovýchodní pohraničí) a austrijsko-asijského původu (především etnické menšiny ve východní a střední Indii). Dominantní hinduistický diskurs v Indické republice, kde hinduisté tvoří přes 80 %, se ve své integristické podobě vymezuje nejen jako náboženský nacionalismus, ale i nacionalismus etnický; „pravý Ind“ je totiž nejen hinduista, je také indoevropského původu.

Poměr příchyllosti obyvatelů a obyvatelek subkontinentu k centru a k místu není všude stejný. Některé oblasti se svébytnou politickou, kulturní a literárně jazykovou tradicí, zejména svazové státy federace jako Tamilnádu na jihu, Paňdžáb na severozápadě a Bengálsko na východě, mají silně vyvinutý lokální patriotismus a vědomí národní identity jako tamilské, bengálské či paňdžábské. To ovšem nevylučuje (nejedná-li se o separatistické skupiny v rámci těchto států) zároveň vnímání národní identity jako celooindické. Kmenová společenství si většinou udržují vlastní tradice a fungují v některých místech jako stát ve státě; to je ale znevýhodňuje, poněvadž prosaditelnost a uplatnitelnost práva je zde často problematická a příslušníci kmenů se snadno stávají objekty mocenské zvůle místních mocipánů.

Sociální hierarchie představovala v hinduistické klasické tradici (viz níže) rozdělení společnosti do čtyř základních stavů (tzv. *varn*) a stovek až tisíců hierarchicky uspořádaných kast¹⁸ a podkast. Role nejnižší varny byla pouze služebná. Vně této struktury stáli jako později vzniklá vrstva zcela bezprávní „nedotýkatelní“. Gándhí je nazýval *haridžan*, lidé boží. Dnes sami sebe nazývají *dalitové*, doslova podrobení; toto pojmenování je výrazem protestu (podobně jako např. začali používat americké lesby a gayové původně hanlivá pojmenování „dyke“ nebo „queer“).

Koncept genderové hierarchie vycházel z normativu heterosexuality, dichotomie mužství a ženství a strukturálně (a funkcionalisticky) uspořádaných genderových rolí. Tyto společensko-etické normativy ve smyslu určeného místa ve společnosti, systému práv a povinností a modelů správného chování a jednání určovaly naukové spisy normativní etiky, tzv. *dharmaśāstry*, z nichž nejvlivnější byla a dodnes je *Mánavadharmaśāstra*, Manuův zákoník (The Laws of Manu 1991).¹⁹ Duchovní rozvoj jedince a právo na samostatné rozhodování bylo v podstatě výsadou mužů z vyšších varn. Ženy měly mít právo na ochranu a zabezpečení, ale jejich hlavní úloha spočívala v rodinných rolích manželky a matky; hlavním životním úkolem ženy bylo plodit co nejvíce synů pro zachování linie manželova rodu. Bytí žen tak bylo vnímáno jako instrumentální, tj. nešlo o formu bytí lidské bytosti jako cíle o sobě, ale naopak jako prostředku pro jiné, tedy bytí instrumentálního.²⁰

Všechny kontakty mezi ženami měl mít pod kontrolou muž. Za lesbický vztah se nařizuje přísný trest: dojde-li k němu mezi dvěma pannami, je jim udělena peněžitá pokuta a deset ran bičem, pokud k němu dojde mezi „zralou ženou“ a pannou, má být zralá žena potrestána oholením hlavy (což v pozdějším období bylo znakem vdovy), mají se jí useknout dva prsty a má být donucena jet potupně na oslu (The Laws of Manu 1991: 191).

Kromě hierarchie varnové a genderové byla výrazná hierarchie věková, kdy mladší byli podřízeni starším. Toto však byla jediná z hierarchií, která měla perspektivu se během jednoho lidského života změnit.

Uvedené charakteristiky se týkají, jak už bylo řečeno, dominantního diskursu, jak jej představuje Manuův zákoník. Vedle této tradice existovaly i tradice heterodoxní či zcela odlišné, ty se však buď týkaly lokálně situaovaných minorit (např. některých kmenových společenství), nebo představovaly subkultury podrobených (srov. Marková o „malé“ ženské tradici, Marková 1998: 17). Interpreti a interpretky Manuova zákoníku, a to nejen hinduističtí integristé, i mnozí, kteří vycházejí z reformního hinduismu či z hinduistického feminismu, zpravidla tvrdí, že zde nejde o denigraci ženy, jen o komplementaritu rolí, a poukazují na úctu přikazovanou ženě-matce (srov. Padia 2002: 2–3, 15). Tato interpretace však neproblematizuje archetypální dichotomii ženství a mužství, potvrzuje jako hlavní úkol člověka zachování kontinuity rodu a reprodukuje strukturálně funkcionalistický imperativ. Ostrá a principiální kritika hierarchického genderového normativu, jak je prezentována nejen v Manuovi, ale i v dalších posvátných textech (zejména ve velkých eposech), je v textech indických autorů a autorek vedena takřka výhradně ze sekularistických východisek (srov. např. Mukherjee 1999, Moitra 1996 či Spivak 2002).

Postavení vdov jako osob stojících na nejnižším stupni hierarchie v rámci tradiční velkorodiny se však vyvíjelo postupně a ve starověkém období mohla vdova vlastnit majetek i se znovu vdávat. Manuův zákoník před znovuprováděním vdov varuje – což také potvrzuje skutečnost, že to v době kolem přelomu letopočtu, kdy text vznikal, ještě bylo

možné, ba patrně běžné. Není v něm však ani slovo o *satí*, sebe/upalování vdov, které pronikalo jako ideál do pozdějších dharmášáster teprve v 1. tisíciletí našeho letopočtu.

Postavení a reprezentace žen v právně-politickém kontextu

V důsledku tlaku indických reformátorů na koloniální vládu bylo *satí* v roce 1829 zakázáno. Roku 1856 byl vydán zákon povolující znovuprovádění vdov.

Ústava Indické republiky z roku 1950 vyšla z principů liberálně sekularistických, jedním z inspirativních zdrojů se pro ni stala ústava americká. Zakazuje jakoukoliv diskriminaci, ať už na základě rasovém, etnickém, kastovním, náboženském či genderovém (zde se ovšem hovoří o rovnosti pohlaví ve smyslu mužsko-ženské duality, nikoliv o rovnosti různých genderových identit). Oficiální politický diskurs je tedy antidiskriminační a je podporován různými afirmativními akcemi. Už v původní ústavě byly ukotveny kvóty na politické zastoupení pro tzv. registrované kasty a kmeny. Od konce 90. let 20. století se vede živá diskuse o kvótách na politické zastoupení žen, které je však zatím významné spíše na regionálních úrovních než na úrovni celostátní. V muslimském Bangladéši zavedla první ústava z roku 1972 kvóty na povinné desetiprocentní zastoupení žen v parlamentu (v roce 2001 opatření vypršelo). Tyto ženy ovšem jmenovala vítězná strana; nabízí se tak pochybnost, zda šlo o „autentickou reprezentaci“ (srov. Spivak in Gunew 1986), nebo jen o další nástroj mocenské politiky vítězné strany.

Vedle jednotného trestního zákoníku však v indickém právu existuje více zákoníků občanských, týkajících se především rodinného práva, podle jednotlivých náboženských obcí. Zůstaneme-li u dvou nejpočetnějších náboženských komunit, liší se jejich rodinné právo v otázkách, jako je uzavírání manželství (např. zda je, či není povolen sňatek mezi bratrancem a sestřenicí) nebo rozvodu. Pokud jde o rozvod, historicky nebylo tzv. zapuzení manželky obtížné pro muže hinduisty ani muslimy, i když svévolné zapuzení ženy považuje jak Manuův zákoník, tak korán za nemorální. Pro muslimy je rozvod možný i podle náboženského práva v určitých případech (např. manželovo šílenství, ale i špatné materiální zabezpečení manželky), schválí-li jej náboženský soud. Hinduistická manželství se smějí oficiálně rozvádět teprve od roku 1955, do té doby neměla hinduistka možnost manžela legálně opustit. Rozvod však dodnes není v Indii běžnou záležitostí (situace je nejliberálnější ve velkých městech) a nepřestal zcela působit stigmatizujícím způsobem.²¹

Instituce věna, resp. jeho vymáhání, je v Indii protiprávní. V praxi je ovšem věno – až na velké výjimky výrazně nekonformních rodin – společenskou povinností, zejména mezi hinduisty. To je mimo jiné jeden z důvodů, proč si mnozí indiští rodiče přejí syny více než dcery²²; chudou rodinu může věno pro více dcer zadlužit na celý život, ba i zruinovat.²³ Podle islámského práva má při rozvodu manžel vyplácet manželce druhou část dohodnuté sumy (tzv. *mahr*), kte-

rou dostala při svatbě jako dar; toto pravidlo se však v praxi obchází stanovením částky jen v nepatrné výši.

Na první pohled se může jevit jako pozoruhodné, že ve státech indického subkontinentu nejsou výjimkou ženy v nejvyšších politických funkcích, a to jak v převážně hinduistické Indii (Indira Gándhí a Sonia Gándhí), tak v převážně muslimském Pákistánu (Bénázír Bhutto) či Bangladéši (Chálida Zija a Hasína Vazíd), ba i na ostrovních, převážně buddhistické Šrí Lance (Sirimávó Bandáranájaka a Čandrika Kumáratunga). Snadno se ale přehlédne skutečnost, že všechny tyto ženy se na politickou scénu dostaly jako dcery významných politiků-mužů nebo jako jejich vdovy. Nabízí se tedy interpretace, že i když se v praxi ze všech uvedených žen staly velmi výrazné, ba mnohdy charismatické politické osobnosti, vstup do vysoké politiky byl motivován symbolickým odkazem jejich otců či manželů, tedy modelem dynasticko-rodinným. Lze považovat za velmi sporné, zda by do vysoké politiky bez tohoto zázemí vůbec mohly proniknout.

Politizace archetypů femininity

V hinduistické tradici nikdy nepřestal působit kult ženských božstev, i když patřil spíše k tradicím původních, neindoevropských obyvatel subkontinentu. V pozdějším hinduistickém panteonu fungovaly bohyně jako manželky bohů, v okrajových oblastech (zejména východní Indie) se však udržel do značné míry nezávislý obraz silné Bohyně-Matky-Země. Tento obraz byl v nacionalistickém diskursu ztotožňován s Matkou-Vlastí, a takto působil a působí nejen v rámci hinduistického integrismu, ale i v patriotickém (není míněno v nacionalisticko-xenofobním) diskursu²⁴. Hinduistický nacionalismus přímo stavěl a staví na mystické jednotě s Matkou-Indií (*bhārat mātā*) a na ozbrojené ochraně, kterou jí jsou její děti povinovány. Původně byli dětmi míněni synové, ve 30. letech 20. století však bylo založeno i ženské křídlo hinduistické militantní organizace Národní svaz dobrovolníků, jehož aktivita v posledním desetiletí sílí. Ženská křídla integristických organizací však nijak nevybočují z patriarchálního rámce hinduistické klasické tradice; vedle mytologické personifikace ženství kladou důraz na obraz ženy jako matky ve smyslu symbolickém i praktickém. Nahlízet na kult bohyní jako na možnou základnu indického feminismu se tak jeví jako velmi sporné a zjednodušené. Pokud nacionalistický diskurs v době protibritského odboje prezentoval ideály hinduistických mytologických archetypů ženství jako formu odboje proti britskému kolonialismu,²⁵ jedná se o typický příklad manipulace žen jako členek odboje, jimž je podsouvána představa, že svoboda celého společenství je nadřazena tzv. partikulárním zájmům, v tomto případě emancipaci žen ve veřejné i soukromé sféře.²⁶ V současném integristickém hnutí některé jeho členky přijímají sebestylizaci do obrazů bohyní-bojovnic a vystupují velmi militantně proti muslimům v rolích „matek-ochránek“ hinduistického společenství (podrobněji viz Vavroušková 2005: 48–9).

Pojem *satí* jako symbol čistoty (*satí* = čistá, ve smyslu „chaste“) odkazuje původně k příběhu z hinduistické my-

tologie. Bohyně *Satí* je natolik zdrcena, když její otec poníží božského chotě *Šivu*, že si vezme život. Zjednodušeně shrnuto, části jejího těla jsou pak rozesety po Indii, a kam dopadnou, vzniknou poutní místa. Příběh, který by bylo možno číst jako příběh ženy, která se stane obětí sváru mezi dvěma muži, neboť je pro ni neřešitelným rozporem patriarchální loajalita k manželovi a k otci, získal postupně typickou mocenskou interpretaci ve smyslu ideálu ženy jako oddané manželky, jejíž obzor končí s obrazem jejího manžela a jeho cti. Pro pozemskou ženu tak konstruoval ideál ctnosti jako oběti v průběhu života i v jeho konci – i když je třeba dodat, že *satí* bylo zvykem především v královských rodinách a v některých oblastech se silnou ortodoxní tradicí (např. západoindická oblast dnešního svazového státu Rádžasthán) a nikdy nebylo masovou záležitostí.

Spivak v esejí „Can the Subaltern Speak“ nabízí jako možnou interpretaci symboliky *satí* i objektivizaci ženy jako té, která je umlčena, za kterou mluví jiní. Na konkrétním příkladu indické dívky, která spáchala sebevraždu, ukazuje různé možnosti, jak chápat takový čin u podrobené, která nemá svůj hlas. (Spivak 1994: 103–104) Obecně sdíleným vysvětlením v onom případě bylo, že šlo o čin z nešťastné lásky. Později však vyšlo najevo, že dívka byla členkou nacionalistické revoluční skupiny a dostala za úkol politickou vraždu. Neschopna takového činu, a zároveň neschopna vyrovnat se se ztrátou důvěry svých spolubojovníků, volila sebevraždu. Načasovala si ji na dny, kdy menstruovala, což Spivak chápe jako snahu vyjádřit, že nešlo např. o nechtěné těhotenství. Její sebevražda se tak v interpretaci Spivak stala subverzivním symbolem odporu – jak výkřikem bezmoci proti koloniální moci, tak proti patriarchálním stereotypům, které jsou schopny vysvětlit sebevraždu ženy jedinně vztahem k muži, v tomto případě buď nešťastnou láskou nebo zhrzeností neprovdané.

Mohanty i Spivak tvrdí, že západní feministický diskurs *satí* jako symbol často zjednodušuje a redukuje obraz indických žen na obraz obětí.²⁷ Tento zjednodušený obraz tradice adoruje, kritika odmítá. Je však nezbytné důkladně analyzovat symboly jako *satí* v různých historických i politických kontextech a vyvarovat se povrchních generalizací.

Vnitřní kolonizace a dvojitá marginalizace: etnické minority v rámci majority, ženy v rámci minority

Použití, využití či zneužití lokálních kulturních tradic jako politického protestu, nebo naopak politického nástroje moci, ukazuje příklad tradice čarodějnictví mezi některými kmenovými komunitami. Kmenové komunity jsou, přes zákonná opatření v jejich prospěch, stále v mnohých ohledech objekty diskriminace a vnitřní kolonizace uvnitř indické společnosti. Jsou zpravidla ekonomicky závislé na místních statkářích, což nebývají lidé z jejich společenství, ale hinduisté. Pokud nastane neúroda či sucho, přijde účinná pomoc z centra zdaleka ne vždy. Statkáři pak drobným rolníkům a bezzemkům obvykle „půjčují“ na tak lichvářský úrok, že je nesplatitelný, drobní rolníci o půdu přijdou a bezzemci se stávají fakticky otroky.

V této situaci se symbolem odporu pro „podrobené, kteří nemají hlas“, stávají jejich autochtonní tradice. Jednou z nich je i tradice víry v magickou moc, navazující na lidové léčitelství a šamanství, která má praktické podoby lidových pověr o čarodějnictví. Tato pověra má jednak mytologické konotace (magie), jednak sociální. Mahášveta Debí²⁸ ve svém článku *Hony na čarodějnice v Západním Bengálsku: v čím zájmu?* (Debí 2000: 166–180) poukazuje jednak na mocenský aspekt tohoto fenoménu, jednak na genderový aspekt strachu z čarodějnice jako ze škodlivé bytosti: z čarodějnictví jsou zpravidla obviňovány „bezdětné ženy, vdovy, stařeny nebo ženy s výjimečně ošklivými obličejí“ (Debí 2000: 170). Subkultura hledání magické síly se ovšem mezi ženami (Debí uvádí konkrétní příklad kmene Santálů) skutečně udržuje, snad jako protiváha jinak maskulinizovanému náboženskému kultu. Hony na čarodějnice však Debí interpretuje nikoli jako výsledek této subkultury, ale jako uplatnění mocenského diskursu buď místních kmenových autorit, tzv. lidových mudrců, nebo místních statkářů. V kontextu moci se pak jedná o využití pověry k odstranění nepohodlné osoby, zejména jde-li statkáři o její půdu. Tradiční mýtus je tak v podstatě zneužit pro racionalizaci nadvlády a moci.²⁹

Debí však upozorňuje i na další dimenzi mýtů o čarodějnicích mezi kmenovými etniky: jejich kulturní dědictví i praktické ekonomické a fyzické přežití je neustále ohrožováno; navíc pro majoritní hinduistickou společnost stojí příslušníci kmenů mimo kastovní strukturu (byť je zákonem jakákoli diskriminace, včetně kastovní, zakázána), a tudíž na samém dně společenského žebříčku. Debí tak tradici čarodějnictví interpretuje spíše jako nešťastnou součást úsilí o zachování jejich původního kulturního dědictví. Apeľuje v této souvislosti na odpovědnost majoritní společnosti, která svým postojem může vývoj této pověry ovlivnit – vstřícnou osvětou ji se spolupracovníky z těchto komunit samotných pomáhat vykořenit, nebo naopak násilím vůči těmto společenstvím vyvolat jako reakci z jejich strany lpění na každé autochtonní tradici, ba i té, která nejvíce škodí jim samotným.

Příběh o honu na čarodějnici ztvárnila Debí ve své povídce „Čarodějnice“ (Daini, in Debí 2003: 238–296). V závěru příběhu se ukáže, že domnělou čarodějnici je mentálně postižená dívka z vesnice, kterou zneužil syn místního statkáře a která se od té doby skrývala v jeskyni v lese. Paniku a fámu o přítomnosti čarodějnice vyvolal statkář, který se jí chtěl takto zbavit.

V povídce vystupuje jako jedna z postav i člen majoritní společnosti, mladý městský intelektuál, který chce psát disertaci o povstání v oblasti proti Britům před mnoha lety a přijíždí sem studovat prostředí. Jeho počáteční akademický odstup od místních lidí se postupně mění v účast a snahu o pochopení jejich problémů; ocitá se tak částečně v typické pozici hraniční identity „in-between“. Když se s vesničaný účastní honu na domnělou čarodějnici, pocítí náhle sám dříve nepoznané, takřka živočišné vzrušení z lovu. Na druhé straně si uvědomuje, že svým novým kmenovým přátel-

ům nikdy skutečně porozumět nedokáže, a poprvé skutečně nahlédne na fatální propast jejich marginalizace:

Jak jim Mathur naslouchá, náhle pochopí klíčovou a strašlivou pravdu o jejich životě. Vidí, že tito lidé nemají místa v ekonomickém světě. Ekonomický pokrok, který je všude obklopuje, je zcela mýj – ocelářský průmysl a uhelné doly, obchod s dřívím, osetá zavlážená pole. ... Nechtění zbytkem své země, byli by smetení s jejího povrchu, kdyby se proti nim obrátila i příroda. A když její prsy vyschnou, svedou to na čarodějnici, poněvadž nechápou podstatu své deprivace, způsobené člověkem. Mathur náhle chápe, co je naplňuje zlostí, uvědomuje si ale, že jako oni myslet nedokáže. Propast mezi nimi a jím nelze překlenout: bariéru mezi těmi, kdo drží zbraň, a těmi, na něž míří, mezi kastovními hinduisty a kmeny. Spojit popravčí četu s jejím terčem žádné kouzlo nedokáže (Debí 2003: 293).

Postava Mathura se zde jeví jako příklad hraniční (nabyté) lokace mezi majoritou a minoritou. Na základě nově získané zkušenosti se už neidentifikuje jen s majoritou, jeho původní lokace a zkušenost jej však v mnoha ohledech determinuje k pozici „vně“. Text Debí už nenastoluje otázky, které by nicméně bylo možné položit, např. mohl by Mathur marginalizovanou skupinu reprezentovat ve smyslu politického zastoupení? Podle Spivak (viz výše) bychom mohli říci, že z pragmatického hlediska ano, jistě by mu bylo nasloucháno, neboť by pro majoritu byl přijatelným partnerem. Otázkou však zůstává, zda by mohl zastávat pozici – ať už v dané chvíli nebo v obecné perspektivě – *autentické* reprezentace. Znamenala by snaha člověka zvnějšku reprezentovat marginalizovanou skupinu, že si uzurpuje pozici „avantgardy“? Tento marxistický pojem zásadně Mohanty odmítá, když říká: „Je čas se posunout za Marxe, který považoval za možné prohlásit: Oni se nemohou reprezentovat sami; musejí být reprezentováni.“ (Mohanty 1991: 74) Spivak ovšem ve výše jmenovaném eseji *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988) poukazuje na problém, že podrobení nemohou sami za sebe hovořit, dokud jsou „zbaveni hlasu“, a to nejen ve smyslu politickém, ale i symbolickém. Jako jeden z klíčových úkolů feminismu tedy vidí aktivní participaci na tom, aby prostor pro artikulaci potřeb podrobených *jejich vlastními hlasy* vůbec vznikl.

Prolínání identit v kontextu indické modernity

Otázku modernity v indickém kontextu z hlediska její postkoloniální conceptualizace rozpracoval v článku *Naše Modernita* Partha Čatterdží (Chatterjee 1997). Jako klíčovou tezi zde formuluje pojetí modernity ve smyslu kulturně podmíněném. Tvrdí, že modernita jako „univerzální“ koncept je chimérou a v praxi znamená kulturní kolonialismus Západu. Neexistuje jedna modernita, ale pluralita modernit. Indická modernita je pro něj stále se vyvíjejícím procesem. V závěru svého textu říká:

Naše modernita je modernita těch, kteří byli kolonizováni. Tým historický proces, který nás naučil, jakou má modernita hodnotu, z nás zároveň udělal její oběti. Náš postoj k modernitě tedy nemůže být jiný než hluboce rozporuplný. [...] Ale tento rozpor rozhodně nevychází z nejistoty, zda být či nebýt proti

modernitě. Naše nejistota spíše plyne z vědomí, že abychom vytvořili vlastní podobu modernity, musíme mít, když na to přijde, odvahu odmítnout ty podoby modernity, které zavedli jiní. Ve věku nacionalismu³⁰ bylo mnoho takových snah, které reflektovaly odvahu i vynalézavost. Ne všechny byly ovšem úspěšné. Dnes, ve věku globalizace, snad nastal čas, abychom tuto odvahu zmobilizovali znovu. Možná bychom měli přemýšlet o své modernitě jak z hlediska její minulosti, tak z hlediska její současnosti (Chatterjee 1997: 12).

Indická společnost se v současné době velmi rychle mění. Tuto „stávající se“ proměnu mimo jiné ilustruje i velmi ambivalentní vztah k pojmu „modernita“. Je-li modernita vnímána jako kolonizační diskurs, je součástí reakcí na ni často příklon k autochtonním tradicím, jak bylo patrné z případu vnitřní kolonizace kmenových etnik. V případě hinduistických hodnot a vnímání modernity jako westernizačního diskursu je situace obdobná.³¹

Sociální, kastovní a etnicko-kulturní hybridní identity

Z výše uvedených příkladů vyplývá, že by bylo stejně zjednodušující vnímat indickou společnost jako homogenní celek, jako vnímat ji jako souhrn komunit (ať už etnických nebo náboženských), které mají pevné hranice. Dominantní diskursy u jednotlivých komunit se o to však snaží. Vnitřní tlak na endogamnost společenství je dodnes silný, sňatky mezi muslimy a hinduisty nejsou běžné, i v poměrně liberálních rodinách mohou vyvolat tvrdě odmítavou reakci rodičů.³² Podobně endogamní byly i některé jiné komunity, např. náboženská komunita pársů³³, nejméně striktní jsou v tomto ohledu buddhisté a džinisté. Uvnitř hinduistické společnosti byly zapovídány i sňatky mezi kastami. V dnešní době k nim dochází, více ve městech než na venkově a více mezi vzdělanými lidmi (např. mezi studenty); ve sňatkových inzerátech se ale kasta uvádí téměř vždy. To ovšem neznamená, že se nevytvářejí nové formy identity „mezi kastovními hranicemi“, týkající se především lidí, kteří odmítají tyto tradice a deklarativně se od nich distancují. Mezikastovní identita je však stále neobvyklá.

Vyšší sociální postavení z hlediska kasty a z hlediska majetku však přímo nesouvisí, tento vztah lze v zásadě přirovnat v evropské historii ke vztahu šlechty (zchudlé šlechty) a měšťanské podnikatelské vrstvy. Dnes existují jak chudí bráhmani (nejvyšší varna), tak bohatí šúdrové (nejnižší varna). Což ovšem neznamená, že některé skupiny, např. mnohá kmenová etnika, nežijí jako celek na hranici chudoby v porovnání s průměrem majoritní společnosti.

V průběhu koloniálního období se vytvořila nová skupina tzv. Angloindů; může jít o etnické míšence, nebo o Indy, kteří považují angličtinu za svůj mateřský jazyk nebo za hlavní jazyk komunikace (asi 1–2 %). Někteří z nich žijí v Indii (např. spisovatelka Arundhati Roy), někteří odešli ze země (např. Salman Rushdie). Arundhati Roy, autorka i do češtiny přeloženého slavného románu *Bůh maličkostí* (God of Small Things), je typickou představitelkou hybridní identity. Cituji z internetové encyklopedie Wikipedia: „Roy se na-

rodila v Ásámu matce z Kéraly³⁴, syrské křesťance, a bengálskému otci, hinduistovi. [...] Dětství strávila v Kérole [...], do školy dále chodila v Tamilnádu. Pak studovala architekturu [...] v Dillí, [...] kde dnes žije.“³⁵

Genderové identity „in-between“

Do značné míry tabuizované jsou stále genderové identity „in-between“, zpochybňující imperativ heteronormativity. Teprve od 90. let se v indických literaturách začíná velmi pomalu otevírat prostor pro vnímání homosexuality jako možného výrazu sexuální identity. Film *Oheň* indické režisérky (žijící v Kanadě) Dípy Méhty, který tematizoval jako první film indické autorky lesbický vztah, byl v Indické republice zakázán. Na druhé straně byla součástí nábožensko-sociální tradice instituce tzv. *hidžrů*, transsexuálů (M to F), kteří působili a dodnes působí např. jako zpěváci či „maskoti“ (věří se, že přinášejí štěstí) u různých oslav. Hidžrové tvoří pevně semknuté komunity v čele s guruem, často s mystickou duchovní orientací. Z hlediska sociálního postavení se však jedná o opovrhovanou skupinu. O hidžrech mnozí Indové tvrdí, že unášejí malé chlapce i násilím a nutí je přijímat jejich způsob života. Hidžrové se mnohdy věnují prostituci, jak vypovídá např. následující začátek anonymního textu: „Ahoj, jmenuju se Khira z Madrásu, je mi teď 22 let. Od svých 13 let jsem eunuch a vydělávám si prostitucí. I když jsem nikdy nebyl transsexuál, teď žiju a cítím se jako velmi pohledná žena.“³⁶ Hidžrové mohou být muslimského i hinduistického původu.

Genderová sebe/identifikace indických žen

Genderové identity žen z hlediska rovných příležitostí jsou velmi ovlivněny jak výše zmíněnými faktory dalších sociálních vlivů, tak i mírou tradicionalismu rodinného prostředí a vzdělání. Vzdělání ovšem samo o sobě není žádnou zárukou samostatnosti; setkala jsem se s nejedním případem žen, které dosáhly vysokoškolského vzdělání či uměleckého úspěchu,³⁷ ale po svatbě už zůstaly v domácnosti a ke své profesi se nevrátily, a to ne z důvodu vyššího počtu dětí. Na sňatkovém trhu je v posledních dvou desetiletích vysokoškolský titul nevěsty žádaný, ale často slouží jen jako výraz prestiže, nikoliv jako perspektiva jejího dalšího odborného sebeuplatnění. V chudších rodinách (zejména ve městech) je však zaměstnanost žen často ekonomickou nutností a rodinný model středních vrstev se jich z tohoto důvodu fakticky netýká.

U jednotlivých indických žen samotných se vnímání vlastní genderové identity velmi liší a nelze vyslovit nějaký generalizující soud. Na základě dotazníkového šetření a rozhovorů, které jsem v lednu až březnu 2006 uskutečnila mezi kolkatskými intelektuály a intelektuálkami o vnímání tradičních genderových stereotypů,³⁸ vyplynulo, že z nejsilněji přetrvávajících stereotypů (i v rámci této relativně velmi progresivní skupiny jak z hlediska sociálního, tak z hlediska geografického³⁹) jsou právě stereotypy týkající se mateřské role.⁴⁰ Na otázku, zda je pro ženu morální povinností být matkou, odpovědělo 20 % respondentek a 41 % re-

spondentů „rozhodně ano“. Na otázku, může-li otec matku plně zastoupit v péči o dítě, odpovědělo „rozhodně ano“ 24 % respondentek a 0 % respondentů. V průběhu mých osmi výzkumných pobytů v Indické republice od roku 1990 se mi zúčastněným pozorováním potvrdilo, že mateřství je v současné indické společnosti obecně vnímáno jako jedna z ústředních charakteristik ženství, a to zpravidla i ženami samotnými. Důvody této skutečnosti podle mého názoru spočívají jak v patriarchální tradici, která konstruuje imperativ patrilineární kontinuity rodu a role ženy jako ploditelky, ale i v hinduistickém mytologickém dědictví archetypu Bohyně Matky, která je předobrazem pozemské ženě. Pojetí obrazu Matky Bohyně jako východiska pro indický feminismus je ovšem sporné, tíhnou k němu nejen indické feministky usilující o sladění hinduistických tradic s požadavkem genderové rovnoprávnosti (viz výše uvedená Chandrakala Padia 2002), ale i některé radikální feministky, které se hlásí k feminismu difference.⁴¹ Toto pojetí posiluje koncept biologického determinismu a esencialistického vnímání ženství.

Závěry

1. Indická společnost je společností mezi (in-between) tradicí a modernitou, mezi typem společnosti náboženské a sekulární. Náboženské archetypy a z nich vyplývající stereotypy sociální i genderové v mnohých ohledech přetrvávají, nacházejí se však v procesu dynamických změn. Problém indické identity z hlediska kulturního je silně vnímán jako sebevymezení proti koloniálnímu diskursu jako hegemónnímu (viz Chatterjee); toto sebevymezení může ovšem posilovat vnitřní hegemonie a marginalizace v rámci společnosti, ať už genderové (viz Okin) či kulturní a etnické (viz Mahāśveta Debī).

2. Z politického hlediska je právo v Indické republice sekulární a zakazuje jakoukoliv formu diskriminace. V případě diskriminace marginalizovaných skupin se tedy jedná o diskriminaci danou tradicí a zvykem, nikoliv zákonem. Jednotlivé skupiny mají oficiální právo na politickou reprezentaci, otázkou ovšem je, kdo za ně mluví a komu se naslouchá (viz Spivak a Mohanty). Případy žen ve vysokých politických funkcích často nevyplývají z principu rovných příležitostí, ale z dynastického následnictví.

3. Hybridní identita je fenoménem modernity, nikoliv tradice. Oblastí, kde se hybridní identita prosazuje nejobtížněji, jsou genderové identity „in-between“. Jednou z typických ukázek hledání autochtonních zdrojů indického feminismu je hinduistická tradice ženských božstev, která ovšem může podle mého názoru těžko vykročit z esencialistického modelu genderové duality.

4. Podstatným faktorem, vymezujícím vnější mantinely pro utváření identit, je faktor mocenský. Jako základní předpoklad pro odstraňování diskriminací marginalizovaných skupin se tedy jeví, jak uvádí Spivak, spolupráce na vytváření prostoru, kdy „podrobení sami promluví“.

Literatura

- Bhabha, H. 1997/1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Braidotti, R. 2006. *Transposition: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Debī, Mahāśveta. 2003. *Nairjhite megh* („Zlověstné mraky“). Zde citováno podle 10. dílu sebraných spisů: *Mahāśveta Debī racanāsamagra, daśam khaṇḍa*. Kalkātā: Dej pāblišim (1. vyd. Karuṇā prakāśanī, Kalkātā 1979).
- Devi, M. 2000. *Dust on the road. The activist writings of Mahāśveta Debī*. Calcutta: Seagull.
- Dhrubapad. 2000. Kalkātā: Sudhīr Cakrabartī.
- Gunew, S. 1986. „Questions of Multi-Culturalism – Sneja Gunew & Gayatri Chakravorty Spivak.“ *Hekate*, Vol. 12, No. 1–2: 136.
- Chatterjee, P. 1997. „Our Modernity“. Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODE-SRIA). Rotterdam/Dakar. Dostupné na: <http://www.sephis.org/pdf/partha1.pdf> (naposledy navštíveno 28. 2. 2007).
- Knotková-Čapková, B. 2006. „Archetyp mateřství a jeho kritické obrazy v moderní bengálské literatuře.“ Pp. 385–404 in Hanáková, P., Heczková, L., Kalivodová, E. (eds). *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*. Praha: SLON.
- Krása, M., Marková, D., Zbavitel, D. 1997. *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*. Praha: Vyšehrad.
- Lauretis, T. de. 1988. „Displacing Hegemonic Discourses: Reflections on Feminist Theory in the 1980's.“ In *Inscriptions 3-4. Feminism and the Critique of Colonial Discourse*. Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz. Dostupné na: http://humwww.ucsc.edu/CulturalStudies/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/delauretis.html
- The Laws of Manu*. Penguin Books 1991/G. Buehler, Oxford 1886.
- Malečková, J. 2002. *Úrodná půda. Žena ve služnách národa*. Praha: ISV.
- Marková, D. 1998. *Hrdinky Kámasútry. Historie indické ženy*. Praha: Dar Ibn Rushd.
- Mies, M. 1980. *Indian Woman and Patriarchy*. New Delhi: Koncept Publishing Company.
- Mohanty, Ch. T. 1991. „Under Western Eyes. Feminist Schoiparship and Colonial Discourses.“ Pp. 51–80 in Mohanty, Ch. T., Russo, A., Torres, L. (eds). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mukherjee, P. 1999. *Hindu Women Normative Models*. Calcutta: Orient Longman Limited (1. vyd. 1978).
- Moitra, S. (ed). 1996. *Women Heritage and Violence*. Calcutta: School of Women Studies, Jadavpur University in association with United States Educational Foundation in India.
- Mukherjee, P. 1999/1978. *Hindu Women Normative Models*. Calcutta: Orient Longman.

- Nussbaum, M. C. 2000. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okin, S. M. 1998. „Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.“ *Ethics* (July 1998): 661–684.
- Okin, S. M. 1999. „Is Multiculturalism Bad for Women?“ Poprvé vyšlo in *Boston Review* (Oct–Nov 1997), zde cit. podle <http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html>, copyright Princeton University Press (naposledy navštíveno 27. 2. 2007).
- Said, E. W. 1995. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Penguin Books.
- Padia, Ch. 2002. *Feminism, Tradition and Modernity*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- Savarkar, V. D. 1928. *Hindutva: Who is a Hindu?* Nagpur.
- Sokolová, V. 2004. „Současné proudy feministického myšlení.“ Pp. 199–212 in Formánková, L., Rytířová, K. (eds). *ABC feminismu*. Brno: NESEHNUTÍ.
- Spivak, G. Ch. 1994. „Can the Subaltern Speak?“ Pp. 66–111 in Williams, P., L. Chrisman (eds). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Spivak, G. Ch. 1987. „French Feminism in an International Frame“. Pp. 134–153 in *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Spivak, G. Ch. 2002. „Draupadi: Translator's foreword.“ Pp. 1–18 in Devi, M. *Breast Stories*. Translated by G. Ch. Spivak. Calcutta: Seagull.
- Spivak, G. Ch. 1993. *Outside the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Strnad, J., Filipský, J. Holman, J., Vavroušková, S. 2003. *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Todorov, T. 1996. *Dobytí Ameriky: Problém Druhého*. Praha: Mladá Fronta.
- Vavroušková, S. 2005. „Hinduismus, tradice a moderní společnost.“ In Vavroušková, S. (ed.). *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii. Tradice a současnost*. Praha: OÚ AV ČR.
- Zbavitel, D. 1993. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia.

Poznámky

- 1** Indickou společností je zde označována společnost politického celku Indické republiky; obecněji by totiž pod tímto pojmem bylo možné chápat i obyvatelstvo indického subkontinentu, který z historického hlediska lze považovat za specifický civilizační prostor. Zahrnutí dalších států (Pákistán, Bangladéš, Nepál, Bhútán, event. přilehlé ostrovy), kde má sledovaná problematika další četná specifika, by příliš překročilo rozsahové možnosti tohoto textu.
- 2** Zde se zaměřuji zejména na postkoloniální feministické teorie tzv. třetí vlny. Třetí vlnou míním především vnitřní (nikoli nezbytně chronologickou) charakteristiku feministických teorií vycházejících z principů fluidity a přesahu genderových kategorií, jejich performativnosti a vnitřní plurality. (O třetí vlně feminismu v češtině viz např. Sokolová 2004).

- 3** Z dalších kritických reflexí jmenujme např. Teresu de Lauretis (1988).
- 4** Nutnost uvědomovat si vlastní lokaci a zbavit se mýtu „objektivního“ kulturního diskursu zdůraznil už Edward Said ve své dnes již klasické knize (původně článku) *Orientalismus* (Said 1978/1995). Upozorňuje na pojem „Orient“ jako na mocenský konstrukt Západu, který projektoval do kulturní jinakosti kolonizovaných zemí identitu „druhého“ („the other“), tedy to, co nejsem já, proti čemu se vymezuji.
- 5** Mohanty upozorňuje v této souvislosti na homogenizovaný diskurs ze strany některých západních feministek o „ženách třetího světa“ (srov. např. Mohanty 1991), který ve svých důsledcích může negativně ovlivňovat a manipulovat i sebepojetí žen, jichž se týká. Varuje před deskriptivními generalizacemi zobrazovat ženy „třetího světa“ jako oběti vágně užívaného pojmu „patriarchát“, a vytvářet tak zpětně viktimizující diskurs. Podobně jako Spivak apeluje na důkladné poznání jednotlivých kulturních a sociálních specifik a varuje před nadřazenou představou, kdy „avantgarda“ (v tomto případě feministky „prvního světa“) by měla reprezentovat někoho jiného, ženy „třetího světa“. (Z hlediska lokace: Mohanty je původem Indka, pochází ze západoindického Mumbaí).
- 6** Konstruování národní a kulturní identity jako historicky hybridní proces představuje na příkladu Latinské Ameriky Tzvetan Todorov v knize *Dobytí Ameriky* (Todorov 1996).
- 7** Identitu jako stále se měnící, *stávající se* fenomén („becoming“), jako *nomádickou*, vnímá i feministická filozofka Rosi Braidotti (srov. Braidotti 2006); Braidotti si všímá problematiky konstruování identit jako procesu přesahu a změny nejen z hlediska kulturní fluidity, ale i genderové, sexuální a mimolidské (kyberfeminismus a ekofeminismus – ekofeminismus ovšem nikoli ve smyslu archetypálním). Formulace nové směřování posthumanistické etiky jako etiky „radikální imanence“, založené na soužití, sdílení a vzájemné závislosti a propojenosti živých organismů.
- 8** Pojem „unity in diversity“ byl i leitmotivem referátu indické feministické filozofky Šefáli Maitry na mezinárodní feministické konferenci pořádané katedrou genderových studií FHS UK v Praze (9. 3. 2007).
- 9** Rámmohan Ráj (1774–1833), zakladatel nábožensky tolerantní společnosti *Bráhmamádž* (1828) a jeden z hlavních iniciátorů zákona z roku 1829, který zakazoval zvyk upalování vdov (*satí*) na pohřební hranici s mrtvým tělem manžela.
- 10** M. K. Gándhí, zvaný „mahátma“ neboli „velká duše“ (1869–1948), mimo jiných svých četných aktivit se výrazně zasazoval o náboženskou toleranci a o odstranění kastovních překlad, zejména o zlepšení postavení tzv. nedotýkatelných, kteří stáli zcela mimo kasty. V komunitách svých ášramů (doslova duchovní útulek) prosazoval rovnost sociální i genderovou. Lze však považovat za sporné, zda genderovou rovnost prosazoval důsledně i vůči vlastní manželce, která ho vždy následovala názorově i prakticky v intencích velmi tradičního modelu.

11 Rabíndranáth Thákur (1861–1941), spisovatel (nositel Nobelovy ceny za literaturu, 1913) a esejista, šířil osvětu především v oblasti vzdělání. Na začátku 20. století založil školu (později univerzitu) spojující teoretické a praktické vzdělání; pokrokový aspekt spočíval mj. v tom, že praktické činnosti byly dříve vyhrazeny nižším kastám. Ve svých básních, povídkách i románech kritizoval nerovnoprávné postavení žen a nižších kast. Do češtiny byla větší část jeho díla přeložena Dušanem Zbavitelem.

12 Pojem „komunalismus“ neznamená komunitarismus, používá se v indologickém diskursu jako výraz označující náboženský nacionalismus či náboženský integrismus (srov. např. *Dějiny Indie* 2003, s. 804, 817, 821, 828, 852, 853, 855, 858).

13 Za zakladatele muslimského nacionalismu jako politického hnutí se považuje Muhammad Alí Džinnáh (1876–1948), první generální guvernér nezávislého Pákistánu (1947–1948). Na zasedání Muslimské ligy v roce 1940, která je dodnes nejsilnější politickou stranou v Pákistánu, formuloval vznik samostatného státu indických muslimů jako politický požadavek.

14 Za manifest hinduistického nacionalismu se považuje text V. D. Sávarakara: „Hindutva: Kdo je hinduistou?“ Vinájak Dámódar Sávarkar (1883–1966), zpočátku aktivista protibritského odboje, později vůdce komunalistické organizace *Hindú mahásabha*.

15 V roce 1947 došlo k rozdělení bývalé Britské Indie na náboženském základě na dva státy, hinduistickou Indii a muslimský Pákistán, z jehož východní části se v roce 1971 stal Bangladéš.

16 Především ve 3. století př. n. l. za dynastie Maurjů a v 16.–17. století za dynastie Velkých Mughalů.

17 Dnes čtyři svazové státy Indické republiky: Karnátaka, Kérala, Ándhrapradeš a Tamilnádu.

18 Kasta je (na rozdíl od varny) v podstatě profesní rodová jednotka. Původ kastovního systému je nejasný, v průběhu vývoje s varnovým systémem splynul.

19 O Manuově zákoníku v českém jazyce viz např. Marková 1998: 33–52; Zbavitel 1993: 32–35; Knotková-Čapková 2006: 391–395.

20 V této souvislosti je třeba odkázat na teoretický model kritérií diskriminace podle textu Marthy C. Nussbaum *Women and Human Development* (Nussbaum 2000), jehož součástí byl i terénní výzkum v Indické republice. Nussbaum zde usiluje o vytvoření univerzálního politicko-etického kritéria, jak sama uvádí, normativní filosofické teorie spravedlnosti, podle něhož by bylo možné zhodnotit, zda v určité společnosti dochází k diskriminaci skupin či jedinců. Jako základ formuluje pojem tzv. *funkčních schopností* („functional capabilities“, srov. Nussbaum 2000), kterými podle ní potencionálně disponuje každá lidská bytost. Úkolem státu je vytvořit všem svým občanům a občankám prostor, aby mohli tyto schopnosti svobodně rozvíjet. Z feministického hlediska, pokud jde o diskriminaci žen, se jeví jako obzvláště důležité body 3 (tělesná integrita), 9 (hra) a 10 (kontrola nad svým okolím). V některých tradičních patriarchálních

společenstvích jsou např. ke hře vedeni daleko více chlapci než dívky, kterých rodina od dětství využívá k pomoci v domácnosti. Jako zásadní klade Nussbaum otázku, zda je lidská bytost cílem o sobě, nebo je využívána jako prostředek či nástroj pro jiné. Nussbaum se, podobně jako S. M. Okin, distancuje od kulturního relativismu v tom smyslu, že by se ty kulturně sociální tradice, kde je např. diskriminace žen součástí kulturního vzorce, měly respektovat a tato diskriminace by se neměla řešit. Poukazuje v této souvislosti na vnitřní subverzivnost kulturního relativismu, poněvadž v rámci jednotlivých lokálních tradic jejich normativy za relativní nepovažuje (srov. Nussbaum 2000: 49). Což ovšem neznamená odmítnutí ideje plurality či kulturní diverzity ani aprioristické kladení jednoho kulturního vzorce nad jiný.

21 Tento poznatek a další níže uváděné jsem získala v průběhu svých osmi výzkumných cest do Indické republiky v letech 1990–2006 – z četby denního tisku, z rozhovorů s lidmi a ze zúčastněného pozorování při bydlení přímo v rodinách.

22 Od roku 1994 je zákonem zakázáno ultrazvukové vyšetření za účelem zjištění pohlaví plodu, poněvadž se množily případy přerušení těhotenství u očekávaných děvčátek.

23 Pozoruhodné přitom je, že věno se stalo tradiční institucí až později a mimo posvátné texty. Manuův zákoník přisoudil ženě majetek (*strīdhana*), který byl výlučně její a zdědily ho její děti. Jednalo se o svatební dary od rodičů a manžela (The Laws of Manu 1991: 219).

24 Vlast jako obraz Bohyně-Matky tematizoval nejen politický diskurs, ale i diskurs poetický, od Thákura až po současné básníky (srov. Knotková-Čapková 2006, 390–391).

25 Analýzu obrazů ženství jako ikon národně-osvobozenec-kých hnutí v Turecku a některých evropských hnutích podává práce Jitky Malečkové *Úrodná půda. Žena ve službách národa* (Malečková 2002).

26 Jako na typologicky podobný případ lze v tomto ohledu nahlížet na situaci českých žen disentu v období normalizace. (Disentem zde nemíním jen otevřený dissent, tj. ty nejstatečnější, které daly k dispozici i své jméno, ale i skrytý dissent stovek bezejmenných překladatelek a rozmnožovatelek samizdatů, organizátorek a členek nekonformních přednáškových, diskusních a uměleckých akcí apod.). Vztah k feminizmu byl u mnohých z nich (s výjimkou Jiřiny Šiklové) indiferentní nebo přímo negativní. Podobně jako pro mnohé Indky v odporu proti koloniálnímu režimu, byly i pro mnohé Češky v odporu proti totalitnímu režimu otázky genderové rovnoprávnosti nejen problémem méně podstatným, ale i tématem, které jako by oslabovalo „akční jednotu“. Tímto srovnáním jistě nemá být řečeno, že by tyto dva různé historicko-politické kontexty bylo možné mechanicky srovnávat i v jiných ohledech ani jejich dílčí podobnosti jakkoliv zobecňovat.

27 K výjimkám patří vedle výše uvedené Nussbaum zejména Maria Mies (viz Mies 1980), kterou Mohanty sama uvádí jako pozitivní příklad nezevšeobecnujícího diskursu (Mohanty 1991: 64–65).

28 Mahášveta Debí (nar. 1926), současná bengálská spisovatelka, působila i jako sociální aktivistka v kmenových oblastech.

29 Podobně interpretuje hony na čarodějnice, jak jsou tradovány i v pohádkových příbězích, Tilottoma Misra. Misra zde vidí čarodějnictví jako „*nástroj testu pro ženy, které jsou nekonformní vůči společenským normám*“ a srovnává je s hony na čarodějnice v evropské a americké historii (Misra, T.: „Folk Tales in Nort-East India.“ In Moitra 1996: 34).

30 Zde Čatterdží odkazuje k nacionalismu jako k procesu formování nezávislého státu, pozn. BKČ.

31 Projevuje se to nejen v oblasti náboženské, ale i jazykové. Angličtina jako lingua franca je na jedné straně vstupenkou „do světa“, na druhé straně jazykem kolonizátorů. V přírodních a technických vědách velmi převládá, v humanitních vědách se v průběhu 90. let 20. století vytvořil dvojitý trend; zároveň s anglicizací odborného školství sílí snahy vytvářet vlastní terminologii v místních jazycích, přičemž mnohé z nových termínů jsou neologismy. V Kolkatě např. vyšel v roce 2000 výkladový slovník pod názvem *Dhrubapad* (což znamená jeden ze stylů indické klasické hudby). Obsahuje termíny zejména z oblasti filozofie a literární vědy. Pro mnohé z těchto termínů se dříve běžně i v bengálském hovorovém používaly anglické výrazy (viz *Dhrubapad* 2000).

V praxi jsem se však setkala i s tím, že patriotičtí intelektuálové, kteří na besedách ohnivě hájí bengalizaci kulturního života, pošlou pak své dítě do anglické školy. Střetává se zde tedy hledisko ideologické s individuálně pragmatickým.

32 Sama jsem byla svědkyní případu, kdy hinduistka a muslim, oba ze vzdělaných rodin, si prosadili sňatek. Hinduističtí, jinak velmi liberální rodiče, si vzali čas na rozmyšlenou, nakonec situaci akceptovali. Muslimští rodiče – u nichž zřejmě výrazněji fungoval historický strach „menšiny, která bude pohlcena většinou“, zachovali odstup, matka ženicha odmítla přijít na svatbu. Stojí za pozornost, že zde zvolila performativní roli nikoliv mateřské lásky a pochopení vůči dítěti, ale roli strážkyně řádu a norem společnosti.

33 Pársové jsou potomky íránských vyznavačů zoroastrismu, kteří do Indie přišli snad v 9. či 10. stol. n. l., poté co se Írán islamizoval. Netvoří ani 1% indického obyvatelstva.

34 Ásám, Kérala, Bengálsko a Tamilnádu jsou svazové státy Indické republiky.

35 Viz http://en.wikipedia.org/wiki/Arundhati_Roy (28. 2. 2007).

36 Viz <http://www.bmezine.com/ritual/A00227/rithijra.html> (28. 2. 2007).

37 R.Č. z Kolkaty byla rozhlasovou zpěvačkou. Po svatbě zůstala v domácnosti. Má jednoho syna. Tříčlenná rodina žije samostatně. – I. Č. z Kolkaty vystudovala pedagogickou vysokou školu. Po svatbě zůstala v domácnosti. Má dvě dcery a pečuje též o manžellovy rodiče, kteří s nimi žijí. – S. M. z Kolkaty vystudovala sociální vědy. Po svatbě zůstala v domácnosti. Má jednoho syna, pečovala též o manžellovy rodiče do jejich smrti. Od synovy plnoletosti se věnuje dobrovolné sociální práci.

38 Celkem 42 respondentů/ek (17 mužů a 25 žen) ve věku od 21 do 80 let, především kulturní pracovníci/e, učitelé/ky a spisovatelé/ky.

39 Pro Bengálsko bylo vždy typické silné zastoupení heterodoxních kultů, v moderní době výrazně liberální politické zaměření, od 50. let 20. století převažující vliv levice.

40 Část tohoto výzkumu jsem zpracovala ve studii „Archeotypy mateřství a jeho kritické obrazy v moderní bengálské literatuře“, in Knotková-Čapková 2006, zejm. s. 395–396.

41 K feminismu difference se některé přední indické feministky explicitně hlásí, např. bengálská básnířka Mallika Sengupta (v diskusi po mé přednášce na Kolkatské univerzitě, 8. 2. 2006).

PhDr. Blanka Knotková-Čapková, PhD. – vedoucí katedry genderových studií na Fakultě humanitních studií UK. Odborně se věnuje indologii, bengálské literatuře, tématu genderu a náboženství a postkoloniálním studiím.

KULTURA, GENDER A IMIGRACE. SOCIÁLNĚPSYCHOLOGICKÉ HLEDISKO SOCIALIZACE INDICKÝCH IMIGRANTŮ VE SPOJENÝCH STÁTECH AMERICKÝCH / MARTINA RAŠTICOVÁ

„Kultura není jen nějaká ozdoba; je to vyjádření národního charakteru a současně je to účinný nástroj, jak tvarovat charakter. Cílem kultury je právě žít.“
W. Somerset Maugham (1874–1965) – anglický dramatik a romanopisec

Základní teze transkulturní psychologie, terminologie

Před dosažením dospělosti si většina lidí nevybírámí místo, kde žije, ani jazyk, kterým mluví. Ať už lidé vyrůstají ve velko-

městech, malých městech nebo na vesnici – v okolí zasněženého Osla nebo uprostřed horkého a vlhkého konžského velkoměsta Kinshasy, učí se, jak jednat, chovat se, cítit a rozumět událostem kolem sebe, učí se respektovat požadavky společnosti, přání rodičů a učí se porozumět tradicím předků.

Podmínky, ve kterých lidé žijí, se liší od místa k místu. Lidé formovaní různým prostředím však stále častěji fluk-