

UNIVERZITA KARLOVA
Filozofická fakulta
Diplomová práce

Hindutva a ženská otázka



Jméno a příjmení:

Klára Bulvasová

Obor:

Indologie se specializací

hindský jazyk

Akademický rok:

2007/2008

Vedoucí práce:

PhDr. Stanislava Vavroušková,
CSc.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury.

V Praze dne 8. 9. 2008

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala Mgr. Jakobovi Stejskalovi za jeho trpělivé čtení mé práce a za jeho cenné poznámky.

Obsah

Čestné prohlášení.....	2
Poděkování.....	3
Úvod.....	5
1. Vztah genderu, národa a komunalismu.....	9
2. Sávarkar a hindutva.....	17
2.1 Sávarkar a jeho pohled na ženy	18
3. RSS a „rodina sanghu“.....	22
3.1 Základní genderové stereotypy podle rodiny sanghu	25
4. Některé ženské odnože rodiny sanghu.....	31
4.1 Ženská odnož RSS - Ráštra sévika samiti.....	31
4.1.1 Lakšmíbái Kélkar.....	31
4.1.2 Další vůdkyně Samiti.....	33
4.1.3 Aktivity	34
4.1.4 Členky	36
4.2 Ženské odnože VHP – Durga váhíní, Mahilá vibhág a Sádhví šakti parišad	37
4.3 Ženská odnož Šivsény – Mahilá ághadí.....	40
5. Pravicové ženy jako účastnice hnutí za obnovu Ráмова rodiště v Ajódhji a komunálních nepokojů, které následovaly.....	43
5.1 Pravicové ženy sanghu jako vůdčí osobnosti.....	44
5.2 Pravicové ženy podporující hnutí Rámdžanmabhúmi	49
5.3 Pravicové ženy jako přímé účastnice komunálního násilí	51
6. Pravicové ženy sanghu jako ideoložky	53
6.1 Osvícené mateřství (mátrtv).....	55
6.2 Vůdcovství (nétrtv)	56
6.3 Ztělesnění výkonné moci (kartrtv).....	57
6.4 Bohyně Aštabhudža	58
7. Vztah mužských a ženských odnoží	59
8. Co vábí ženy do náruče hinduistického nacionalismu (Otázka vztahu ženských odnožích hindutvy a feministických/ ženských organizací)	61
Závěr	66
Resumé.....	68
Summary	69
Bibliografie	70
Internetové zdroje	73

Úvod

Na úvod své práce bych nejprve ráda přiblížila, co mě na jejím tématu, kterým jsou obecně pravicové stoupenkyně hinduistického nacionalismu hlásící se k ideologii *hindutvy*, zaujalo. Když jsem se v rámci zkoumání role ženy v indické společnosti probírala konkrétními výpověďmi pravicových žen asociovaných s ženskými odnožemi *rodiny sanghu*, měla jsem z nich značně ambivalentní pocit. Na jednu stranu jsem k nim pocítovala sympatie, neboť se mi nejdříve zdálo, že usilují o jistou formu ženské emancipace v prostředí, které tomu není příznivě nakloněno. Při pozornějším čtení však vyvstávaly otázky, zdali v jejich případě skutečně lze mluvit o emancipačních snahách a ne o přesném opaku. Zdálo se mi, že se pohybují na hraně mezi emancipovanými a sebevědomými ženami a oběťmi hinduisticko-nacionalistické rétoriky oslavující ženy především jako ctnostné matky pečující o rodinu. Z této ambivalence pramenily mé smíšené pocity, které mi nicméně připadaly zajímavé, a tak jsem se začala tímto tématem zabývat. Co je tedy cílem této práce? Především to bude popsat ideologické praktiky ženských odnoží řadících se k cílům hinduistického nacionalismu a pokusit se je pochopit v jejich kontextu. Abychom toho kontextu dosáhli, budeme muset nejprve přiblížit jejich mužské protějšky a poté také popsat historické období, kdy došlo k jejich vzmachu. Hlavně se však budeme snažit ukázat, jak některé ženské odnože *rodiny sanghu* fungují, co je jejich cílem a v neposlední řadě uvedeme i konkrétní stanoviska některých členek.

Cílem této práce naopak není zabývat se vznikem hinduistického nacionalismu či rozebírat detailně jednotlivé mužské odnože *rodiny sanghu* a jejich vývoj, neboť tomuto tématu se hojně věnovali jiní. Rovněž nemůžeme podat vyčerpávající výčet všech ženských odnoží *rodiny sanghu*, neboť o nich dosud neexistuje dostatečné množství publikací.

Tím se dostáváme k otázce monografií a autorů či lépe řečeno autorek, které se tímto tématem, tedy tématem extrémních pravicových žen v Indii, zabývají.

Lze říci, že otázka role žen v hinduistickém nacionalismu je poměrně nová. Mnozí autoři, kteří se zabývali ideologií *hindutvy*, *rodinou sanghu*, jejími jednotlivými odnožemi a vývojem, nebrali genderové hledisko v potaz. Pro ilustraci uvedme, že

několikasetstránková kniha *Hindu Nationalism and Indian Politics*¹ věnuje otázce žen pouhých pět stran.

Tento nedostatek však napravily jiné monografie na toto téma, ze kterých jsem hojně čerpala. Zde bych ráda jmenovala alespoň dvě autorky, které se tímto tématem nejdéle zabývají, a těmi jsou Tanika Sarkar a Paola Bacchetta. Obě se zaměřují především na ženskou odnož RSS zvanou *Ráštra sévika samiti*, i když Tanika Sarkar zaujímá o poznání angažovanější a více hodnotící přístup k tomuto tématu než Bacchetta.

To souvisí s dalším rysem, který literatura zabývající se s fenoménem pravicových žen v Indii vykazuje. Autorky, především ty indické, se často angažují v indickém ženském hnutí a lze je tedy považovat za feministky. Proto jejich tón bývá rovněž někdy angažovanější, i když se zřejmě nedá říci, že by byl angažovaný na úkor informativnosti. Je spíše vidět, že se jich téma osobně dotýká, možná proto, že pravicové ženy by se v jistém ohledu daly také považovat za konkurentky feministek. Pokud bych měla vyzdvihnout alespoň tři zásadní knihy na toto téma, byly by to bezpochyby *Gender in the Hindu Nation*², *Women and Right-Wing Movements*³ a *Approaching Gender*⁴. Mají společné to, že jsou to sborníky, a neposkytují tedy ucelený pohled na problematiku.

Ve své práci však vycházím i z několika brožur a také jednoho filmu na DVD, které jsem získala v Nágpuru, centru *Ráštra sévika samiti*, za svého dvoudenního pobytu začátkem srpna roku 2007.⁵ Tyto brožury jsou psané buď hindsky nebo anglicky a budu jich využívat především v kapitole věnující se *Ráštra sévika samiti*. Jejich cílem je propagovat tuto odnož bez sebemenšího náznaku kritiky. Nepotřebujeme od nich však „objektivní“ historickou analýzu, ale právě jejich názory na postavení žen v rámci *hindutvy* a informace o tom, jak tato odnož funguje a v čem se angažuje.

Přejdeme nyní k samotné skladbě práce. První kapitola je obecnější a zaobírá se vztahem genderu, národa a komunalismu. Pokusím se v ní o základní definici těchto

¹*Hindu Nationalism and Indian Politics*, Oxford University Press, 2004. Je to omnibus skládající se ze tří knih – Zavos, J.: *The Emergence of Nationalism in India*, Oxford University Press, 2000, Hansen, T. B.: *The Saffron Wave*, Oxford University Press, 1999 a Jaffrelot, C., Hansen, T.B.: *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Oxford University Press, 1998.

²Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, Women Unlimited, New Delhi, 2004.

³Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

⁴Jeffrey, P., Basu, A. (ed.): *Approaching Gender*, Routledge, London, 1998.

⁵*Devī ahalyābāī smārak samiti* (vanavāsī kanyā chātravās), hindsky, Nágpur, nedatováno. *Devī Ahalyabai Smarak Samiti* (Acquaintance with a Distinguished Charitable Organisation), informační brožura, Nágpur, nedatováno. *Empowerment Pragmatic*, Sevika Prakashan, Nágpur, nedatováno. *Preface* (Rashtra Sevika Samiti), Sevika Prakashan, Nágpur, 1998. *Vandanīya Laksmībāī Kelkar-Mausījī* (DVD), Shri Shakti Peeth, Nágpur, hindsky s anglickými titulky, datum neuvedeno.

termínů, které se budou v práci vyskytovat, a také pojmenovat obecnější úlohu žen v představě národa.

Druhá kapitola se bude zabývat hlavním ideologem hinduistického nacionalismu, který ve své kompaktní knize *Hidutva: Who is a Hindu* stanovil základní teze stejnojmenného konceptu a tím položil základy hnutí.

Hlavním záměrem této kapitoly však bude připomenout Sávarkarovo líčení hinduistických a muslimských žen a také hinduistických mužů, neboť jak uvidíme, jeho představy o genderových rolích jsou do velké míry v hinduistickém nacionalismu stále velmi živé.

Ve třetí kapitole ukážeme, jakým způsobem a kdo Sávarkarovy myšlenky přejal a dále rozvíjel. V této souvislosti se budeme zabývat nejprve *Národním svazem dobrovolníků*, známým spíše pod zkratkou RSS, kolem kterého se postupně rozvinula výše zmíněná *rodina sanghu*. V této kapitole tedy nejprve popíšeme RSS a pak již jen zběžně další komponenty *rodiny sanghu*, a to proto, abychom, až budeme později hovořit o ženských odnožích *sanghu*, měli na mysli i jejich mužská křídla a dokázali je pochopit v širším kontextu. Poté, co uvidíme *rodinu sanghu* jako určitý, přestože ne úplně jednotný celek, zaměříme se na jeho chápání ženského a mužského genderu a budeme se snažit poukázat na určité genderové stereotypy, které tato rodina předkládá a které jsou v obecné rovině vlastní celému hinduistickému nacionalismu. Nutno podotknout, že tyto genderové stereotypy jsou dílem hinduistických nacionalisticky orientovaných mužů.

Ve čtvrté kapitole již budeme moci přikročit k popisu některých ženských odnoží *rodiny sanghu*, přičemž důraz bude kladen především na ženskou odnož RSS zvanou *Ráštra sévika samiti*. Popíšeme ale i jiné odnože a jako poslední připojíme i ženské křídlo *Šivsény*, což je strana působící ve svazovém státě Maháráštra, jejíž zakladatel býval členem RSS a která se v osmdesátých letech připojila k agresivní protimuslimské rétorice *Indické lidové strany* BJP.

Pátá kapitola vnese do práce historickou perspektivu, neboť upozorní převážně na období přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století, kdy došlo k vyvrcholení tzv. hnutí za obnovu Rámova rodiště, které výrazně zhoršilo vztahy mezi hinduisty a indickými muslimy a vyústilo ve vlnu komunálního násilí v různých částech Indie. Nejprve tedy uvedeme informace obecnějšího charakteru týkající se tohoto hnutí, abychom se poté mohli zaměřit na ženskou úlohu v něm. Tomuto historickému období se budeme věnovat z toho důvodu, že v jeho průběhu došlo

k zásadnímu a bezprecedentnímu vstupu žen hlásících se k hinduistickému nacionalismu do veřejné sféry a jejich podílu na tehdejších politických událostech. Pro zpřehlednění rozdělíme ženskou účast na tomto hnutí do tří skupin.

Tématem šesté kapitoly bude ideologická produkce pravicových žen tak, jak ji předkládá ženská odnož RSS *Ráštra sévika samiti*. Bude nás přitom zajímat, do jaké míry tato ženská odnož přejímá ideje svého mužského protějšku a jestli se tato dvě křídla od sebe nějakým způsobem liší či jestli mezi nimi existují nějaké rozpory. Určité místo zde přitom věnujeme také koncepcím ženství (např. mateřství), které jsou pro *Ráštra sévika samiti* přijatelné a které dává svým členkám za vzor.

Předposlední kapitola se bude zabývat některými důsledky poněkud rozdílné ideologie a praxe, která pravicovým ženám umožňuje získat určitý autonomní prostor, kde se mohou díky své příslušnosti k té které odnoži realizovat.

Poslední kapitola se bude snažit zamyslet nad otázkou, co vede ženy k hinduistickému nacionalismu ztělesňovanému jednotlivými pravicovými ženskými odnožemi a rovněž se pokusí nastínit některé rozdíly mezi ženskými/feministickými organizacemi a těmito pravicovými odnožemi.

Na závěr musíme obligátně stanovit, jakým způsobem v této práci budou přepisována ženská a indická jména. Indická jména ženských badatelek budu uvádět v anglické podobě tak, jak se vyskytují na obalu knih. Nebudu je tedy počesťovat, neboť to považuji za matoucí. Dále je třeba předeslat, že ženským příjmením budu v nominativu přidávat českou koncovku „-ová“, neboť není důvod měnit jména žen a neměnit jména mužů. Pokud však budu tato ženská jména skloňovat, připojím českou koncovku, aby nevznikl dojem, že neskloňuji ženská jména (na rozdíl od mužských).⁶ Indická jména a názvy některých termínů budu v textu přepisovat fonetickým přepisem a tam, kde to je možné, budu vycházet z podoby, ve které se objevily v *Dějínách Indie*.⁷

Pokud však v poznámce pod čarou budu odkazovat k hindskému originálu, použiji odbornou transliteraci⁸.

⁶V tomto zacházení s ženskými příjmeními cizích autorek vycházím z návrhu, který podala Hana Havelková v Poznámkách překladatelky v knize *Feministická filozofie* na straně 306. Vychází z názoru, že „nepřečtylovat neznamená neskloňovat“. (Nagl-Docekal, H.: *Feministická filozofie*, Slon, Praha, 2007.)

⁷Strnad, J., Filipický J., Holman, J., Vavroušková S.: *Dějiny Indie*, Lidové noviny, Praha, 2003.

⁸ISO 15919.

1. Vztah genderu, národa a komunalismu

V této kapitole se budeme zabývat vztahem genderu a národa a pokusíme se o jejich přiblížení. Nejprve krátce zaměříme pozornost na první termín, který se bude v této práci vyskytovat, a tím je gender.

Definice genderu, kterou se budeme řídit, se zpravidla uvádí vedle definice pohlaví, neboť spolu souvisejí. Pohlaví je čistě biologická danost, která slouží jako základ pro konstrukci genderu a zahrnuje biologicky podmíněné rozdíly mezi mužem a ženou. Gender je oproti tomu konstruován sociálně a zahrnuje „společensky utvářené postoje a chování, obvykle dichotomicky dělené na mužské a ženské“.⁹ Ve společnosti (v jejích institucích, vzdělávacím systému, náboženství, rodinném uspořádání, atd.) je pak možné rozeznat určité vzorce chování a interakce mezi pohlavími, které institucionalizují genderovou diferenciaci a které jsou označovány jako pohlavně-genderový systém, který se skládá ze tří prvků:

1. sociální konstrukce genderových kategorií na základě pohlaví
2. dělby práce na základě pohlaví
3. společenské regulace sexuality¹⁰

Diskuze vztahující se k pojmům *gender* a *sex* však neustále probíhají. Judith Butler se například domnívá, že již termín pohlaví (*sex*) je sociálně konstruován a že neexistuje nějaké tělo, které by již nebylo *genderem*, čímž v podstatě sjednocuje oba termíny do jedné kategorie. *Gender* je podle ní konstituován performativně, čímž zde klade důraz na to, že se gender realizuje materiálně ve společenských praktikách: „Neexistuje genderová identita za výrazem genderu, tato identita je performativně konstruována samými projevy genderu, které jsou údajně jejími důsledky.“¹¹

Další pojem, který se bude vyskytovat napříč celou prací, je pojem národa. Inspirativní pohled na něj nabízí Benedict Anderson, který jej chápe jako „představované společenství“¹². Národ je představovaný, neboť jej každý jeho člen chápe abstraktně, jelikož nemá možnost osobně poznat všechny jeho ostatní členy.

⁹Renzetti, C. M., Curran, D. J.: *Ženy, muži a společnost*, Karolinum, Praha, 2003, str. 58.

¹⁰Tamtéž, str. 21.

¹¹Butler, J.: *Gender Trouble* (Feminism and the Subversion of Identity), Routledge, 1990, str. 25.

¹²Anderson, B.: *Imagined Communities* (Reflections on the Origin and Spread of Nationalism), Verso, London, 1983.

Dále je omezený, neboť má pevně dané hranice.¹³ Nakonec je chápán jako společenství, neboť v něm hraje zásadní roli představa určitého souručenství a vzájemnosti. Anderson ukazuje, jak na vznik národa jako představovaného společenství měl zásadní vliv vynález knihtisku. Knihy a tiskoviny byly psány v moderních jazycích, a jejich dopad tak byl podstatně širší, než tomu bylo v dřívějších dobách, kdy jazykem knih byla v evropském kontextu Latina, kterou vládl jen omezený počet lidí. Knihotisk tedy poskytl technický prostředek reprezentující národ, neboť každý jeho člen si byl schopen uvědomit, že je součástí určitého jazykového společenství.¹⁴

Anderson však mluví o národu obecně a Indii příliš nezmiňuje. Abychom tedy zakotvili pevněji na indické půdě, budeme muset rozlišit ještě indický a hinduistický nacionalismus, neboť především druhého označení budeme hojně vyžívat. Indický nacionalismus je některými badateli chápán jako myšlenkový proud pramenící z hnutí za osvobození Indie od britské nadvlády.¹⁵ Prosazuje představu sekulárního národního státu, do kterého zahrnuje občany všech vyznání. Oproti tomu hinduistický nacionalismus zde budeme chápat jako nesekulární koncept, který je založen na určité interpretaci společné kultury všech hinduistů, která se vymezuje vůči „jiným“ - převážně indickým muslimům.¹⁶

V souvislosti s Andersonovou knihou však můžeme konstatovat, že se bohužel vůbec nevyjadřuje k symbolickému místu, které v takovémto představovaném společenství zastávají ženy.

Nira Yuval-Davis¹⁷ na rozdíl od Andersona zdůrazňuje zásadní roli žen v samém základu národa, neboť ženy jej podle ní reprodukují a mají také svůj významný podíl na jeho kulturní konstrukci. Vymezuje tři různé dimenze nacionalismu a zdůrazňuje i odlišnou úlohu, kterou v nich hraje gender. Odlišuje (1) nacionalismus pramenící z představy společného původu všech jeho členů, čímž dochází k výlučnému chápání národa jako homogenního celku. Díky své schopnosti rodit děti jsou ženy pro reprodukci národa nepostradatelné. Za určitých okolností mohou být tudíž povolány,

¹³Tamtéž, str. 7.

¹⁴Tamtéž, str. 26.

¹⁵Zavos, J.: *The Emergence of Nationalism in India*, Oxford University Press, 2000, str. 3.

¹⁶Zrod hinduistického nacionalismu nastal ve dvacátých letech dvacátého století, kdy začalo působit RSS (viz dále), rozšiřovaly se myšlenky V. D. Sávkara (viz dále) a působila také *Hindú mahásabhá*. Hinduistický nacionalismus se snažil vymezit především vůči představám indického nacionalismu.

¹⁷Yuval-Davis, N.: *Theorizing Gender and Nation*, in: Yuval-Davis, N. (ed.): *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997.

aby měly více či méně dětí.¹⁸ Usměrnování ženské fertility přitom souvisí s představou, že národ je tím mocnější, čím je početně silnější. Je zde patrný zájem o „genetický rezervoár“ národa, ze kterého plyne i potřeba kontroly ženské sexuality¹⁹, neboť jen početné ženy mohou plodit „správné“ reprezentanty toho kterého národa. Díky péči o svou „čistotu“ a „neposkvrněnost“ mají ve svých rukou čistotu a neposkvrněnost celého národa.²⁰

Další (2) je představa národa, která je odvozována ze společného *kulturního* základu a symbolického sdílení jazyka, náboženství či společných tradic. Ženy zde vystupují jako ty, kdo vychovávají své potomky jako příslušníky určitého národa a které jim tedy mohou vštěpovat určité nacionalistické představy.²¹

Níže uvidíme, že postava matky je v rámci ženských odnoží hinduistického nacionalistického hnutí vyzdvihoována a oslavována. Ženy se jako skupina také často stávají předmětem nacionalistických disputací. V Indii bychom sem mohli zařadit bouřlivé debaty týkající se například *satí*²², opětovného provdávání vdov či vzdělávání dívek.

Poslední (3) je koncept národa odvislého od státního občanství. Nejzazší povinností každého občana je položit svůj život za vlast v případě války. V období válek se objevuje rétorika, která poukazuje na nutnost jít bojovat a zachránit tak všechny „ženy a děti“.²³

Pokud bychom shrnuli všechny úlohy, které ženy mohou hrát v nacionalistických projektech (Yuval-Davis totiž nehovoří konkrétně o Indii), vyšly by nám tedy tři. První dva, totiž kontrolu ženské fertility (1) a důraz na „správnou“ výchovu dětí (2), můžeme, jak ještě uvidíme, spojovat s hinduistickým nacionalismem, a poslední (3) spíše s nacionalismem indickým.

Partha Chatterjee²⁴ rovněž dokládá, že genderově citlivý pohled na nacionalismus je zásadní pro jeho plné pochopení. Ukazuje, že ve své snaze vyrovnat se s anglickou koloniální nadvládou rozdělili pod tíhou okolností reformátoři devatenáctého století

¹⁸Tamtéž, str. 22.

¹⁹Potřeba kontrolovat ženskou sexualitu je však patrná u patriarchálního uspořádání společnosti obecně.

²⁰Tamtéž, str. 22.

²¹Tamtéž, str. 23.

²²Obřad upalování vdovy na pohřební hranici zesnulého manžela, který se tradičně vyskytoval zejména v Rádžasthánu. Postaven mimo zákon v roce 1892.

²³Tamtéž, str. 24.

²⁴Chatterjee, P.: *The Nationalist Resolution of the Women's Question*, in: Sangari, K. a Vaid, S. (ed.): *Recasting Women* (Essays in Indian Colonial History), Kali for Women, New Delhi, 1989.

indickou realitu na dvě sféry. První byla materiální a veřejná (*báhir*) a druhá spirituální a domácí (*ghar*). Vnější sféra byla sférou anglické nadvlády, kde se Indové museli přizpůsobovat nařízením koloniální moci. Za důležitější tak možná proto považovali sféru vnitřní/privátní, která byla spojována s ženami a „indickou tradicí“ a potažmo i s pravou indickou identitou.²⁵ Pokud se tedy zdálo, že se Angličanům podařilo podrobit si vnější a materiální část indické společnosti a udržovat si v ní převahu, nepodařilo se jim to v domácí a spirituální části, kde měla indická kultura navrch. Cílem boje za samostatnost indického národa se stala právě ochrana a posílení tohoto ostrůvku svobody. Jelikož tento ostrov svobody byl spojován s ženami, bylo třeba střežit „ženské ctnosti“ jako sebeobětování se pro druhé, oddanost a religiozitu, které byly dány do protikladu s domnělými vlastnostmi západních žen. Výsledkem byl nový typ ženy²⁶, jejíž ideál nacionalističtí ideologové stvořili na prvcích tradice, kterou však reformovali.²⁷ Chápali ji jako kulturně nadřazenou jak anglickým ženám, tak i ženám nižších kast, jejichž chování bylo považováno za promiskuitní a vulgární. Vzorem nové ženy byla Síta, Sávitří a Satí a ženy byly uctívány buď jako ztělesnění kvalit jedné z těchto bohyně či jako matky. Nacionalismus tak spatřoval své pomyslné těžiště v „spirituální doméně kultury, kde se považoval za nadřazený Západu, a tudíž i nepodmaněný a suverénní“.²⁸ Zde se totiž nacházelo „zdravé a čisté“ jádro národa. Vidíme zde tedy přímou asociaci pramene národa s ženským genderem.

Zajímavé je, že Chatterjee rovněž poznamenává, že samy ženy se této své „nové role“ chopily s nadšením. Mezi atributy těchto nových žen totiž patřilo i moderní vzdělání, které „otevřelo pole, kde žena byla samostatným subjektem“²⁹, a umožnilo jí určitým a omezeným způsobem vyjít ze své tradiční role.

Toto období však bylo důležité i pro konstrukci hinduistické maskulinity, kterou specifickým způsobem ovlivnila britská koloniální nadvláda. Uma Chakravarty ukazuje, že britská politika vycházela kromě předpokladu zženštilosti indických mužů a jejich neschopnosti sami si vládnout i z představy degenerace indické kultury a nízkého postavení žen, které chtěla ochraňovat a reformovat.³⁰

²⁵Tamtéž, str. 238.

²⁶V bengálském kontextu Chatterjee hovoří o ženách ze středních tříd známých jako *bhadramahilá*.

²⁷Tamtéž, str. 244.

²⁸Tamtéž, str. 249.

²⁹Tamtéž, str. 246.

³⁰Chakravarty, U.: Whatever Happened to the Vedic Dasi, in: Sangari, K., Vaid, S.: *Recasting Women, Kali for Women*, New Delhi, 1989, str. 35.

Hinduisté byli v tomto období Brity líčeni jako femininní a sexuálně i politicky impotentní. Někteří hinduisté³¹ tak pod nadvládou muslimskou a pak i britskou nabyli dojmu, že jejich maskulinita je vůči maskulinitě muslimské či britské méněcenná.³²

Jedním z prvních východisek některých indických nacionalistů, jako byl například Bankimčandra Čattópádhjája³³, který se domníval, že hinduistický národ je slabý, jelikož jsou slabí jeho muži, byla nová maskulinita, jež se zakládala na jedné straně na kšatrijských válečnických hodnotách a na straně druhé na duchovní orientaci.³⁴

Vidíme tedy, že otázka genderu hraje v různých typech nacionalismu svou úlohu a že nejinak tomu bylo i v případě hinduistického nacionalismu.

Další autorky, které se domnívají, že jakákoliv studie zabývající se národem musí zohledňovat genderovou perspektivu, jsou Iveković a Mostov.³⁵ Podobně jako Anderson si uvědomují důležitost hranic, které dělí jeden národ od národu jiného. Podle nich právě v tomto ohledu hraje gender zásadní úlohu a hovoří o feminizované půdě a představě muže, který se po ní pohybuje.

Ženy tvoří hranice každého národa a jejich těla slouží jako „symboly jeho plodnosti a nádoby reprodukce či teritoriálního vymezení“.³⁶ Matky, ženy a sestry jsou symbolicky považovány za majetek celého národa, jehož osud leží v jejich rukou.

Podle stejné logiky je pak nutno tuto zemi (ženu) střežit před nepřáteli (muži), kteří ji napadají. Platí to i o ženách „druhého“ národa, které jsou v komunalistických bouřích či válkách často napadány, ponižovány a znásilňovány, což je podle autorek pouhým důsledkem pokusu o symbolickou komunikaci mezi znepřátelenými mužskými příslušníky obou národnostních skupin. Jelikož národ závisí na reprodukci svých členů, je nutné dohlížet na ženskou sexualitu, která je chápána jako možný „počátek invaze“.³⁷ Je zde patrná ambivalentní pozice ženy, která na jednu stranu „zodpovídá“ za čistotu národa a je chápána jako majetek komunity, na druhou stranu však nemá možnost být politickým subjektem. Autorky se domnívají, že žena je vždy „podezřelá, neboť je symbolem národní čistoty, zároveň však může být znečištěna“.³⁸ Žena tedy

³¹Především ti z vysokých kast sloužící v britské státní správě, které bychom mohli nazvat intelektuální elitou.

³²Derné, S.: Men's Sexuality and Women's Subordination, in: Mayer, T. (ed.): *Gender Ironies of Nationalism*, Routledge, London, 2000, str. 240.

³³Klasik bengálského románu, žil v letech 1838-1894.

³⁴Chakravarty, U.: *Whatever Happened to the Vedic Dasi*, str. 49.

³⁵Iveković R., Mostov J. (ed.): *From Gender to Nation*, Zubaan, New Delhi, 2004.

³⁶Tamtéž, str. 10.

³⁷Tamtéž, str. 11.

³⁸Tamtéž, str. 14.

podle autorek není součástí národa stejným způsobem jako muž, neboť není jeho aktivním reprezentantem, ale spíše symbolem a objektem, se kterým pracují nacionalistické mýty.

Proti tomuto značně pasivnímu chápání postavení žen v rámci národa se však vymezuje Urvashi Butalia³⁹, která se k němu vyjadřuje v souvislosti s indickým komunalismem.

Komunalismus je v indickém kontextu chápán jako „náboženská obdoba šovinistického nacionalismu“, která „upřednostňuje zájmy jedné náboženské komunity nad druhou“.⁴⁰ V Indii tak často dochází k rozbrojům mezi hinduisty a muslimy, které jsou založené na představě dvou odlišných národů.⁴¹

Dalo by se říci, že komunalismus bojuje proti nepříteli uvnitř (Indie – převážně namířený proti muslimům), který je však napájen zvenčí (jiným národem – především Pákistánci). Komunalismus je ale také třeba chápat jako systém přesvědčení vykazující patriarchální rysy, neboť se na jednu stranu sice snaží zmobilizovat ženy, aby se zapojily do boje s muslimskou komunitou, avšak na druhé straně jim vymezuje tradičně chápané „ženské role“ považující ženu za matku a hospodyně. Butalia tak zdůrazňuje, že „komunalismus je také hluboce patriarchální ideologie, která se snaží omezeným způsobem vyvést ženy z jejich domovů, aby se mohly účastnit nepokojů a demonstrací, a pak je opět vrátit na jejich vyhraněné místo a do určených rolí“.⁴²

Oproti výše zmíněným autorkám se Butalia domnívá, že ženy nesmějí být v komunalisticko-nacionalistickém kontextu vnímány pouze jako oběti. Tato představa v určitém ohledu evokuje značně stereotypní a jednostrannou ideu ženy jako pasivní trpitelky a neodpovídá skutečnosti, jelikož nebere v potaz výrazné rozdíly mezi ženami. Butalia tak naráží na interpretační lapsus, kterého se dopouštějí některé feministické badatelky.

³⁹Butalia, U.: Women and Communal Conflict, in: Moser, C., Clark, F.C. (ed.): *Victims, Perpetrators or Actors?* (Gender, Armed Conflict and Political Violence), Kali for Women, New Delhi, 2001.

⁴⁰Strnad, J., Filipický J., Holman, J., Vavroušková S.: *Dějiny Indie*, Lidové noviny, Praha, 2003. str. 803.

⁴¹Myšlenka, se kterou původně vystoupil básník Muhammad Ikbál. Stalo se tak během jeho projevu v roce 1930 v Iláhábádu, který přednesl jako předseda výročního zasedání Muslimské ligy. V roce 1933 bylo Rahmatem Alím Čaudhurím založeno „hnutí za Pákistán“ a „Rezoluce o Pákistánu“, která však ještě neměla o budoucím státu příliš jasné představy, byla přijata až v roce 1940 na láhaurském zasedání, jehož předsedou byl Muhammad Alí Džinnáh.

⁴²Butalia, U.: Women and Communal Conflict, str. 102.

Zde je třeba dodat, že ženy nelze chápat jako jednotlivou masu, naopak, stále se ukazuje, že ženy jsou značně atomizovány a nechápou jednoznačně samy sebe jako členky homogenní univerzální třídy – třídy žen – se stejnými potřebami a zájmy.

Lidská identita ostatně není založena pouze na genderu, ale i na ostatních faktorech, jakými je třída, kasta, věk, náboženská příslušnost a další, přičemž každý prvek vystupuje v konkrétní situaci s jinou mírou intenzity.

Butalia v této souvislosti ukazuje, že v mnoha případech se stalo, že ženy stály proti ženám, a to jak hinduistky, tak muslimky. V osmdesátých letech minulého století například samy muslimky vyšly do ulic a protestovaly proti chování sedmdesáti pětileté muslimky Šáhbanó, která zažalovala svého muže za to, že se s ní rozvedl po muslimském způsobu a neplatil žádné výživné.⁴³ Podobně se chovaly i tisíce pravicových hinduistek v době následující po údajném *satí*, které měla spáchat Rúp Kanvár⁴⁴ v roce 1987. Prohlašovaly, že *satí* je součást indické tradice a že na něj má každá žena právo. Účastnila se ho i tehdejší vůdkyně ženské odnože BJP *Mahilá mórča*⁴⁵, organizace založené v roce 1980, Vidžajarádže Šindé (1919 – 2001).⁴⁶

Tento postřeh pro nás bude důležitý, neboť atomizace žen nám pomůže vysvětlit komunální násilí, ve kterém se proti sobě mohou octnout hinduistky a muslimky. Ukazuje se totiž, že ve vypjatých situacích komunálního násilí hinduistky aktivně podporují své muže v násilí proti muslimkám.

Na závěr této kapitoly bychom tedy mohli shrnout, že v hinduistickém nacionalismu ženy nemusí hrát nutně pouze pasivní roli. Ve vyhraněných komunálních okamžicích vystupují především jako příslušnice té které náboženské komunity, a mohou tak jednat proti zájmům žen jiné komunity.⁴⁷

Dále bychom v souvislosti s hinduistickým nacionalismem mohli předeslat, že rozvíjí různé genderové stereotypy. Nerozlišuje mezi genderem muže a ženy obecně, ale konstruuje odlišně ženy a muže své náboženské komunity a ženy a muže cizí náboženské komunity. Tento proces má za důsledek mimo jiné i to, že ženy jedné

⁴³Tamtéž, str. 105.

⁴⁴Došlo k tomu 4. září 1987 v rádžasthánské vesnici Deóralá. Původně bylo obviněno jedenáct lidí z toho, že propagovali *satí*, nakonec, v roce 2004, však soud rozhodl o jejich nevině pro nedostatek důkazů.

⁴⁵Organizace má údajně kolem 130 000 členek.

⁴⁶Setalvad, T.: The Woman Shaiv Senik and her Sister Swayamsevika, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995, str. 242.

⁴⁷Tento fakt je blíže rozebrán v třetí části páté kapitoly.

komunity jsou vnímány jako odlišné od žen jiné komunity a brání tím vytváření pouta mezi nimi.⁴⁸

⁴⁸Viz blíže kapitola 3.1.

2. Sávarkar a hindutva

Jelikož v názvu této práce se objevuje slovo *hindutva*, budeme se muset u tohoto termínu, který zavedl Vinájak Dámódar Sávarkar (1883 - 1966), na chvíli pozastavit. Sávarkar byl indický revolucionář, který v roce 1903 v maráthském městě Násiku založil tajné uskupení s názvem „Moderní Indie“ (*Abhinav Bhárat*) a který se podílel na záškodnických akcích namířených proti britské koloniální nadvládě v Indii. Určitou dobu studoval v Londýně, v roce 1910 byl však kvůli svým teroristickým aktivitám zatčen a dlouhou dobu držen na Andamanských ostrovech.

V roce 1936 se stal vůdcem velké společnosti hinduistů (*Hindú mahásabha*), což byla politická organizace, která vznikla již v roce 1915⁴⁹ a která měla vytvořit protiváhu Muslimské lize⁵⁰.

Postupem doby se ukázalo, že jeho představa hinduistického státu měla obrovský dopad. Stala se základním stavebním kamenem polovojenského svazu známého pod zkratkou RSS (*Ráštríj svajamsévak sangh*)⁵¹ a k Sávarkarovi se hlásil i Vinájak Náthuram Gódsé⁵² (1909 - 1949), který v roce 1949 zavraždil vůdčí osobnost indického protikoloniálního hnutí Móhandáse Karamčanda Gándhího (1869 – 1948).

Sávarkar ve své knize z roku 1922 *Hindutva – Who is a Hindu?* chápe pojem jako „abstraktní příslušnost k hinduismu“. Do češtiny ho lze přeložit několika způsoby jako „hinduistickost“, „indickost“, „indství“.⁵³ Tato ideologie se pak stala důležitým základem, na kterém indické nacionalistické hnutí stavělo a ze kterého vycházelo. Podle Sávarkara je *hindú* ten, „kdo považuje Bháratvaršu, zemi od Indu k mořím, za svou otcinu a za posvátnou zemi, jež je kolébkou jeho náboženství“.⁵⁴ Do tohoto konceptu jsou zahrnuti i buddhisté a džinisté a síkhové, avšak vyloučení jsou muslimové a křesťané.

Přestože je známo, že hinduismus jako termín sám vyvolává určité otázky a že by bylo možná lépe mluvit o různých autonomních náboženských proudech, které mají některé styčné body, je patrné, že takovéto uniformní vnímání indických náboženských směrů se hodí indickému nacionalismu, který tak může mluvit o jednotném indickém (tj. hinduistickém) národu a stavět jej do opozice vůči muslimům

⁴⁹*Dějiny Indie*, str. 788.

⁵⁰Muslimská liga byla založena v roce 1906 a vedl ji Ága Chán.

⁵¹RSS neboli Národní svaz dobrovolníků byl založen v Nágpuru v roce 1925 a je aktivní dodnes.

⁵²Maráthský bráhman, stoupenec RSS a Hindú Mahásabhy. Gándhího politika se mu jevila příliš promuslimská a zřejmě také příliš femininní.

⁵³*Dějiny Indie*, str. 804.

⁵⁴Tamtéž.

či křesťanům. Tímto procesem se v podstatě negativně vymezuje vůči „jinému“ a zpětně definuje sám sebe.

Hindutva je tedy založena na představě jednotné Indie a tímto jednotícím principem, který má překlenout obrovskou etnickou, kastovní a jazykovou nesourodost, má být vymezování se převážně vůči komunitě indických muslimů.

2.1 Sávarkar a jeho pohled na ženy

V této části se zaměříme především na Sávarkara a jeho pohled na úlohu žen v indickém nacionalistickém hnutí a to tak, jak jej popisuje ve své knize *Šest slavných období v indické historii*⁵⁵. Ve své nejznámější knize s názvem *Hindutva: Who is a Hindu*⁵⁶, se o ženách v podstatě nezmiňuje.

V *Šesti slavných obdobích* Sávarkar podává svůj pohled na indické dějiny. Je to kniha napsaná velmi emotivním jazykem evokujícím dramatické obrazy. Nešetří se v ní vykřičníky a svým stylem v čtenáři může vzbuzovat pocit trvalého bezpráví a útlaku indického národa.

Zdá se, že přesně z tohoto důvodu se Sávarkar zmiňuje i o hinduistických ženách a jejich osudu za období muslimských vpádů a muslimské nadvlády. Nejprve zdůrazňuje, že vinou „dábelské“ muslimské víry byly uneseny a násilně převedeny k islámu „tisíce a milióny“ indických žen, což mělo vést k posílení muslimské populace a jako takové v muslimech rozbouřilo jejich „smyslnost a silnou touhu po krveprolití“. Důsledkem pak bylo, že se díky této „efektivní metodě“ otevřela „ustavičně krvácející rána“⁵⁷ hinduistického národa. Pak se obrací k *Rámájaně* a v podstatě připodobňuje muslimy k démonu Rávanovi, který obhajuje trestání žen zneprátelené strany a tvrdí, že za účelem zvýšení počtu svého obyvatelstva muslimové „znásilňovali a znečišťovali [indické ženy] a rozdělovali je mezi sultány i mezi obyčejné vojáky, aby je absorbovali do své komunity“.⁵⁸

Pokud bychom se zaměřili pouze pasáže, kde se Sávarkar vyjadřuje k ženám, mohli bychom je shrnout do následujících bodů:

⁵⁵ Savarkar, V.D.: *Six Glorious Epochs of Indian History*, Veer Savarkar Prakashan, Bombay, 1985.

⁵⁶ Savarkar, V.D.: *Hindutva: Who is a Hindu*, Hindi Sahitya Sadan, New Delhi, 2005.

⁵⁷ Tamtéž, str. 175.

⁵⁸ Tamtéž, str. 176.

1) Sávarkar ženy používá pouze k vzbuzení negativních emocí vůči muslimskému obyvatelstvu. Postupně vykresluje představu krvelačných muslimů lačnicích po hinduistických ženách, které unášeli a buď „si je vzali za manželky nebo si je drželi jako prostitutky“.⁵⁹ Nezmiňuje fakt, že válečné konflikty vždy provází násilí na ženách, ke kterému dochází na obou znesvářených stranách. Konstatuje, že násilí na ženách se dopouštěli pouze muslimové.

2) Na těžkém údělu hinduistických žen měly podle Sávarkara podíl i muslimské ženy, které podporovaly své muže v útlaku hinduistek a ztrpčovaly jim život. Vykresluje je jako zlé čarodějnice, které drží hinduistky zamčené ve svém domě či je posílají do muslimských center při mešitách.⁶⁰ Soudí, že vinou jejich provinění vůči hinduistickým ženám, které rovněž nutily ke konverzi, „ztratily svoje ženství a zasluhují ten nejpřísnější trest“.⁶¹

3) Vinu za násilí páchané na hinduistkách dává částečně i hinduistům a jejich „kavalírskému chování vůči muslimkám“.⁶² Po každém boji muslimů a hinduistů⁶³ údajně docházelo k tomu, že hinduisté, jednající ze své přirozenosti, poslali všechny zajaté muslimky ve vsí počestnosti zpátky domů. Přestože muslimové se k hinduistkám chovali přesně opačně, nebyli hinduističtí vojevůdci⁶⁴ schopni muslimským ženám nijak ublížit. Následně Sávarkar v podstatě ospravedlňuje znásilňování muslimek, když vkládá hinduistkám do úst přání, aby se hinduisté v případě vítězství pomstili na muslimských ženách, a vyslovuje domněnku, že pokud by k takovým odvetám docházelo, jistě by se pak muslimové již nikdy neopovážili zneuctit hinduistky.⁶⁵ Hinduistickou „šlechetnost“ považuje za „zvrácenou“ a sebevražednou pro celou hinduistickou komunitu. Kdyby totiž hinduisté opláceli muslimům stejnou mincí, ztratili by početně muslimové na síle. Je zde patrné rozhořčení nad „neschopností“ hinduistických mužů, jejichž ctnostné chování dává do vztahu k „impotenci“⁶⁶ a tím pádem k nedostatečné mužnosti, se kterou se zase, podle této logiky, pojí

⁵⁹Tamtéž, str. 177.

⁶⁰Tamtéž, str. 188.

⁶¹Tamtéž, str. 182.

⁶²Tamtéž, str. 179.

⁶³Časový horizont těchto bojů je nastíněn pouze vágně, někdy mezi Muhammadem z Ghóru a Alláuddínem Chaldžím. Jinde však zmiňuje i maráthského panovníka a válečníka Šivádžího (1630-1680), čímž dává najevo, že hovoří o chování hinduistů a muslimů obecně.

⁶⁴Zde mluví explicitně o Šivádžím.

⁶⁵Tamtéž.

⁶⁶Tamtéž, str. 187.

znásilňování muslimských žen. V této souvislosti je nutné podotknout, že již zde se objevuje pokus o viktimizaci hinduistek, skrze jejichž těla je vinou muslimů napadán celý národ. Tento stereotyp se prolíná napříč celou ideologií *hindutvy* až dodnes.

4) Sávarkar se také s nostalgií obrací ke „zlatému věku“ Indie, kdy se vítězní panovníci ženili se ženami nepřátel, které tím pohltili a demonstrovali sílu hinduistického národa.⁶⁷

Z výše zmíněných bodů je patrné, že lze jen těžko odlišit či uměle vypreparovat pasáže, kdy se hovoří *pouze* o ženách. Vzápětí se totiž dozvídáme i o genderu muže. „Mužství“ a „ženství“ se zde jeví jako relační kategorie, které je nutno vnímat v souvislosti.

Sávarkarův postoj našel odezvu i u bývalé hlavy RSS Gólvalkara, který ve své knize *Několik myšlenek*⁶⁸ rovněž zmiňuje kavalírství hinduistických mužů, ke kterému na rozdíl od Sávarkara, jenž ho vnímá ambivalentně, zastává čistě pozitivní postoj. Považuje jej za symbol posvátné indické kultury, jež má v sobě každý Ind.⁶⁹ Tento značně idealizující pohled na šlechtnost každého indického muže ilustruje příkladem, který se údajně odehrál při nepokojích následujících po zavraždění Móhandáse K. Gándhího. Skupina vrahů a kriminálních živlů se ocitla v domě, ve kterém byla přítomna pouze jedna žena. Jelikož se v nich však ozval starý morální imperativ, tedy aby se na každou ženu dívali jako na svou matku, chovali se k ní zdvořile a dokonce ji odvezli do bezpečí.⁷⁰ Ženy zde Gólvalkar vnímá v souladu s „indickou tradicí“ pouze jako matky, od kterých nic zvláštního nečeká. Slouží mu pouze k potvrzení ušlechtilé morálky hluboce zakořeněné v každém Indovi.

Představa matky je u obou autorů velmi důležitá. Gólvalkar vidí matku v každé ženě a matkou je pro něj i Indie jako země. Píše, že „Matka (Indie) potřebuje mladé, inteligentní, odhodlané a především skutečné, maskulinní muže.“⁷¹ Celá závěrečná kapitola dokonce nese název „Matka si (od nás) žádá“ a Gólvalkar se domnívá, že vyžaduje pravé muže. Pravý muž podle něj překypuje národní pýchou, spoléhá se

⁶⁷Tamtéž, str. 183.

⁶⁸Golwalkar, M. S.: *Bunch of Thoughts*, Vikrama Prakashan, Bangalore, 1968.

⁶⁹Tamtéž, str. 124..

⁷⁰Tamtéž, str. 125.

⁷¹Tamtéž, str. 397.

pouze sám na sebe a se zápalem se obětuje pro věc „posvátné matky Indie“.⁷² Tímto ideálním mužem je pro Gólvalkara například vojevůdce Tatja Tópé⁷³, který v období bojů za nezávislost svou krásou okouzlí muslimskou dívku. Dívka se ho snaží svést, ale on je pevně oddán svému úkolu vypudit Brity ze země.⁷⁴ Je to tedy muž velmi přitažlivý, který se nicméně chová asketicky a jde si neoblomně za svým cílem.

⁷²Tamtéž, str. 396.

⁷³Rámčandra Pándurang Tópé (1814-1859) byl maráthský vojevůdce, který se zapojil do protibritského povstání v roce 1857.

⁷⁴Tamtéž, str. 413.

3. RSS a „rodina sanghu“

Přestože se tato práce zaměřuje především na pravicové nacionalistické ženy, je nutné začlenit je do širšího kontextu, ke kterému se ve většině přímo hlásí, a tím je *rodina sanghu*. Podívejme se tedy nejprve na mužské části *rodiny sanghu*, abychom mohli lépe chápat i některé jejich ženské odnože.

Jako „rodina sanghu“ (*sangh parivár*) se označují různé organizace, které se soustřeďují kolem svého ideologického centra – Národního svazu dobrovolníků, zkráceně RSS (*Ráštrij svajamsévak sangh*), jenž byl zásadně ovlivněný právě myšlenkami výše zmíněného Vinájaka Damódára Sávarkara.

RSS založil v roce 1925 Kéšav Balirám Hédgévar (1889-1940) v maharáštrijském městě Nágpur a je považován především za kulturní, tedy nepolitickou, organizaci.

Základní myšlenkou, která stojí na pozadí aktivit RSS je, že indická společnost trpí dezintegrací a úpadkem, za který mohou na jedné straně muslimové a křesťané, kteří stojí proti indickému národu, a na straně druhé prozápadní indická elita propagující cizorodé koncepty jako demokracii, kapitalismus či socialismus.⁷⁵

RSS se tak snaží o přeměnu národa skrze přeměnu jednotlivých indických mužů, které se snaží od útlého věku přitáhnout do svých center známým jako *šákhy*⁷⁶, kde pak mezi členy vzniká emocionální pouto.

Hrají se zde různé hry (jako například tradiční *kabaddí*), cvičí se, učí se, jak zacházet s holí (*láthí*) nebo mečem a poslouchají se příběhy, které mají podpořit nacionalistické cítění. Rovněž se diskutuje na témata z hinduistické minulosti či co znamená dobrý charakter a jednota Indie.⁷⁷

Je zde rovněž patrný všudypřítomný důraz na disciplínu, pocit bratrství a rovnosti mezi členy, které vyjadřuje i stejná uniforma.

Vedení RSS se předává jmenováním. Jeden vůdce (*sarsanghčálak*) ke konci svého života jmenuje svého nástupce, čímž brání vzniku sporů. Tímto způsobem Hedgévar jmenoval dalšího vůdce RSS Gólvalkara. Po něm následoval Rádžendra Sinh a v roce 2000 se ujal vedení K.S. Sudaršan, který jako první pochází z jižní Indie.⁷⁸

Nemůžeme se zde detailně zabývat historií RSS, dodejme jen, že když v roce 1948 člen RSS Náhurám Gódsé zavraždil M. K. Gándhího, postavil tehdejší předseda

⁷⁵ Andersen, W. K., Damle, S. D.: RSS (Ideology, Organization and Training), in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar (A Reader)*, Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 24.

⁷⁶ Šákhy se konají třikrát denně a pro členy, kteří nemají tolik času, se konají i týdenní či měsíční šákhy.

⁷⁷ Tamtéž, str. 41.

⁷⁸ Tento akt je v souladu se snahami RSS pevněji zakotvit i mimo hindersky mluvící oblasti.

vlády Džaváharlál Nehru celé hnutí mimo zákon. Zákaz platil dva roky a RSS se poté byla schopna vrátit v plné síle.

Pro pochopení toho, jak vznikala *rodina sanghu* však ještě dodejme, že RSS má své „propagátory“ neboli *pračáraky*, kteří se celý život plně věnují aktivitám RSS, zůstávají často svobodní a žijí v celibátu. Právě ty prověřené členy RSS často pověřovala, aby založili různé přidružené organizace navazující na jeho ideologii.

Rodina sanghu se skládá z mnoha do velké míry samostatných složek, které mají různá zaměření a které oslovují různé vrstvy obyvatelstva. Cílem těchto odnoží je prorůst celou indickou společností a napomoci tomu, aby se lidé pocházející z různých prostředí přiklonili na stranu hinduistického nacionalismu.

Jako první odbočka byla založena ženská odnož RSS zvaná *Ráštra sévika samiti* (1936), které se budeme samostatně věnovat ve čtvrté kapitole.

Další komponent tvoří Celosvětová indická studentská rada ABVP (*Akhil bháratij vidjārthi parišad*) založená v roce 1948 zaměřená na studenstvo. Vzděláním/indoktrinací se zabývá i *Vidjá bháratí* (Indické vědění), která provozuje několik tisíc škol v různých částech Indie.

V následujících letech se *rodina sanghu* rozrostla o VKA neboli Centrum pro blaho kmenového obyvatelstva (*Vanavásí kalján ášram*, 1952), které se zaměřuje především na severovýchodní oblasti osídlené kmeny, kde byli a jsou aktivní křesťanští misionáři a kde se mnoho obyvatel hlásí ke křesťanství. Skrze různé dobročinné aktivity pak VKA doufá, že tento trend zvrátí a podaří se jí „rekonvertovat“ křesťanské obyvatelstvo zpátky k hinduismu.⁷⁹

Jelikož se RSS obávala i vzrůstajícího vlivu levice, v roce 1955 založila Svaz indických dělníků BMS (*Bháratij mazdúr sangh*) a v roce 1972 i organizaci sdružující rolníky (*Bháratij kisán sangh*).

V roce 1964 pak *pračárak* RSS Šivšankar Ápté založil Světovou hinduistickou radu VHP (*Višva hindú parišad*), jejímž cílem je především sjednotit různé náboženské proudy v rámci hinduismu a vytvořit tak určitý monolit, který by byl schopen čelit islámu a křesťanství.⁸⁰ Zahrnuje především osobnosti hinduistického světa, jakými jsou různí duchovní vůdci.

⁷⁹Jaffrelot, C.: Introduction, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 8.

⁸⁰Jaffrelot, C.: The Vishva Hindu Parishad, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 319.

Součástí VHP je také radikální křídlo mladých mužů zvané *Badžrang dal* (Opíčí armáda), které založil jiný *pračáarak* RSS, Vinaj Katjár, s cílem nezaměřovat se příliš na nacionalistickou ideologii, ale spíše na fyzický trénink svých členů, kterými jsou převážně příslušníci nižších kast.⁸¹ Jeho výhodou je, že je schopno úspěšně mobilizovat masy a zasáhnout s použitím síly, ať je to již v otázce ochrany posvátných krav či v hnutí za obnovení chrámu na místě rodiště boha Rámy ve městě Ajódhja, které v roce 1992 vyústilo ve zboření Báburovy mešity, jež byla vystavěna údajně právě na něm.⁸²

RSS dosahuje i do politické sféry, neboť v minulosti byla provázána s dnes již neexistující politickou stranou Indický lidový svaz (*Bhárátj Džansangh*, 1951), kterou založil Šjám Prasád Mukhédží (1901-1953) a do níž na jejím počátku vstoupilo mnoho členů již zmíněné *Hindú mahásabhy*.

V osmdesátých letech pak z *Džansanghu* vznikla dodnes aktivní politická strana BJP (*Bharátja džanta pártí*), která na počátku devadesátých let v souvislosti s hnutím za obnovu údajného Ráмова rodiště v Ajódhji zastávala militantní hinduisticko-nacionalistické postoje, od kterých pak později poněkud ustoupila.

V jejím čele stál Atal Biháří Vádžpéjí⁸³, který se stal dvakrát po sobě premiérem a to nejprve krátce v roce 1996 a pak i v roce 1998, kdy uzavřel koalici s mnoha indickými regionálními stranami⁸⁴.

Z nutnosti zvýšit koaliční potenciál BJP byl po roce 1998 nucen ustoupit z původních kontroverzních, nacionalisticky laděných plánů jakými bylo například vystavění Ráмова chrámu na místě bývalé Báburovy mešity či prosazování Jednotného občanského zákoníku (*Uniform Civil Code*), jenž měl být závazný pro všechny náboženské komunity a jehož důsledkem by bylo mimo jiné i zrušení paralelního islámského zákoníku, kterým se řídí někteří indiští muslimové.⁸⁵ Tímto postojem si přitom BJP poněkud znepřátelila RSS a VHP, pro které snaha o vystavění Ráмова chrámu zůstává klíčová.

⁸¹Katju, M.: *The Bajrang Dal and The Durga Vahini*, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar (A Reader)*, Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 336.

⁸²Bliže k tomuto hnutí viz kapitola 5.

⁸³Jeho nástupcem se stal Lál Krišna Ádvání, kterého v roce 1998 na pozici hlavy strany vystřídal Kušábháú Thakré.

⁸⁴Mezi ně patřila i *Šivséna* ve svazovém státě Maháráštra, viz bliže kapitola 4.3.

⁸⁵Jaffrelot, C.: *The BJP at the Centre*, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar (A Reader)*, Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 289.

BJP se však z pochopitelných důvodů chová radikálněji tam, kde nepotřebuje uzavírat koalice s jinými politickými stranami, což je i případ svazového státu Gudžarát, místě mnoha komunálních nepokojů mezi hinduisty a muslimy/křesťany, o kterém se ještě zmíníme.

Viděli jsme tedy, že *sangh parivár* je jako celek velmi úspěšný, neboť se mu daří zasáhnout velmi široké společenské vrstvy jako studenty, dělníky či náboženské nacionalisty a názorové skupiny symbolizované buď radikálnější VHP a *Badžrang dalem* či v jisté formě umírněnější BJP.

3.1 Základní genderové stereotypy podle rodiny sanghu

Postupem doby v rámci procesu vymezování vykrytalizovalo několik základních představ, které prostupují celou *rodinou sanghu* a které přirozeně navazují na V. D. Sávarkara.

Zaměříme se tedy nyní na to, jaké pojetí muslimských mužů, žen, hinduistek a sebe samých *sangh parivár*, především RSS a VHP, předkládá. Vystoupí nám právě obraz genderu jako relační a tedy nikoliv samostatné kategorie, který dále podpoříme konkrétním příkladem gudžarátských nepokojů, kde se tyto genderové stereotypy ukázaly ve velice konkrétní podobě. Přestože komunální nepokoje probíhaly i v jiných částech Indie, vybrali jsme zde případ Gudžarátu z toho důvodu, že se o tomto státě kvůli silné pozici *rodiny sanghu* a BJP hovoří jako o „laboratoři hinduistického nacionalismu“.⁸⁶

Muslimští mužové

Indický hinduistický nacionalismus vykládá indické dějiny jako dějiny bojů mezi homogenními skupinami hinduistů a muslimů. Muslimové jsou zde vnímáni jako cizí tyrani, kteří jsou částečně zodpovědní za úpadek hinduistického národa a za konverzi mnoha hinduistů.

V pozdější době se objevila i představa muslimů jako bývalých hinduistů, kteří konvertovali k islámu, o kterých se hovoří jako o hinduistických muslimech. Toto chápání indických muslimů pak dalo základ snahám o „rekonverzi“, ke kterým

⁸⁶Jaffrelot, C.: The BJP at the Centre, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar (A Reader)*, Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 299.

docházelo především v období, kdy byl hlavou RSS Bálasáhab Déóras (1973-1994) a jejímž cílem bylo navrátit „zbloudilce“ do hinduistické náruče.⁸⁷

Z genderového hlediska je však zásadní, že hinduistickým nacionalismem vycházejícím z Sávarkarova konceptu *hindutvy*, se prolíná představa, že muslimové disponují specifickou maskulinitou. Jsou často vykreslováni jako agresivní bytosti s nadměrnou sexuální aktivitou a je zdůrazňována jejich násilnická až perverzní povaha a touha po tělech hinduistických žen.

Hinduistické ženy

Hinduistky jsou v *sangh pariváru* chápány především jako matky a oslovovány díky své *mátrišakti* neboli mateřské síle, která je potenciálně vlastní každé ženě.⁸⁸ Například Gólvalkar vnímal ženy v souladu s „indickou tradicí“ pouze jako matky, od kterých nic zvláštního nečeká. Sloužily mu pouze k potvrzení ušlechtilé morálky hluboce zakořeněné v každém Indovi. Takováto matka je desexualizovaná a důraz je u ní kladen především na její soucit a péči o potomky-syny.⁸⁹

Dále jsou hinduistky vykreslovány jako oběti muslimských mužů a to hlavně při událostech kolem rozdělení Indie v roce 1947, kdy došlo k přesunu obrovského počtu hinduistů do Indie a indických muslimů do Pákistánu. V celkovém zmatku oněch dramatických dní⁹⁰ zmizely či byly uneseny tisíce žen na obou stranách. Zmizelých hinduistických žen se dodnes využívá k vyvolání pocitu křivdy mezi hinduisty a také jako ospravedlnění znásilňování muslimek během komunálních bouří.⁹¹

RSS například v té době skrze svůj týdeník *Organiser*⁹² šířila obraz unášení, znásilňování a nucené konverzi hinduistek a líčila muslimy jako barbarské, necivilizované a chlípné a to v čistém protikladu k hinduistům.⁹³

Ve stejné době byl tedy vznik Pákistánu spojován s násilím na hinduistických ženách, které byly chápány jako personifikace matky Indie (*Bháratmáty*), což je další rozšířená představa hinduistické ženy. Každá hinduistka má kvality Matky Indie a je

⁸⁷Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, Women Unlimited, New Delhi, 2004, str. 119.

⁸⁸Mazumdar, S.: Women, Culture and Politics, in: *South Asia Bulletin* (12:2), 1992, str. 19.

⁸⁹Butalia, U.: Muslims and Hindus, Men and Women, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995, str. 75.

⁹⁰A nejen tehdy, hinduistický nacionalismus často vyzdvihuje, že k únosům docházelo již dříve v historii, když Indii vládly muslimské dynastie.

⁹¹Butalia, U.: Muslims and Hindus, Men and Women, str. 77.

⁹²Založený v roce 1947, který hlásá, že „odpor vůči tyranii je poslušnost vůči bohu“, a udává, že jeho charakteristickým znakem je „služba mateřské zemi a smysl pro oddanost národu spolu s pravým sekularismem“, www.organiser.org.

⁹³Butalia, U.: Muslims and Hindus, Men and Women, str. 67.

s ní nějak spojena. Pokud tedy dochází k útokům na hinduistické ženy, dochází i k útokům na hinduistický národ.

Vidíme, že hinduistický nacionalistický koncept ztotožňuje Indii se ženou, která je ohrožována cizinci. Indové tedy tuto zemi musejí chránit stejným způsobem, jakým chrání svou vlastní matku či zobecněně řečeno, všechny své ženy.

Muslimské ženy

Muslimské ženy jsou líčeny různými způsoby. Někdy se zdůrazňuje jejich nefemininita a jsou chápány v podstatě stejně negativně jako muslimští muži.

Jindy zase bývá zdůrazňována jejich přílišná plodnost, jak je alespoň patrné ze zobrazování muslimské rodiny, ve které je kromě muže a čtyř žen také dvacet pět dětí⁹⁴, jejímž důsledkem má údajně být stav, kdy muslimové početně předčí hinduisty. Tato představa v některých hinduistech vyvolává neopodstatněný pocit, kdy se cítí být menšinou ve své vlastní zemi.

Muslimky jsou však v neposlední řadě vykreslovány jako utlačované svými muži. Je pak úkolem hinduistických mužů je z tohoto područí vymanit.

V této souvislosti například zdánlivě paradoxně prosazují BJP a RSS sekulární politiku stejného zacházení se všemi indickými občany⁹⁵ a Jednotný občanský zákoník, který by byl závazný pro všechny. Vyžadují stejné zacházení s muslimkami jako s hinduistkami a hovoří jazykem zastánců ženských práv, když tvrdí, že „především muslimské ženy budou moci využívat plodů svobody a demokracie, kterou garantuje indická ústava, pokud konstituční princip Jednotného občanského zákoníku bude uzákoněn.“⁹⁶ Proto například RSS v osmdesátých letech vydával dopisy muslimských žen, které protestovaly proti muslimskému zákoníku (*Muslim Personal Law*), jenž podle nich utlačuje ženy.⁹⁷

Muslimské ženy jsou tedy často líčeny jako slabé a nesnadno čelící útlaku svých mužů. Organizacím *rodiny sanghu* však nejde o tyto ženy, ale o to, aby skrze ně

⁹⁴ Pandey, G.: In Defense of the Fragment, in: Guha, R.: *A Subaltern Studies Reader 1986 - 1995*, Oxford University Press, New Delhi, 2006, str. 21.

⁹⁵ Známa jako sarva dharma sambhava.

⁹⁶ Kunju, N.: Is Uniform Civil code Anti-Islam?, *Organiser*, 16. července 2006, načteno z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=139&page=22>.

⁹⁷ Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, str. 131.

mohly ospravedlnit své výhrady vůči zvykům muslimské komunity a snažit se dostat je do područí hinduistické většiny.⁹⁸

Podobně se stavěla k muslimkám i bývalá politička BJP Uma Bháratí, která je ovšem zase odsuzovala na základě jejich neschopnosti postavit se svým mužům, které i ona konstruovala jako utlačovatele. Rozhodně se tedy muslimských žen nezastávala, právě naopak. Coby pravicová žena se domnívala, že jejich pasivita je odsouzeníhodná. „Soucítím s muslimskými ženami, ale zdá se, že ony nesoucí samy se sebou. Jak mohou souhlasit s nošením *burky*⁹⁹? Jak se mohou držet muslimských zákonů?“¹⁰⁰

Hinduističtí muži

V kontextu *rodiny sanghu* je možné rozlišit především dva modely hinduistické maskulinity.

RSS přináší obraz vlasteneckého, disciplinovaného a svalnatého muže, jehož síla spočívá především v morální potřebě sloužit své zemi.¹⁰¹ Jeho ideálním naplněním je pak *pračárak* („propagátor“), který žije v celibátu. Možná právě v něm se odráží Sávarkarova a Gólvalkarova představa „kavalíra“.

Jinak je tomu však u VHP, *Badžrang dalu* a *Šivsény*, které nabízejí alternativní ideál muže, jenž je daleko plošší a vyzdvihuje nekompromisní agresivitu.

I zde, podobně jako u Sávarkara vidíme asociaci „mužství“ s násilnostmi páchanými na muslimské komunitě včetně žen. Z tohoto důvodu jeden člen VHP prohlásil, že hinduističtí muži musejí být odvážní a znásilňovat muslimky, jelikož totéž údajně dělají i muslimové. Tímto způsobem dokáží, že nejsou slabší.¹⁰²

Zde vidíme, jak tato agresivní koncepce mužství reaguje na údajně ještě agresivněji koncipovanou maskulinitu muslimských mužů, kterou se snaží přebít. BJP pak podle Sikaty Banerjee jedná na základě toho, jak si to daná politická situace žádá a osciluje mezi těmito dvěma modely.¹⁰³

⁹⁸Kapur, R., Cossman, B.: Communalising Gender, Engendering Community, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995, str. 106.

⁹⁹Splývavý oděv muslimských žen žijících v *pardě*.

¹⁰⁰Basu, A.: Feminism Inverted, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995, str. 172.

¹⁰¹Banerjee, S.: *Make me a Man!* (Masculinity, Hinduism and Nationalism in India), State University of New York Press, Albany, 2005, str. 108.

¹⁰²Butalia, U.: Muslims and Hindus, Men and Women, str. 77.

¹⁰³Banerjee, S.: *Make me a Man!*, str. 108.

Komunální nepokoje

Uvedli jsme, že gender je relační pojem. Proto se ukazuje býti poměrně obtížnou snaha hovořit pouze o muslimských ženách či pouze o hinduistických mužích, neboť obě kategorie spolu souvisejí.

Tato souvislost se ukazuje především v kontextu komunálních nepokojů, a tak se zde na chvíli zastavíme u případu Gudžarátu, kde se takový konflikt mezi hinduisty a muslimy v roce 2002 odehrál.¹⁰⁴

Během nepokojů trpěla především muslimská část populace a to jak muži, tak ženy. Násilné činy ze strany hinduistů sledovaly výše uvedené genderové stereotypy. Nebyly to náhodné, ale předem promyšlené útoky, jejichž cílem bylo pokořit muslimské muže a ženy, které byly nahlíženy jako udržovatelky muslimského národa. Projevil se zde panický strach z muslimské plodnosti a opět potažmo z „virility“ muslimských mužů, plodnosti muslimských žen a z toho pramenící obavy, že se muslimové v budoucnosti stanou majoritou.

Z toho důvodu byly často napadány také těhotné muslimky. V gudžarátské Baródě prý při podomním hledání muslimů došlo k tomu, že dokonce i policisté (hinduisté) kopali těhotné muslimky do břicha a křičeli: „Zabijte je, než se narodí.“¹⁰⁵

Tanika Sarkar se domnívá, že zabíjení muslimských dětí bylo chápáno jako symbolická destrukce budoucího početného muslimského potomstva.¹⁰⁶

Dále zde docházelo k reakci na údajnou virilitu muslimských mužů, která byla poražena virilitou hinduistických mužů především skrze znásilňování muslimských žen. Tím, že hinduističtí muži mohli ovládat ženy jiné komunity, ukazovali neschopnost mužů-muslimů své ženy ochránit (nebo kontrolovat) a od toho se odvíjející impotenci.

Násilnosti páchané na ženách mají tedy kromě jiného i symbolický dopad, neboť napadením ženské cti (*izzat*) je napadána celá komunita. O tom, že tomu tak je, svědčí i fakt, že znásilněné muslimské ženy často nebyly přijaty zpět ke svým rodinám, a byly tak podruhé viktimizovány.

¹⁰⁴Záminkou se stal útok na Sábarmatí expres v Gódhře 27. 2. 2002. Ve vagónu S6 cestovali aktivisté VHP. Dosud se přesně neví, kdo do vagónu hodil hořící kusy látky a nádoby s kyselinou. Jisté však je, že následkem požáru zemřelo padesát osm lidí včetně žen a dětí. Mělo se za to, že útok spáchali muslimští teroristé a že při nich bylo znásilněno několik desítek hinduistek, což se nikdy neprokázalo. Přesto však došlo k tvrdé odvetě.

¹⁰⁵Tamtéž, str.. 26.

¹⁰⁶Sarkar, T.: Semiotics of Terror (Muslim Children and Women in Hindu Rashtra), in: *Economic and Political Weekly* (13:6), 2002, str. 2872.

Tento fakt ukazuje, že muslimští muži tedy vnímali jednání hinduistů jako účinné. Jak si všímá Pierre Bourdieu, symbolické násilí má smysl tehdy, pokud je rozpoznávají obě strany.¹⁰⁷

Je pravděpodobné, že je rozpoznávají zřejmě z toho důvodu, že jsou obě patriarchální.

¹⁰⁷Bourdieu, P.: *Nadvláda mužů*, Karolinum, Praha, 2000, str. 33.

4. Některé ženské odnože rodiny sanghu

Nejprve je nutné předeslat, že v rámci všech ženských odnoží a jednotlivých členek existuje přirozená názorová různost, která se pohybuje od umírněnější až k radikálnější, a že jednotlivé odnože od sebe nejsou striktně oddělené. Naopak se setkávají na výcvikových táborech, kde coby přednášející vystupují představitelky různých odnoží.

V této kapitole budeme nejvíce pozornosti věnovat ženské odnoži RSS, neboť je nejstarší a během svého dlouholetého působení se myšlenkově nejvíce rozvinula a měla nejsilnější vliv na ostatní ženské odnože. Necháme přitom promlouvat informační brožury, které sama vydává a které jsou určeny jak stávajícím, tak i potenciálním členkám.

4.1 Ženská odnož RSS - Ráštra sévika samiti

4.1.1 Lakšmíbái Kélkar

Ráštra sévika samiti byla založena v roce 1936 ve městě Vardha, které se nachází nedaleko Nágpuru, ve státě Maháráštra. Na jejím vzniku měla hlavní podíl Lakšmíbái Kélkar, o jejímž životě víme především z mnoha příruček, které o ní vydalo a stále vydává nakladatelství *Samiti prakášan*.

Lakšmíbái Kélkar se narodila 6. července 1905 do rodiny státního úředníka. V mládí zřejmě nějakou dobu navštěvovala misionářskou školu a dosáhla pouze základní vzdělání. Doma se údajně předčítalo z *Késari* (Lev), což byly noviny, které vedl Maráthy vysoce ceněný bojovník za nezávislost Bál Gangádhar Tilak (1856 – 1920)¹⁰⁸ a které údajně tříbily její vlastenecké cítění.

Když dosáhla puberty, údajně oznámila své matce, že si nevezme nikoho, kdo bude žádat věno, neboť tento zvyk považovala za společensky škodlivý a neuctivý vůči ženám.

Ve čtrnácti letech byla provdána za bohatého občana Vardhy Purušótamráa Kélkara a stala se jeho druhou ženou.¹⁰⁹ Tento přesun pro ni znamenal velkou změnu, neboť Kélkarové byli anglofonní a měli tradičnější názor na postavení ženy v domácnosti.¹¹⁰

¹⁰⁸ Byl to představitel radikálního křídla Indického národního kongresu, z něhož byl vyloučen. V roce 1908 ho koloniální moc postavila před soud za to, že jeho noviny nabádají k protistátní činnosti. Byl odsouzen za pobuřování a uvězněn. V roce 1916 byl pak do Indického národního kongresu opět přijat.

¹⁰⁹ První žena mu zemřela a nechala po sobě dvě děti.

Jednoho dne v roce 1924 do Vardhy přijel Mahátma Gándhí a uspořádal přednášku. Tato přednáška na Lakšmí udělala velký dojem, obzvláště, jak ukazuje její zfilmovaný životopis, Gándhíův výrok o tom, že každá žena má následovat příklad Síty. Když se každá žena bude chovat jako Síta, zrodí se v každé domácnosti i bůh Rám.¹¹¹

Popud k založení ženské odnože RSS se v publikacích *Ráštra sévika samiti* udává dvojí. P. Bacchetta uvádí, že jeden hovoří o potřebě vymezit se proti západním ženám, které jsou považovány za nemorální a necudné.¹¹²

Film i brožura o Lakšmíbái však udávají jiný důvod, který zřejmě postupem doby v interpretaci jejího rozhodnutí převážil. Lakšmíbái znepokojila událost, kdy byla v Bengálsku znásilněna žena. Její manžel ani ostatní přítomní nebyli schopni zasáhnout a ochránit ji. Zajímavé přitom je, že násilníci v tomto případě nebyli muslimové.

Lakšmíbái si po tomto incidentu uvědomila, že ženy musejí být silné nejenom duševně, ale i fyzicky a sjednotit se ve svém boji proti sociálnímu bezpráví.¹¹³

K obtěžování dívek docházelo i v dívčí škole ve Vardze, kterou sama založila.¹¹⁴

K realizaci jejího přání jí údajně pomohli její synové, kteří byli členy RSS. Od nich se dozvěděla, že má přijet hlava RSS (*sarsanghčálak*) Dr. Hédgévar. V budoucnosti se s ním několikrát setkala a hovořila o tom, že pokud má být národ silný, musejí být silné i ženy. Hédgévar však nechtěl přijmout ženy do RSS, a tak se rozhodl, že organizace, která se bude orientovat na ženy, musí být na RSS nezávislá.

Pak navrhl jméno pro ženskou odnož, která měla mít stejné iniciály jako RSS. Přesto však naléhal, že cíle a metody *Samiti* se mají lišit od RSS. Zdůraznil, že obě organizace budou sice rozdílné, ale budou pracovat paralelně.¹¹⁵ Ženy a muži jsou ostatně dodnes v ideologii *sangh pariváru* považováni za jiné, ale komplementární a domnívá se, že společnost potřebuje obě tato pohlaví ve své různosti.¹¹⁶

Hédgévar rovněž souhlasil, že po nějakou dobu budou *svajamsévakové* učit ženy zacházet s tyčí a mečem, což i splnil.

¹¹⁰Rai, Rajani: *Life Sketch of Vandaniya Mausiji*, Sevika Prakashan, Nagpur, datum nevedeno, str. 10.

¹¹¹*Vandaniya Laksmibāi Kelkar-Mausiji* (DVD), Shri Shakti Peeth, Nágpur, hindsky s anglickými titulky, datum nevedeno.

¹¹²Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, str. 9.

¹¹³*Life Sketch of Vandaniya Mausiji*, str. 23.

¹¹⁴*Vandaniya Laksmibāi Kelkar-Mausiji* (DVD).

¹¹⁵Tamtéž.

¹¹⁶*Life Sketch of Vandaniya Mausiji*, str. 48.

Příručky v této souvislosti líčí i epizodu, jak dvě členky *Samiti* pochodovaly s holí v ruce po Vardze, když je spatřili dva muži, kteří je mohli ohrozit. Komentovali tuto událost slovy, že ženy z *Ráštra sévika samiti* si v této situaci nikdo nedovolí obtěžovat.¹¹⁷ Zdá se, že původním důvodem tělesných cvičení nebylo posilování národa, ale spíše bezpečnost žen, které se cítily na veřejnosti ohrožené.

Příznačné je, že v této době již Lakšmíbái byla vdovou a měla tak poměrně volné ruce, jelikož o domácnost se údajně starala sestra zesnulého manžela.

Několik dívek chtělo zůstat svobodných a pracovat pouze pro *Samiti*, ale to Lakšmíbái zavrhla slovy: „Jestliže lidé uvidí, že porušujeme společenské normy, nebudou se *Samiti* sympatizovat.“¹¹⁸

Po roce fungování *Samiti* byl údajně uspořádán první tábor, který kopíroval tábory RSS.¹¹⁹

Jelikož RSS a *Ráštra sévika samiti* mají fungovat paralelně, mají i paralelní strukturu. Kromě táborů a bojových cvičení mají společnou i základní organizační jednotku – *šákhu*, které se mohou účastnit jak děti, tak i starší ženy a skrze kterou v rámci přednášek (*bóddhik*) získají přístup k nacionalistické ideologii.

4.1.2 Další vůdkyně *Samiti*

Samiti má v zásadě stejný systém vedení jako RSS. U RSS je hlavou *sarsanghčálak* a u *Samiti* *pramukh sančálíká* (hlavní vůdkyně).¹²⁰ Tento úřad se přitom předává buď po smrti *sančálíky* či kvůli jejímu špatnému zdravotnímu stavu. V obou případech si stávající vůdkyně stanoví svou nástupkyni a její volba není zpochybňována.

Pramukh sančálíky mají velký respekt, sama jsem byla svědkyní toho, když současná vůdkyně *Samiti*, Pratimilátái Médhé, vstoupila do místnosti a séviky se jí sklonily k nohám na znamení úcty.

Přestože brožury o životě Lakšmíbái často zdůrazňují, že koncipovala *Samiti* jako organizaci otevřenou všem ženám bez ohledu na kasty, převládají v jejím vedení vyšší kasty, které patřily i mezi první séviky.

¹¹⁷*Vandanīya Laksmībāi Kelkar-Mausījī* (DVD).

¹¹⁸Tamhankar, Manjari: *Founder of Rashtra Sevika Samiti Vandaniya Mavshi Kelkar* (komix), Shilpa Prakashan, Pune, 2005, str. 14.

¹¹⁹*Life Sketch of Vandaniya Mausiji*, str. 33.

¹²⁰U RSS existuje mnoho *pračáraků*, kterým *Samiti* říká *femininem pračárika*.

P. Bacchetta uvádí, že *Samiti* měla dvě vedoucí¹²¹, avšak faktem je, že byly celkem čtyři. První byla již zmíněná Lakšmíbái Kélkar, která zemřela v roce 1978. Její nástupkyní se stala Táí Ápté, což byla čitpávanská bráhmanka, jejímž strýcem z matčiny strany byl sám Lókmánja Tilak. Když jí v roce 1967 zemřel manžel, mohla se plně věnovat práci v *Samiti*. Stala se nejprve generální tajemnicí (*pramukh kárjaváhiká*) a pak po smrti Lakšmíbái Kélkar i hlavou *Samiti*.¹²² Za jejího působení se *Samiti* údajně rozšířila i mimo Indii. Zemřela v roce 1994.¹²³

Na přání Táí Ápté po ní převzala *Samiti* Ušatái Čhátí pocházející rovněž z Maháráštry. Její manžel pracoval pro RSS a podobně jako i její předchůdkyně, i ona se stala hlavou *Samiti* až jako vdova.

Poslední *pramukh sančálíkou* je od roku 2006 Pramilátái Médhé, která předtím byla dlouhou dobu aktivní sévika a podobně jako všechny vedoucí se osobně znala s Lakšmíbái Kélkar. Upozorňuje na problematiku médií a jejich neuctivého zpodobňování žen a na neblahý vliv Západu (nejen) na uvolněné ženské mravy.¹²⁴

4.1.3 Aktivity

Ráštra sévika samiti se podobně jako RSS považuje především za kulturní organizaci. Za hlavní centrum je možné považovat nágpurskou základnu *Déví Ahaljábái mandir*, která je pojmenována po královně Indauru.¹²⁵

Kromě denních *šákh* se ní pořádají hodiny jógy, studium *Bhagavadgíty* či dalších náboženských textů a k dispozici je i homeopatická poradna pro chudé ženy. Budovu pro své potřeby využívá také ženská odnož VHP jménem *Durga váhini*, které se tam údajně scházejí jednou za dva týdny.¹²⁶

Samiti vede i kolej a školu pro dívky (*Vanavásí kanjá čhátavás*) od šesti do šestnácti let pocházející ze svazových států jako Méghálaj, Mizóram, Nágland ad., neboť *Samiti* se snaží proniknout do severovýchodní oblasti. Dívky z těchto států vystavuje „různým aspektům hinduistické společnosti jakožto celku, aby mohly být asimilovány

¹²¹Tamtéž.

¹²²*Preface* (Rashtra Sevika Samiti), Sevika Prakashan, Nagpur, 1998, str. 39.

¹²³Tamtéž, str. 40.

¹²⁴For a healthy home atmosphere, let parents spend half the money and double the time on children, *Organiser*, 27. června, 2004, načteno z

<http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=30&page=15>.

¹²⁵Viz kapitola 7.

¹²⁶Z osobní komunikace se sévikami v Nágpuru, 5. srpna 2007.

do hlavního kulturního a společenského proudu“.¹²⁷ Učí je také sebeobraně, pletení a jiné dovednosti, kterými se v budoucnosti mohou živit.

Je přitom zřejmé, že se zaměřují právě na toto kmenové obyvatelstvo z obavy před tím, aby je křesťanští misionáři či muslimové neobrátili na víru.¹²⁸ Důvodem je také obava, aby se tamní státy neodtrhly od Indie a nedošlo k dalšímu okleštění *Bháratmáty*.

Samiti je však aktivní i ve veřejné sféře, neboť organizuje bojkoty muslimského zboží.¹²⁹ Rovněž se angažovala ve shánění finanční a praktické pomoci lidem postiženým povodněmi v Ásámu.

Dále pořádá různé demonstrace¹³⁰ či protesty proti některým filmům jako například filmu *Rudé jsou vody Gangy* (*Red flows the Ganges*), který údajně neuctivě zobrazoval královnu Lakšmibáí z Džhánší.¹³¹

V dnešní době *Samiti* pravidelně pořádá celoindické konference (*Akhil bharatiya sammélan*), na které se sjíždějí séviky z různých částí Indie a tráví spolu tři dny. Potřeba pořádat podobné tábory vznikla zřejmě s tím, jak se organizace početně rozrůstala a bylo nutné zachovat pocit jednoty.

V roce 2005 se konal patnáctý sjezd, kterého se účastnilo údajně přes deset tisíc sévik. Příznačné je, že se jej účastnily i sádhví Rithambara z VHP¹³² či členka BJP Vasundhara Rádžé¹³³. Obě jsou dodnes politicky aktivní a nezastírají svoji afiliaci k *Samiti*.

Samiti slaví celou řadu svátků, například *Varša pratipáda* (Nový Rok), *Guru púrnama*, kdy je oslavován guru v podobě vlajky (*bhagavad dhvadža*) a *Rakša bandhan*¹³⁴, při kterém séviky jedna druhé zavazují na zápěstí provázek symbolizující

¹²⁷*Devi Ahalyabai Smarak Samiti* (Acquaintance with a Distinguished Charitable Organisation), informační brožura, Nágpur, nedatováno.

¹²⁸*Devī ahalyābāī smārak samiti* (vanavāsī kanyā chātravās), hindsky, Nágpur, nedatováno. Píše se v ní, že severovýchovní státy jsou „země plné přírodních krás, avšak zdá se, že náležejí misionářům a muslimům“. Zatímco výše zmíněná anglická verze je zaměřena především na anglicky mluvící Indy a možná i na Indy žijící mimo Indii, hindská verze se snaží oslovit spíše kmenové obyvatelstvo těchto států a obsahuje rovněž rozvrh školy.

¹²⁹Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, str. 13.

¹³⁰Sevika Samiti demands action against LET suspects, *Organiser*, 3. října 2004.

¹³¹Viz dále 7. kapitola.

¹³²Více v kapitole 6.

¹³³Vasundhara Rádžé (BJP) je dcerou Vidžajarádži Šindé (BJP), která ji uvedla do politiky. V roce 2003 se stala hlavní ministríní (Chief Minister) Rádžasthánu.

¹³⁴Je to v podstatě obdoba velmi populárního indického svátku *rakšābandhan*, který se slaví na přelomu července a srpna a při kterém sestry zavazují červené posvátné vlákno na zápěstí svých bratrů či bratranců, kteří jim slibují ochranu.

sesterství. Provázek je symbolicky uvázán i na vlajku. Dále slaví i svátek *Vidžaja dašami* oslavující bohyni Durgu, která zvítězila nad démony.

Za sváteční dny séviky považují i výročí svých vůdkyň a hrdinek jako Lakšmíbái z Džhání či Džídžábái, o kterých se ještě zmíníme.¹³⁵

Nakonec je třeba podotknout, že *Samiti* má odnože i mimo Indii. Například ve Velké Británii je známa jako *Hindú sévika samiti UK*. Byla založena v roce 1975 a dnes má údajně kolem třiceti středisek (*šákh*), které navštěvuje přibližně pět set žen. Jednou za rok obdobně jako její indický protějšek pořádá jednorozční tábory pro všechny séviky.¹³⁶

4.1.4 Členky

Dnes má *Samiti* svoje střediska (*šákh*) v různých indických svazových státech a má podle P. Bacchetty celkově milion členek.¹³⁷ Existuje však i zřetelně menší číslo udávající, že celkový počet sévik je pět set tisíc. To však zahrnuje pouze aktivní séviky.¹³⁸ Bacchetta tedy mohla počítat i séviky, které se u rodinných důvodů neúčastní pravidelných návštěv *šákh*.

Přesného počtu sévik v současné době se není lehké dobrat. Existují však náznaky, že mají problémy na jedné straně s nabíráním nových členek a na druhé straně s udržením těch stávajících, alespoň tak to uvádí Thomas Hansen v souvislosti s maharáštrijským městem Thánou. Důvodem může být to, že stávající členky zpravidla opouštějí *Samiti*, když nastupují na univerzitu a také to, že *Samiti* pro ně může působit příliš tradičně, jelikož jádro tvoří ženy středního a staršího věku.¹³⁹

Tanika Sarkar si všímá podobného trendu a domnívá se, že po vlně nadšení pramenícího z aktivit kolem hnutí *Rámadžanmabhúmi*¹⁴⁰ dochází k tomu, že ženy se vracejí zpátky do svých domovů.

¹³⁵ *Preface*, str. 67-72.

¹³⁶ *In a Bad Faith?* (British Charity and Hindu Extremism), Awaz, South Asia Watch Limited, London, 2004, str. 10.

¹³⁷ Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, Women Unlimited, New Delhi, 2004, str. 12.

¹³⁸ For a healthy home atmosphere, let parents spend half the money and double the time on children, *Organiser*. 27. června, 2004, načteno z

<http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=30&page=15>.

¹³⁹ Hansen, T. B.: *Sevikas in Thane City*, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar*, Oxford University Press, New Delhi, 2005, str. 195.

¹⁴⁰ Blíže k tomuto hnutí viz kapitolu 5.

Je zajímavé, že přesto, že se BJP ujala vlády v Dillí, počet členek *Ráštra sévika samiti* se mezi lety 1991 a 1999 zmenšil o polovinu a mladé séviky již podle všeho nejsou tak zapálené jako starší členky.¹⁴¹

Přestože však počet členek v Dillí klesá, v celoindickém měřítku spíše stagnuje a Sarkar v roce 1999 píše, že celkový počet členek činí pouhých 200 000.¹⁴²

Je tedy zřejmé, že přestože lze těžko s jistotou odhadnout přesný počet členek, je možné vysledovat určitý trend, který vypovídá o tom, že toto hnutí ztrácí na své síle a oslovuje čím dál tím menší počet žen.

Jádro sévik dodnes tvoří především ženy z vyšších kast a středních tříd a to přesto, že se *Samiti* snaží tento svůj vysokokastovní charakter rozmělnit a nabírat členky i z nižších tříd a kast.

Zamysleme se tedy nad důvodem, proč osu této organizace tvoří právě ženy vyšších kast a středních tříd.

Důležitou roli v tomto smyslu hraje fakt, že mnoho členek *Samiti* pochází z rodin, ve kterých se muži nějakým způsobem účastní aktivit RSS. Jejich spojení se *Samiti* může tudíž být vnímáno jako přirozené a setkat se s pochopením manželovy rodiny, která může být ochotna ženu *Samiti* svěřit.

Samiti je úspěšná právě v tomto kontextu, jelikož nabízí prostor mimo domov, kde její členky mohou bezpečně trávit volný čas a který je akceptovatelný i pro rodinu, jelikož je zaručena jejich ochrana. Dalším kladem je i to, že *Samiti* své členky fyzicky trénuje a učí je sebeobraně, čímž jim dodává nejen sebevědomí, ale i praktický návod, jak čelit případným napadením. Je nutné si uvědomit, že pro ženy z vyšších kast je znásilnění větší *sociální* pohromou, než pro ženy z nízkých kast, které v sociálním smyslu nemají tolik co ztratit.

4.2 Ženské odnože VHP – Durga váhiní, Mahilá vibhág a Sádhví šakti parišad

Durga váhiní neboli armáda bohyně Durgy, je ženská odnož VHP. Její mužský protějšek tvoří *Badžrang dal. Badžrang dal* (Armáda opic)¹⁴³ byl založen v roce 1984 a podle VHP byly i *Durga váhiní* založeny ve stejném roce. Zdá se však, že *Durga*

¹⁴¹Sarkar, T.: The Gender Predicament of the Hindu Right, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar*, Oxford University Press, New Delhi, 2005, str. 181.

¹⁴²Tamtéž, str. 182.

¹⁴³Po hnutí *Rámdžanmabhúmi* začali být chápáni převážně jako militantní organizace sdružující agresivní mladé muže pocházející především z nižších středních tříd.

váhiní do začátku devadesátých let neměly pevnější organizační strukturu.¹⁴⁴ Je tedy vysoce pravděpodobné, že tato odnož nabyla na síle s nadšením kolem hnutí za obnovení Ráмова rodiště.

Jak již název napovídá, kladou jeho členky ve své rétorice důraz na bohyni Durgu, neboť se domnívají, že národ je v ohrožení a potřebuje ženskou sílu, která ho ochrání. Jedna členka to shrnula slovy: „Dnes se Matka Indie opět nachází v nebezpečí. Abychom ji zachránily, je zapotřebí oživit sílu Durgy.“¹⁴⁵ Tato bohyně, u níž se oslavují převážně její válečnické a agresivní rysy, jim tedy poskytuje ospravedlnění jejich aktivismu a používání násilí.¹⁴⁶

Tyto ženy mají často muže nebo některé jiné příbuzné v dalších organizacích *rodiny sanghu*.¹⁴⁷ Členky *Durga váhiní* jsou zpravidla mladé ženy a starší ženy se organizují do organizace s názvem *Mahilá vibhág* (Ženské křídlo), jež se orientuje spíše na politiku. Hranice mezi těmito dvěma však není zcela zřejmá.

Mobilizační aktivity této organizace se orientují zpravidla na její okolí a spočívají na jedné straně v tištění čistě mobilizujících brožur či pamfletů, které mají zesměšnit určitý společenský jev, jenž je obvykle spjat se západní kulturou, jako například pamflet namířený proti slavení svátku svatého Valentýna.

Na druhé straně také pořádají pravidelná výcviková cvičení konající se denně či jednou týdně, kde se ideologie *hindutvy* mísí s bojovým výcvikem, jehož cílem je naučit ženy a dívky sebeobraně v případě sexuálního napadení.¹⁴⁸ Na těchto školeních se učí zacházet s puškami, noži a meči či bojová umění jako karate či taekwondo.¹⁴⁹ Dá se říci, že celá *Durga váhiní* stojí právě na těchto výcvicích, které podtrhují její militaristický charakter. Jedna vůdčí osobnost *Durga váhiní* prohlásila, že: „hlavním motivem je fyzický trénink. Pouze pokud budeme silné, budeme mít ve společnosti hlas... Motivem *Durga váhiní* je posílit hinduistickou společnost a ne náboženské probuzení...“¹⁵⁰

¹⁴⁴Kovacs, A.: You don't understand, we are at war! (Refashioning Durga in the Service of Hindu Nationalism), in: *Contemporary South Asia* (13:4), 2004, pozn.p.č. 19.

¹⁴⁵Cit. v Kovacs, A.: You don't understand, we are at war!, str. 377.

¹⁴⁶ Bohyně Durga je známá tím, že porazila démona Asuru, na kterého bohové nestačili. Hinduistický nacionalismus považuje za současné demony muslimy.

¹⁴⁷Katju, M.: The Bajrang Dal and Durga Vahini, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006, str. 337.

¹⁴⁸ Manjari, K.: The Bajrang Dal and Durga Vahini, str. 339.

¹⁴⁹Kovacs, A.: You don't understand, we are at war!, str. 379.

¹⁵⁰Cit. v Hansen, T. B.: Controlled Emancipation, in: Wilson, F., Frederiksen, B. (ed.): *Gender, Ethnicity, and the Subversion of Nationalism*, Frank Cass, London, 1995, str. 91.

Zajímavé je, že o tuto organizaci mají největší zájem převážně chudší, nižší kasty, které tímto způsobem doufají, že si jejich dcery osvojí dobré způsoby, neboť vedoucí *Durga váhini* pocházejí z vyšších kast.¹⁵¹ Tento trend zřejmě souvisí s procesem snahy nižších kast o vzestupnou sociální mobilitu, pro který se vžil poněkud nepřesný termín M. N. Srinivase – sanskrtizace.¹⁵²

Je však pravděpodobné, že výcvikové tábory a s tím spojená možnost zvýšit svou obranyschopnost mohou být atraktivní pro indické ženy obecně, neboť pohyb žen mimo domov s sebou vždy nese větší či menší míru nebezpečí a ukazuje na nesamozřejmost žen ve veřejné sféře. Člověk by se tedy mohl domnívat, že hlavní úlohou těchto táborů nemusí být ani tak posilování hinduistického národa, nýbrž snaha o to, aby se hinduistky ubránily *hinduistům*, kteří je chtějí napadnout. To bude zřejmě důvodem nekonzistence v ospravedlňování podobných táborů.

Durga váhini kromě táborů pořádají i jednorázové akce namířené proti filmům či hrám, které jsou podle jejich názoru „škodlivé“, protože zobrazují protinárodní témata. Protestují i proti znakům západní euroamerické tradice, které podle nich nemají v Indii místo, jelikož vedou k morálnímu úpadku společnosti. Tak se například sto členek *Durga váhini* vymezovalo proti slavení Valentýna, svátku zamilovaných. Uspořádaly demonstraci v gudžarátském Ahmadábádu, při které skandovaly hesla, která měla ovlivnit veřejné mínění v neprospěch tohoto svátku. Podle všeho však mladí lidé z jejich počínání měli spíše legraci.¹⁵³

Durga váhini byly také proti filmu Deepy Mehty popisujícím lesbickou lásku (*Fire*). V roce 2004 pak kvůli neuctivému zpodobnění Rámy, Lakšmana a Sítý ve hře *Včera, dnes a zítra* začernily obličej jejímu režisérovi a zničily mu nábytek v domě.¹⁵⁴

Dalším ženským křídlem přidruženým k *Višva hindú parišad* je *Sádhví*¹⁵⁵ *šakti parišad* neboli Rada asketiček. Tato odnož byl založena v roce 1998 a v roce 2005 sdružovala kolem tisíce žen, které se rozhodly žít v celibátu a věnovat se studiu indické medicíny (*Ájurvéda*), jógy, hinduistických rituálů a v neposlední řadě

¹⁵¹Tamtéž, str. 92.

¹⁵²Srinivas, M. N.: *Village, Caste, Gender and Method*, Oxford University Press, New Delhi, 2001.

¹⁵³Herald Tribune: *Valentine show flops*, načteno 4. 2. 2008 z <http://www.deccanherald.com/deccanherald/feb152004/sl8.asp>.

¹⁵⁴*'Durga Vahini' activists held*, The Hindu: načteno 7. 11. 2007 <http://www.thehindu.com/2004/03/15/stories/2004031509931500.htm>.

¹⁵⁵*Sádhví* je femininum od běžnějšího *sádhu*, což je člověk, který odmítl pozemský život a místo toho se vydal hledat spásu a duchovní osvícení.

výstavbě hinduistického národa.¹⁵⁶ Cílem má být „povzbuzení tradiční síly a moci indických žen“, které odvrátí úpadek hinduistické kultury.¹⁵⁷ Ženy musejí naplňovat svou tradiční roli řádně, jinak ohrožují rodinu a potažmo i celý národ. Sádhví Nirandžan Džjótí se domnívá, že nikoliv politici či filmové hvězdy, ale morálka žen má zásadní vliv na stav indické společnosti. Její přítomnost na výcvikovém táboře *Durga váhini* opět ukazuje na vzájemnou provázanost ženských odnoží *rodiny sanghu*. Ve svém vystoupení na tomto sjezdu si posteskla nad morálním úpadkem společnosti, který chápe jako důsledek „vzdělání a emancipace žen, jež zanedbávají své tradiční ženské povinnosti a nevštěpují svým dětem správnou morálku“.¹⁵⁸ I v příručkách této odnože je spojována ženská ctnost a mateřská role s morálním stavem společnosti a žena oslavována především jako oddaná manželka (*pativrata*).¹⁵⁹ Na uvedených výročích se však může zdát poněkud zarážející fakt, že *sádhví* oslavují mateřství a samy daly přednost bezdětnosti. Je však nutné si uvědomit, že právě jejich status asketiček jim umožňuje odchýlit se od tradiční ženské role a skýtá pro ně mnohé možnosti, které by jim jako „pouhým“ matkám mohly být zapovězeny, jako například účast na politickém životě, možnost studia a určitá autonomie. Vyzdvihování mateřské role hinduistických žen je však součástí obecného diskurzu hinduistického nacionalismu, který jim umožňuje svobodnější životní styl.

4.3 Ženská odnož Šivsény – Mahilá ághadí

Šivséna neboli Šivádžího vojsko je dnes již politická strana, která byla založená v roce 1966 v Maháráštre Bálem Thakrém (nar. 1927) a často vystupuje jako maráthský spojenec BJP, jenž se od poloviny osmdesátých let hlásí k ideologii *hindutvy*. Slovo „Šiv“ v názvu odkazuje nejčastěji k Šivádžimu, slavnému maráthskému válečníkovi a panovníkovi (1630-1680), ale může se jím myslet i bůh Šiva, což *Šivséně* umožňuje širší apel, který se neomezuje pouze na Maháráštru.

Sikata Banerjee se domnívá, že důvodem, proč se *Šivséně* úspěšně podařilo vtáhnout muže i ženy do své komunálně laděné politiky, byla její schopnost přitáhnout k sobě

¹⁵⁶Banerjee, S.: *Make me a Man!* (Masculinity, Hinduism and Nationalism in India), State University of New York Press, Albany, 2005, str. 129.

¹⁵⁷Tamtéž, str. 131.

¹⁵⁸Durga Vahini training camp in Lucknow, *Organiser*, 18. července 2004, načteno z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=32&page=33>.

¹⁵⁹Banerjee, S.: *Make me a Man!*, str. 133.

obyčejné hinduisty a to především díky svému emocionálnímu náboji a poměrně efektivní pomoci v době nezaměstnanosti. *Šivséna* také dokázala vytvořit pocit solidarity u vykořeněných lidí početného bombajského slumu, které sjednocovala proti společnému nepříteli (muslimům, námezdním dělníkům z jiných svazových států, atd.).¹⁶⁰

Mezi další důvody, jež vedly k zvětšování její členské základny v osmdesátých letech, patřila deindustrializace, která vyústila v masové propouštění dělníků pracujících v továrnách na bavlnu¹⁶¹ a v neposlední řadě také frakční spory tehdejší Kongresové vlády a její neschopnost účinně vládnout.

Když se mnoho mužů ocitlo bez práce, byly jejich ženy nuceny nalézt si práci, ve které pak často čelily sexuálnímu zneužívání ze strany svých nadřízených. V této situaci jim *Šivséna* umožnila sjednotit se.¹⁶² Tyto ženy, nejčastěji pocházející ze střední a nižší střední třídy, se v roce 1985 přeměnily v aktivní členky samostatné odnože *Šivsény* zvané *Mahilá ághadí*, která se do velké míry stala nezávislá na mužské větvi.

Její hlavní ikonou se stala manželka Bála Thakrého Mínatái¹⁶³. Název znamená doslova „Ženy vpředu“, ale některé členky jej interpretovaly jako „Ženy především“.¹⁶⁴ Jejich hlavní sídlo je společné s hlavní mužskou *šákhou* a *Mahilá ághadí* má i několik desítek středisek po bombajských slumech. Působí však i v lépe situovaných čtvrtích bombajského centra.¹⁶⁵

Ženy asociované s *Šivsénou* využívají v každodenním životě důrazných a někdy i násilných akcí. Jelikož účelem tohoto násilí je „sociální spravedlnost“, zasahují v případech sexuálního obtěžování, znásilnění či lobují za to, aby zaměstnavatelé dávaly práci chudým ženám.¹⁶⁶ Zdá se přitom, že jejich agresivní zásahy jsou velmi účinné a že samy členky *Mahilá ághadí* vzbuzují velký respekt, ne-li strach.¹⁶⁷

¹⁶⁰ Banerjee, S.: The Feminization of Violence in Bombay, in: *Asian Survey* (36:12), 1996, str. 1217.

¹⁶¹ Propouštění skončilo velkou stávkou dělníků v roce 1982.

¹⁶² Sen, A.: Reflecting on Resistance (Hindu Women Soldiers and the Birth of Female Militancy) in: *Indian Journal of Gender Studies* (13:1), Sage Publications, 2006, str. 7.

¹⁶³ Táí je přízvisko, které v maráthštině znamená starší sestra.

¹⁶⁴ Bedi, T.: Feminist Theory and the Right-Wing (Shiv Sena Women Mobilize Mumbai), in: *Journal of International Women's Studies* (7), 2006, str. 52.

¹⁶⁵ Vavroušková, S.: Communalism in Maharashtra (The Case of Shiv Sena), in: Vavroušková, S. (ed.): *Religion and Society in India and Burma*, Orientální Ústav ČSAV, Praha, 1991, str. 96.

¹⁶⁶ Sen, A.: Mumbai Slums and the search for „a Heart“ (Ethics, Ethnography and Dilemmas of Studying Urban Violence), in: *Anthropology Matters Journal* (6:1), 2004, str. 1.

¹⁶⁷ V tomto aspektu se podobají členkám *Ráštra sévika samiti*, které jsem měla možnost vidět, které svým přísným zjevem rovněž vzbuzovaly respekt. Nejinak to zřejmě bude i s členkami *Durga váhini*.

Teetsa Setalvad ukazuje případ, kdy byla jedna žena vyhozena z práce a nedostala mzdu, která jí náležela. Zatímco ženská organizace si s tím nevěděla rady, *Mahilá ághadí* zaútočily na zaměstnavatele, pohrozily mu smrtí a obratem získaly potřebnou částku.¹⁶⁸ Jejich násilné akce však mohou být namířeny i vůči muslimkám.¹⁶⁹

Obecně lze říci, že členky *Mahilá ághadí* spoléhají na razantní, mimozákonnou, avšak ve svém důsledku velmi efektivní činnost. V každodenní praxi mohou volit a dle libosti přecházet mezi rolemi manželky a matky, které jim přisuzuje jejich mužská část a rolemi zaměstnankyně a násilnice.¹⁷⁰ Dobře si uvědomují výhody, které s sebou takovéto agresivní počínání nese, a dokonce si vychutnávají fakt, že se jim podařilo vstoupit do širšího povědomí obyvatel Bombaje.¹⁷¹ Tyto akce jim dodávají pocit důležitosti a sebevědomí a umožňují jim aktivně se vyrovnávat se složitými okolními podmínkami.

Zajímavý je případ, kdy se malé děti se jimi nechaly inspirovat a formovaly pouliční gangy, které při svých výpravách terorizovaly muslimské spoluobčany.¹⁷² Zde vidíme, že představa ženy jako matky, která má vychovávat své potomky k uvědomělému vlastenectví, se zde promítla do praxe, i když zřejmě trochu jiným způsobem, než by si to mužští představitelé *hindutvy* mohli představovat. V tomto případě tomu totiž nebylo tak, že by domácké a mírné matky vychovávaly vlastenecké a militantní děti, ale že tyto děti napodobovaly své militantní matky.

¹⁶⁸Setalvad, T.: The Woman Shaiv Senik and her Sister Swayamsevika, str. 242.

¹⁶⁹Tamtéž, str. 3.

¹⁷⁰Banerjee, Sikata: The Feminization of Violence in Bombay, in: *Asian Survey* (36:12), 1996, str. 1220.

¹⁷¹Sen, A.: Reflecting on Resistance, str. 14.

¹⁷²Sen, A.: Mumbai Slums and the search for „a Heart”, str. 5.

5. Pravicové ženy jako účastnice hnutí za obnovu Ráмова rodiště v Ajódhji a komunálních nepokojů, které následovaly

Tímto hnutím, které výrazně ovlivňovalo indickou politickou situaci přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století, se zde budeme zabývat z toho důvodu, že se zdá, že právě ono umožnilo mnoha ženám stát se aktivní součástí nacionalisticky laděného politického hnutí vedeného různými složkami *rodiny sanghu*, především militantní hinduistickou organizací VHP a na politické úrovni pak stranou BJP.

Komunálních nepokojů mezi hinduisty a muslimy, které se od něho odvíjely, se ženy účastnily v množství do té doby nevídaném. Načtněme tedy nejprve krátce historický kontext, abychom pak mohli lépe pochopit specifickou úlohu, kterou v tomto hnutí hrály členky některých odnoží *sangh pariváru* a zmobilizované hinduistické ženy obecně.

Pozornost tohoto hnutí se soustředila na severoindické město Ajódhja a Báburovu mešitu (*Bábrí masdžid*)¹⁷³, jež byla údajně vystavěna na místě, kde se dříve nacházel hinduistický chrám. Tento chrám byl přitom údajně vystavěn na místě považovaném za rodiště boha Rámy¹⁷⁴.

Hnutí za obnovení Ráмова rodiště má dlouhou historii¹⁷⁵, dá se však říci, že vrcholu dosáhlo začátkem devadesátých let. V tomto období se Ajódhja stala cílem několika poutí, které organizovala pravicová BJP.

V roce 1990 hlava BJP Lál Krišna Ádvání zorganizoval průvod na alegorickém voze (*rath játra*) začínající v gudžarátském Sómnáthu, který měl skončit v právě Ajódhji. Výběr Sómnáthu jako počátečního místa celé poutě byl přitom symbolický, neboť právě tam dříve stál hinduistický chrám, který byl zničen muslimskými vládci, avšak byl po roce 1947 rekonstruován. Podobný měl být i osud Ajódhji, kam celý průvod směřoval. Ádvání však byl na rozkaz tehdejší vlády zatčen, a tak „procesí“ nedosáhlo svého cíle.¹⁷⁶

¹⁷³ Mešita byla postavena v letech 1527 – 1528 a je možné, že ji nechal postavit zakladatel mughalské říše Bábúr.

¹⁷⁴ Rámovo rodiště se v hindštině označuje jako *Rámadžanmabhúmi*, což je název, který se obecně vžil i v anglickém jazyce.

¹⁷⁵ Spor o Báburovu mešitu sahá již do třicátých let. Koncem čtyřicátých let pak došlo k uzavření mešity, neboť tam předtím skupina lidí položila sochu boha Rámy a jeho manželky Sítý, což někteří hinduisté považovali za zjevení.

¹⁷⁶ V protestu pak stáhl L.K. Ádvání svou podporu Višvanáthovi Pratápovi Sinhovi (1989-1990) a jeho Lidové straně (*Džanta dal*), čímž došlo k rozpadu vlády a vyhlášení nových voleb.

V roce 1991 BJP vyhrála volby v severoindickém státě Uttarpraděš a to na základě své značně komunálně laděné rétoriky a radikální propagace myšlenek *hindutvy*.¹⁷⁷

Celé hnutí pak vyvrcholilo o rok později v roce 1992 rozebráním Báburovy mešity, po kterém následovala vlna komunálních nepokojů v různých částech Indie.

Zde se však nemůžeme podrobně zaobírat všemi socio-politickými aspekty celého hnutí, neboť to není předmětem práce. Spíše se zaměříme na úlohu, kterou v tomto hnutí hrály ženy.

Účast žen na událostech spojených s tímto hnutím a s ním souvisejícím komunálním násilím můžeme obecně rozdělit do tří skupin.

Zaprvé se ukázalo, že toto hnutí umožnilo vyniknout několika ženám, jako například sádhví Rithambaře (VHP, BJP), Umě Bháratí (BJP) či Vidžajarádži Šindé (BJP), stát se vůdčími osobnostmi živícími celé hnutí svou militantní rétorikou, jež nabádala hinduistické muže k násilí a jež byla do velké míry zodpovědná za vzrůstající nevráživost vůči muslimům

Zadruhé, ženy se tohoto hnutí účastnily v hojném počtu jako tzv. *karséviky* (náboženské dobrovolnice) zajišťující „podpůrné služby“ jako je příprava jídla pro své mužské protějšky známé jako *karsévakové* (hinduističtí dobrovolníci), kteří byli mobilizováni VHP a tvořili dav, jenž nakonec srovnal Báburovu mešitu se zemí.

Autorka těchto řádků by odlišila ještě třetí typ ženské účasti na tomto hnutí, který se projevil přímým podílem žen na komunálních nepokojích, které se rozpoutaly v reakci na události v Ajódhji. V nich se mobilizované (pravicové) hinduistické ženy projevovaly jako násilnice a pomáhaly svým mužům v agresivních útocích na příslušníky muslimské komunity, muže i ženy.

Zdá se, že ženy se co do počtu nejvíce podílely na hnutí jako *karséviky* a to zřejmě proto, že nejlépe odpovídají jejich tradiční ženské roli. Znepokojující však je, že *hindutva* dala prostor vyniknout i třetímu, násilnickému typu ženy, která se v mnoha případech obracela proti ženám z muslimské komunity.

5.1 Pravicové ženy sanghu jako vůdčí osobnosti

SÁDHVÍ RITHAMBARA

¹⁷⁷Hansen, T. B., Jaffrelot, C.: Introduction (The Rise to Power of the BJP), in: Hansen, T. B., Jaffrelot, C. (ed.): *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Oxford University Press, 1998, str. 1.

Jak jsme již předeslali, hnutí za obnovu Rámova rodiště umožnilo několika ženským politickým figurám na sebe výrazněji upozornit a získat určitý vliv.

Zde se zaměříme především na dvě ženy, kterým se podařilo zviditelnit právě během tohoto hnutí a které do něj významně zasáhly - sádhví Rithambara a Uma Bháratí. Sádhví Rithambara, jak již její přízvisko napovídá, je asketičkou. Právě její asketický způsob života jí dodává vážnost a respekt, neboť podobně jako u všech sádhuů vyvolává dojem, že jí osobně nejde o politickou moc, nýbrž pouze o šíření *dharmy*. Sama si představuje úlohu, kterou jako *sannjásin* hraje takto: „...mojí meditací je nyní zvyšování uvědomělosti hinduistů, které bude pokračovat až do té doby, než oranžová vlajka [symbol *hindutvy*] zavlaže nad hradbami Červené pevnosti¹⁷⁸“.¹⁷⁹

Pochází z venkovských nižších kast paňdžábského venkova a zlomový okamžik pro ni nastal v šestnácti letech, kdy na ni ve škole údajně silně zapůsobila řeč sádhua Paramánandy spojeného s VHP. Rozhodla se proto odejít z domova a usadit se v jeho ášramu.¹⁸⁰ Do nacionalistického proudu se dostala rovněž skrze členství v *Ráštra sévika samiti* a později se stala členkou VHP. V roce 1991¹⁸¹ agitovala za volební vítězství BJP.¹⁸²

Šanci politicky se prosadit dostala Rithambara právě v rámci kampaně za obnovení Rámova rodiště. Proslavila se především svými plamennými projevy, jež byly zaznamenány na kazetách¹⁸³ a kolovaly zadarmo po celém Uttarpradéši, kde byly vysílány v chrámech.¹⁸⁴ Výhodou těchto kazet a později i videokazet bylo také to, že mohly být poslouchány i v rámci domova, a že se tudíž mnoho Rithambařiných názorů mohlo dostat i k ženám, které by ji třeba nebyly navštívily na veřejné schůzi VHP.

Přestože tedy fyzicky nezasahovala do komunálních nepokojů, vyvolávala svými silně emotivními a chytře vystupňovanými proslovy atmosféru nenávisti vůči muslimům.

¹⁷⁸Červená pevnost (*Lál kilá*) se nachází v hlavním městě Dillí. Zde je chápána jako symbol muslimské moci.

¹⁷⁹Cit. v Kakar, S.: *The Colors of Violence* (Cultural Identities, Religion, and Conflict), University of Chicago Press, Chicago, 1996, str. 164.

¹⁸⁰Tamtéž, str. 154.

¹⁸¹4. dubna 1991 v Dillí se VHP rozhodla podpořit BJP v nastávajících volbách.

¹⁸²Ghosh, B.: *Queering Hindutva*, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995, str. 260.

¹⁸³Poprvé byla tato řeč zaznamenána na kazetu v říjnu roku 1990 před prvním útokem VHP na chrám v Ajódhji. Tyto kazety byly všeobecně známé a široce rozšířené, a to i po jejich oficiálním zákazu.

¹⁸⁴Sarkar, T.: *Hindu Wife, Hindu Nation*, Permanent Black, New Delhi, 2003, str. 268.

Tanika Sarkar například uvádí, že v roce 1991 mělo vysílání jejího projevu v západouttarpradéšském městě Khudžra za následek komunální nepokoje mezi hinduisty a muslimy.¹⁸⁵

Přestože na těchto nahrávkách Rithambara oslovuje i ženy, když evokuje různé scény manželek a matek z domácího prostředí, obrací se především k mužům, když charismaticky hřímá slova „Stateční bratři, probudte se!“ nebo „Musíte zatnout pěst“.¹⁸⁶ „Má-li už dojít ke krveprolití, tak ať je to jednou provždy.“¹⁸⁷ Tato prohlášení se zakládají na předpokladu, že hinduisté-muži nejsou aktivní, a jsou tudíž nemaskulinní.

Když se obrací k ženám, nabádá je, aby podporovaly své syny v násilném boji za vlast. Uvádí příklad matky Bhagata Singha¹⁸⁸, která po smrti svého syna plakala „ne proto, že jí zemřel syn, ale proto, že již nemá dalšího, ze kterého by se rovněž mohl stát mučedník“.¹⁸⁹ Podobně Rithambara zmiňuje i královnu z Džhansí jako příkladnou matku, které se podařilo vychovat odhodlaného vlastence.

Ženy tedy Rithambara chápe pouze jako produktivní matky, jejichž úloha je důležitá, neboť mohou šlechtit vlastnosti jako statečnost a sílu u svých synů a posílat je do bojů, kde riskují svůj život. V této představě se jasně odráží ideologie *Ráštra sévika samiti*, která politizuje tradiční ženskou roli a spojuje hrdost ženy s jistým potlačením mateřského pudu.

Od žen (nejen) Rithambara čeká, že se ztotožní s ideologií *hindutvy*, na které se budou podílet silou své *mátrišakti*¹⁹⁰ a budou plodit a vychovávat syny, kteří budou zabíjet muslimy. Zajímavé je, že na počátku o ženách hovoří jako o matkách a na konci už pouze jako o „lůnech“ (*kókh*)¹⁹¹, čímž je redukuje na pouhý symbol reprodukce národa. Aktivní úloha je pak stereotypně spojována pouze s muži.

Právě v rámci agitace za BJP v roce 1991 pronesla v Haidarábádu svou emotivní řeč, ve které se například dozvídáme, že v Kašmíru údajně hinduistkám vypálili rozžhavenými železnými tyčemi na stehna slogan „Ať žije Pákistán“¹⁹². Muslimům

¹⁸⁵Tamtéž, str. 269.

¹⁸⁶Sarkar, T.: The Woman as Communal Subject, in: *Economic and Political Weekly* (31), 1991, str. 2058.

¹⁸⁷Cit. v Sarkar, T.: *Hindu Wife, Hindu Nation*, str. 268.

¹⁸⁸Bhagat Singh (1907-1931) byl sikhský revolucionář, který byl spolu se dvěma svými společníky popraven Brity.

¹⁸⁹Tamtéž.

¹⁹⁰ Síla bohyň a potažmo i všech matek.

¹⁹¹Sarkar, T.: *Hindu Wife, Hindu Nation*, str. 284.

¹⁹²Kakar, S.: *The Colors of Violence*, str. 161.

dále dávala za vinu, že tělu Indie, kterou vnímá jako personifikaci matky (*Bháratmátá*), byly useknuty paže.

O tehdejší vládě hovořila jako o vládě impotentních kleštěnců a obhajovala nutnost zvolení nové vlády v čele s BJP, která bude schopna ochránit jednotu Indie.¹⁹³ Pokud se tak nestane, islám zvítězí, neboť muslimové „mají šest žen, třicet nebo třicet pět dětí a množí se jako komáři a mouchy“.¹⁹⁴ Hrozí, že dějiny se budou na hinduisty dívat jako na slabé „zbabělce“.¹⁹⁵

Příznačné je, že po ochabnutí celého hnutí za obnovení Rámova rodiště zmizela Rithambara z centra pozornosti. Nyní se Rithambara věnuje svému projektu *Vatsálaja grám* (Vesnice lásky), jehož cílem je vybudovat centra podporující hinduistické vdovy a sirotky. Cílem je vybudovat sto takovýchto center v uttarpradéšském Vrindávanu, Dillí, Harijáně a Madhjapraděši. V roce 2002 jich přitom bylo postavených dvacet čtyři.

Kvůli tomuto projektu se v roce 2002 vydala do Spojených států za účelem získání finančních prostředků. Přitom se zdá, že z jejích snah budou profitovat pouze hinduistické ženy, a nikoliv muslimky, neboť celý program má sloužit hinduistickému národu.¹⁹⁶

Vidíme zde opět vyzdvihování role (hinduistické) matky a to i v případě sirotek, kterým se nedostává mateřské lásky. Rithambara se podle všeho nevzdala své radikální rétoriky, neboť se nechala slyšet, že: „Nemůžeme tolerovat, aby svět rozerval naši Matku Indii. Říkají, že Pákistán není kompletní bez Kašmíru. A my říkáme, že Indie není kompletní bez Pákistánu a Kašmíru. Snažíme se sjednotit Indii.“¹⁹⁷

Podle dostupných údajů náplň center, které Rithambara organizuje, spočívá i v jiných aktivitách, než pouze v charitativní práci, neboť v roce 2007 se ve Vrindávanu uskutečnil desetidenní tábor organizovaný Rithambarou, který cvičil ženy v bojovém umění a kterého se účastnilo padesát dívek.¹⁹⁸ Cílem podle organizátorů bylo „změnit indické ženy, které jsou prosáknuté hinduistickou náboženskou tradicí a od kterých se

¹⁹³ Zde naráží na návrhy Mandalovy komise (za V. P. Singha), která doporučila rezervaci míst ve státní správě pro nízké kasty a kmeny. Právce to odsoudila jako útok na jednotu všech Indů.

¹⁹⁴ Kakar, S.: *The Colors of Violence*, str. 162.

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 164.

¹⁹⁶ Chhabra, Aseem: *Protestors confront Sadhvi Rithambara in New York*, načteno 29.6. 2008 z <http://www.rediff.com/us/2002/jul/27us.htm>.

¹⁹⁷ Cit. v tamtéž.

¹⁹⁸ Nitin, Gautam: *Sadhvi Rithambara Trains Women in Martial Arts*, načteno 14. 7. 2008 z <http://www.hindujagruiti.org/news/2444.html>.

očekává, že budou krotké a poddajné, v sebevědomé a samostatné ženy schopné sebeobranu.¹⁹⁹

Z výše uvedeného je tedy patrné, že stále udržuje kontakt s ženskými odnožemi *sangh pariváru* jako *Rástra sévika samiti* či *Durga váhini*, které se zaměřují na fyzický trénink svých členek.

UMA BHÁRATÍ

Další kontroverzní žena, která se zviditelnila svými proslovy právě v průběhu hnutí za obnovení Rámova chrámu, byla Uma Bháratí²⁰⁰.

Narodila se 3. května roku 1959 ve vesnici Dunda v oblasti Tikamgarh v Madhjadpradéši. K politice ji podle jejích slov inspirovala matka, která byla „velmi silná žena, která musela bojovat, aby uživila své děti a udržela si půdu. Snažím se následovat jejího příkladu.“²⁰¹ A. Basu si všímá, že podobně jako její matka i Uma Bháratí porušila tradiční ženskou roli a vydala se do veřejného pole politiky, kde se jí podařilo prosadit se právě díky agitaci ve prospěch hnutí *Rámadžanmbhúmi*.

Podobnost se sádhví Rithambarou však netkví pouze v tom, že i ona vystupovala jako silná a sebejistá ikona podporující muže ve zničení Báburovy mešity v prosinci roku 1992 s dobře známými slogany jako „Přidej ještě jednu ránu a znič Báburovu mešitu“²⁰² a že i kazety s jejími nahrávkami se dostaly do oběhu a byly všeobecně známy. Stejně jako Rithambara i Uma Bháratí pochází z venkovského prostředí nižších kast, čímž zřejmě pomáhala BJP dostat hlasy od nižších středních vrstev, které se snaží o vzestupnou sociální mobilitu.

Uma Bháratí rovněž žije v celibátu, což je obecně rys, který ji nejzásadněji odlišuje od ostatních žen, manželek a matek, ke kterým se často vyjadřuje. Je možné, že na základě této zásadní odlišnosti se mohou obě chovat způsobem, který „obyčejným“ ženám nepřísluší a disponovat silným charizmatem a vlivem.

I ona burcovala mužské obecenstvo svým sugestivním, ječivým hlasem a naléhavě je vyzývala, aby se chovali jako „praví“ muži a jednali jako „lvi a ne jako žáby“.²⁰³

¹⁹⁹Cit. v tamtéž.

²⁰⁰V roce 1988 se stala viceprezidentkou madhjadpradéšské BJP a po volbách v roce 2003 se stala hlavou svazového státu Madhjadpradéš. V roce 2004 byla vyloučena z BJP kvůli kritice L.K. Ádváního, který se pozitivně vyjádřil o zakladateli Pákistánu Muhammadu Džinnáhovi. Nakonec se však do strany vrátila, nakonec z ní poté sama vystoupila. Založila svou vlastní stranu *Bharatij džanašakti párti*, se kterou však neuspěla ve vlobách. Dnes střídavě vyjadřuje podporu BJP.

²⁰¹Cit. v Basu, A.: *Feminism Inverted*, str. 158

²⁰²Sama však dnes popírá, že by je vyřkla.

²⁰³Tamtéž, str. 164.

Jinde zase mužům říká přímo: „Odhod’te roušku zbabělosti a impotence a naučte se zpívat píseň odvahy a statečnosti. Kdokoliv chtěl spáchat loupež, nechali jste ho. Vaše mlčení, slušnost a velkodušnost byly pochopeny jako zbabělost.“²⁰⁴ Zde se opět projevuje Sávarkarova představa ušlechtilých hinduistů, kteří nemohou nikomu ublížit, a která má rovněž vyburcovat k násilí. Těžko si však představit Sávarkara, jak otevřeně mluví o hinduistech jako o impotentních kleštěncích, neboť by tím napadal i sám sebe. Hinduistická *sádhví* si však něco takového dovolit může a je pravděpodobné, že to v posluchačích vyvolá potřebu dokázat opak. Ke konci již jen explicitně podněcuje k násilí. „Ať tento požár velkolepě vzplane. Bylo to právě toto krveprolití, které vedlo k rozseknutí země, k smrti tolika hinduistů. Ať dojde k vzplanutí, ne k pouhému plápolání. Nic jsme je nenaučili slovy, musí dojít na rány. Prolijte krev jednou provždy...“²⁰⁵

Uma Bháratí podobně jako Rithambara ve své agresi a vlivu díky hinduistickému nacionalismu překračuje typickou ženskou roli. Sama Bháratí přímo přiznává, že náboženství vděčí za svou svobodu.

Přestože Bháratí vystupuje například proti *sati*²⁰⁶ a v jejích projevech lze vystopovat náznak obhajoby ženských práv, stojí naprosto jasně proti lidským právům jak muslimských mužů, tak i muslimských žen. Svou roli může hrát, že právě náboženská opozice vůči muslimům ji umožnila dostat se do politiky a získat určitou moc jako hinduistická žena-asketička a obhájkyně *hindú ráštry*.

Na závěr je důležité si uvědomit, že tyto ženské vůdčí osobnosti hinduistického nacionalismu působí jako vzory pro ostatní. Například členky *Durga váhini* a dalších ženských křídel BJP si Umy Bháratí a Rithambarý velmi váží a inspirují se jimi.²⁰⁷

5.2 Pravicové ženy podporující hnutí Rámdžanmabhúmi

Dále se ženy podílely na událostech v Ajódhji jako *karséviky*, a to údajně v hojném počtu. Tyto *karséviky* pocházely zřejmě většinou, i když ne výlučně, z ženských odnoží *sangh pariváru* jakými jsou *Ráštra sévika samiti*, *Durga váhini* a *Mahilá mórča* (Ženská fronta) připojená k BJP.

²⁰⁴Cit. v Kishwar, M: In Defence of our Dharma, in: *Manushi* (60), 1990, str. 4.

²⁰⁵Tamtéž, str. 6.

²⁰⁶Vidžajrádže Šindé (BJP) jej však obhajuje, což svědčí o názorové pluralitě i mezi ženami uvnitř BJP.

²⁰⁷Tamtéž, str. 169.

Zřejmě zvláště *Samiti* a *Durga váhini* jsou odpovědné za mobilizaci organizovaných militantních žen a jejich nemalou účast v Ajódhji. Je však nutno podotknout, že tyto organizace jsou do jisté míry propojené a že mnoho žen je nebo bylo členkami více ženských odnoží.

Zaměříme se na konkrétní aktivity těchto *karsévik* a na stanoviska, kterými odůvodňovaly svou přítomnost.

V roce 1990 při prvním pochodu na Ajódhju čekaly *karséviky* na nádraží, odkud se mužští *karsévakové* vydávali do „Ráмова města“, a symbolicky jim pomazaly čelo rumělkou, ověsily je květinami a přidaly čerstvě uvařené jídlo na cestu. Denně měly údajně připravit až padesát tisíc balíčků s jídlem.²⁰⁸ Při této pouti tedy poskytovaly především „podpurný servis“ svým mužským protějškům.

V roce 1992 pak ženy v Ajódhji chránily muže před policisty tím, že kolem nich vytvořily ochranný kruh. V osudovém momentě, když muži strhávaly Báburovu mešitu, *karséviky* skandovaly ve stavu naprostého šílenství.²⁰⁹ Podle dostupných údajů se však žádná žena neúčastnila poslední fáze, kdy dav prolomil policejní zábrany a doslova rozebral Báburovu mešitu. Důvodem, který uvedla jedna Durga²¹⁰, byl fakt, že „je nedůstojné, aby hinduistické ženy šplhaly na mešitu v sári“.²¹¹

Celkem se jich účastnilo kolem padesáti tisíc a dvaceti tisíc žen bylo údajně zatčeno.²¹²

Mezi *karsévikami* přítomnými v Ajódhji v roce 1992 samozřejmě existovala názorová různost. Některé byly militantnější a prohlašovaly: „Přišly jsme sem prolít krev, podstatou stavby chrámu je pověsit *mully*.“²¹³ Jiné měly metafyzičtější přístup a hovořily o tom, že se celý svět změní, pokud dojde k osvobození Ráмова rodiště, a další mluvily o útlaku hinduistů, který nelze tolerovat.²¹⁴ Dav žen údajně vykřikoval i bojovná hesla jako: „Jsme ženy Indie. Nejsme květiny, jsme ohnivé jiskry.“²¹⁵

Měly i svou představu o roli, kterou hraje Síta, manželka Ráмова, v celém hnutí směřujícím k osvobození *jeho* rodiště. Na otázku, proč oslavují Ráma a ne Sítu, jedna *karsévika* odpověděla, že když volají „*Šrí Rám*“, mají slovem *Šrí* vlastně na mysli

²⁰⁸Basu, A.: Hindu Women's Activism in India and the Question it Raises, in: Jeffrey, P., Basu, A. (ed.): *Appropriating Gender*, Routledge, London, 1998, str. 179.

²⁰⁹Setalvad, T.: The Woman Shiv Senik and her Sister Swayamsevika, str. 233.

²¹⁰Tak se členkám Durga váhini obyčejně říká.

²¹¹Basu, A.: Hindu Women's Activism in India and the Question it Raises, str. 179.

²¹²Sarkar, T.: The Woman as Communal Subject, str. 2057.

²¹³Cit. v tamtéž.

²¹⁴Tamtéž.

²¹⁵Tamtéž, str. 2062.

Sítu, která stojí před Rámem.²¹⁶ V tomto prohlášení je obsažen určitý interpretační posun, jímž zřejmě chtěly ilustrovat důležité místo, které zastává manželka, jak si ji tradičně představuje *hindutva*. Podobný posun se, jak uvidíme v šesté kapitole, objevuje i u chápání matky maráthského vojevůdce Šivádžího jménem Džídžábái, bez níž by se její syn údajně nemohl stát takovým hrdinou, jakým byl.

5.3 Pravicové ženy jako přímé účastnice komunálního násilí

Jak již bylo předesláno, vyhocené události v Ajódhji, které vrcholily počátkem devadesátých let, měly velký vliv na celou Indii, kterou se jejich vinou prohnalo několik vln komunálních bouří mezi hinduisty a muslimy.

Je důležité znovu zdůraznit, že na komunálním násilí se nepodílely pouze muži, nýbrž i ženy samy, za což je zodpovědná propagace myšlenek *hindutvy*, která utvrzuje pocity rozdílnosti mezi hinduisty (o kterých hovoří jako o „my“) a muslimy („oni“).

Zaměříme se tedy nyní na nepříjemnou skutečnost, že se komunální vášně nevyhnuly ani hinduistickým ženám a na fakt, že při nich tyto ženy napadaly mimo jiné i muslimské ženy.

Například v roce 1990 došlo bihářském Bhalápuru k útokům na muslimskou komunitu, ve kterém hinduistky pomáhaly svým mužům v násilnostech, a to především tím, že „ničily [muslimské] domy, pomáhaly umýt krev po zavražděných a zabraňovaly jiným ženám v tom, aby pomohly dalším obětem, kterými byly často muslimské ženy a děti.“²¹⁷

V uttarpradéšském Bidžnauru se v roce 1990 rovněž ženy účastnily procesí, které vedlo muslimskou částí města. Byly ozbrojené trojzubci (*trišúl*), což jsou obvyčejně atributy členů *Badžrang Dal*, a „zaníceně vykřikovaly bigotní slogany. Po mnoha násilnostech, ke kterým vzápětí došlo, z těchto žen vyzařovala spokojenost nad vlastními činy.“²¹⁸

Také nepokoje v Bombaji, ke kterým došlo v průběhu prosince roku 1992 a ledna roku 1993, byly přímým důsledkem komunálně vyhrocené situace v Ajódhji. Většinu mrtvých přitom tvořili muslimové a jejich domovy, firmy a majetek obecně se staly

²¹⁶Tamtéž.

²¹⁷Butalia, U.: *Women and Communal Conflict*, str. 106.

²¹⁸Basu, A.: *Hindu Women's Activism and the Question it Raises*, str. 167.

objektem cílených útoků.²¹⁹ Důsledkem bylo, že Bombaj zažila největší odchod muslimů od roku 1947.

Jako i na jiných místech, i zde se násilnosti neobešly bez účasti žen, které byly na tomto místě mobilizovány *Šivsénou*. A tak docházelo k tomu, že hinduistky otevřeně podporovaly znásilňování muslimek a říkaly: „Co je na tom špatného? Stovky a tisíce let muslimové dělali to samé hinduistkám... nyní jsme jednotní a silní. Mohou si za to sami.“²²⁰ Kromě ospravedlňování násilností však i aktivně stály v čele davu, který raboval obchodní komplexy v bombajském slumu a rovněž údajně pomáhaly hinduistům v odtahování muslimských žen a dětí a jejich následném upalování.²²¹ V jiných případech zase ženy *Šivsény* blokovaly zatčení několika vůdců své mužské části, bránily požárním vozům v přístupu do muslimských čtvrtí zahalených dýmem a také loupily a přímo napadaly muslimky.²²²

Děni v Ajódhji se promítlo i do událostí v gudžarátském Suratu v prosinci roku 1992, kde se rovněž rozpoutaly násilnosti, při kterých byly přítomny i hinduistické ženy. Nebyly ale přímou součástí davu a do celého dění zasahovaly z teras svých domů, odkud pomáhaly davu hinduistů v kamenování muslimů, které polévaly kyselinou a horkou vodou.²²³

Pokud bychom se na chvíli přesunuli blíže k současnosti, zjistíme, že podobný scénář se objevil i během komunálních nepokojů v Gudžarátu, ke kterým došlo počátkem roku 2002.

V jejich rámci se hinduistické ženy osobně podílely na rabování a násilnostech. Z výpovědí, které předkládá zpráva s názvem *Ohrožená existence*²²⁴, to ostatně jasně vyplývá. Uvádí, že v některých oblastech Gudžarátu byli hinduisté, kteří znásilňovali muslimky, aktivně podporováni svými ženami.²²⁵ Konkrétně tato zpráva zmiňuje, jak jedna muslimka jménem Safía, původem z Ahmadábádu, vypověděla, že: „dcera jednoho hinduistického násilníka tahala ženy (muslimky) za vlasy a vrhala je do plamenů... (také viděla), jak na ně jiné ženy lijí petrolej, aby lépe hořely.“²²⁶

²¹⁹Tamtéž, str. 235.

²²⁰Shah, Kalpana, Shah, Smita, Shah, Neha: The Nightmare of Surat, in: *Manushi* (74-75), 1993, str. 37.

²²¹Tamtéž, str. 38.

²²²Banerjee, Sikata: The Feminization of Violence in Bombay, str. 1214.

²²³Shah, Kalpana, Shah, Smita, Shah, Neha: The Nightmare of Surat, str. 54.

²²⁴*Threatened Existence: A Feminist Analysis of the Genocide in Gujarat*, Report by the International Initiative of Justice (IIT), 2003.

²²⁵Tamtéž, str. 28.

²²⁶Tamtéž.

V tomto případě možná čtenáři vytanou na mysl vraždy hinduistických manželek „kvůli věnu“²²⁷, na kterých často participují i tchyně. I v těchto případech bývá často užíváno právě petroleje, kterým se žena „nedopatřením“ polije a pak shoří.

Vraždy kvůli věnu jsou dle mého názoru dalším případem násilí, kdy se žena obrací proti ženě, z čehož vyplývá, že nad příslušností k určitému genderu v takovýchto chvílích vítězí solidarita jiná, například solidarita s vlastní komunitou či rodinou, a že genderová solidarita tedy není vždy rozhodujícím faktorem.

Tyto příklady z různých oblastí Indie zde detailněji zmiňujeme právě proto, aby vynikl jejich společný rys, jímž je potenciál žen k násilí, kterého se hinduistickému nacionalismu podařilo využít.

6. Pravicové ženy sanghu jako ideoložky

Zde bychom mohli zařadit ještě jeden důležitý aspekt a tím je specifický přínos indických pravicových žen do celého diskurzu hinduistického nacionalismu. Přestože se logicky vztahuje k předchozím rolím, které mohou ženy v rámci *sangh pariváru* zastávat, zařadíme je do samostatné kapitoly z toho důvodu, že není konkrétně spjat s historickými událostmi kolem hnutí za obnovení údajného Ráмова rodiště v Ajódhji.

Bude však zajímavé sledovat, do jaké míry se pravicové ženy po ideologické stránce shodují se svými mužskými protějšky a do jaké míry se od něj odlišují. Zaměříme se přitom převážně na odnož RSS *Ráštra sévika samiti*, neboť je nejstarší, a měla tudíž největší možnost se ideologicky rozvinout. Podobné procesy však jistě můžeme předpokládat i u jiných ženských odnoží *rodiny sanghu*.

V této souvislosti se ukazuje, že ženy nejsou v „intelektuální rovině“ plně závislé na své mužské odnoži. To je dáno i faktem, že ženské a mužské odnože *rodiny sanghu* jsou formálně oddělené a že jsou do velké míry vnímány jako samostatné. Toto oddělení dává ženským odnožím prostor realizovat se v teoretické rovině bez zásahů svých mužských kolegů.

²²⁷V angličtině známé jako „dowry murders“. V těchto případech dochází k vraždě manželky, která se odůvodňuje tím, že ji její rodina obdařila malým věnem (*dahédž*). Zvyk věna podle mnoha indických badatelek a ostatně i podle *Ráštra sévika samiti* ilustruje asymetrický vztah mezi rodinou nevěsty a rodinou ženicha. Za věno se přitom často nepokládají pouze peněžní a movité dary v momentě svatby. Rodina ženicha často žádá rodinu manželky o další peníze i po uzavření sňatku, což může být pro tuto rodinu obrovská a nikdy nekončící zátěž.

Přestože jsou však obě RSS formálně oddělené, neplatí totéž beze zbytku i o jejich ideologii. Ukazuje se, že ženy se názory mužských sekcí inspirují a některé z nich přejímají, ale že k nim rovněž přidávají své vlastní myšlenky.

Mužské RSS například hovoří o zlatém věku Indie (*satyajuga*), avšak o ženách se v něm prakticky nezmiňuje. *Ráštra sévika samiti* tento „nedostatek“ odstranily a hovoří o tomto období jako o době, kdy ženy byly respektovány a rovny mužům. Vínou za to, že tento věk pominul, dávají hinduistickým a muslimským mužům a koloniální nadvládě. Hinduistům kvůli tomu, že se začali ženit s neárjovskými ženami a muslimským mužům za to, že si podrobily árjovské ženy.

Tyto sňatky pak vyústily k zničení tehdejšího „ideálního“ rodinného uspořádání a potažmo zapříčinily pád celého národa.²²⁸ Vidíme zde tedy sjednocení pojmů žena-rodina-národ, které ospravedlňuje snahy za lepší postavení hinduistických žen v indické společnosti.

RSS využívají *Bháratmátu* k tomu, aby ilustrovali svou představu matky Indie jako asexuální, bezbranné vůči muslimům a vyžadující ochranu mužných synů. Naopak *Samiti* představu *Bháratmáty* rozpracovává a chápe ji jako silnou ochránkyni Indie, jejíž vzor mají hinduistky následovat.²²⁹ Ve výkladu denní modlitby *sévik* k matce Indii se říká, že ženy mají schopnost učinit Indii opět slavnou. Hinduistické ženy jsou zde připodobňovány k dcerám *Bháratmáty*, ve kterých se odráží její síla.²³⁰

Kvůli tomu, že jsou svým způsobem s „prototypy“ *Bháratmátou*, musejí být cudné, čistotné a ctnostné. Toto propojení jim však dává i sílu, která má schopnost eliminovat špatné chování a ničit zlé praktiky. Tato síla je tak mocná, že musí být usměrňována a využívána pouze ve prospěch národa.²³¹

V této představě se odráží ničivý potenciál bohyně Durgy, kterou mužská RSS v souvislosti s představou matky nezmiňuje, neboť si se silou spojuje spíše muže/syny.

Samiti názory mužské sekce rozšiřují především v místech, kde jsou z jejich pohledu vynechány zmínky o ženách. Tato potřeba je pochopitelná, uvědomíme-li si, že jejich názory, často vtělené do publikací a brožur, se stávají předmětem přednášek, které dostávají dívky v ženských *śákhách* a výcvikových táborech. Tyto ženy samozřejmě

²²⁸ Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, str. 22.

²²⁹ Tamtéž, str. 30.

²³⁰ *Preface*, str. 55.

²³¹ Tamtéž, str. 58.

zajímá, jakou úlohu hrají v představě o *hindú ráštre* a potřebují určité hrdinky, ke kterým by se mohly vztahovat a které by mohly napodobovat.

Ráštra sévika samiti si za svou existenci vytvořily několik typů ženství, které mohou potenciálně oslovovat dosti širokou škálu žen. Tento fakt jistě nebude náhodný, neboť *Samiti* se snaží oslovit co největší počet žen, ze kterých by se mohla rekrutovat nové členky.

V následujících řádcích se přidržíme určitých typů ženství tak, jak si je ve svých brožurách představuje sama *Ráštra sévika samiti*.

Každý typ ženství je reprezentován jednou „ideální“ ženskou představitelkou. Ani jeden typ se přitom nevyklučuje s jiným a je na každé ženě, jaký ji nejvíce osloví. Podívejme se tedy nyní na tři typy ženství, které *Samiti* ve svých příručkách vyzdvihuje jako vhodné pro uvědomělé, nacionalisticky zaměřené hinduistky.

6.1 Osvícené mateřství (mátrtv)

Matkám *Samiti* připisuje velmi důležitou úlohu jako těm, kdo vychovává děti a probouzí v nich sílu, zvědavost a lásku k národu. Za ideální vzor vlasteneckého mateřství považuje především Džídžábái. Džídžábái byla matka Šivádžího, vojevůdce sedmnáctého století a ikony hinduistického nacionalismu.

Podle *Samiti* hrála skrze svého syna zásadní roli při snahách Maráthů porazit (muslimské) mughalské panovníky a jejím posláním bylo znovunastolit slávu a sebeúctu hinduistů.²³²

Pouto mezi matkou a synem je z pohledu *Samiti* v nacionalistických snahách o nastolení *hindú ráštry* zásadní, neboť to byla právě Džídžábái, která snila o nezávislosti Indie a která své představy vštíplila i svému synovi Šivádžímu.²³³

Kvůli této „přirozené“ provázanosti matky a jejích dětí považuje *Samiti* za důležité, aby byly matky vlastenecké, inteligentní a disponovaly vnitřní silou, která jim umožní vypořádat se s různými životními nástrahami.

Takovéto pojetí provázanosti matky a dítěte/syna *Samiti* v podstatě umožňuje výše vyzdvihovat Džídžábái na úkor Šivádžího. Odvolává se přitom na závislost dítěte na matce, kterou „Šivádží považoval za bohyni. Byla jeho vzděláním. Byla mu matkou, guruem, inspirací, oporou i filozofkou zároveň. Vštěpovala mu takové zásady jako

²³² *Empowerment Pragmatic*, Sevika Prakashan, Nagpur, nedatováno, str. 1

²³³ *Jijāū* (hindsky), Sevika Prakāsan, Nāgpur, 2007, str. 1.

silné náboženské cítění, nemilosrdnou sílu vůle či hlubokou lásku k vlasti. Právě z toho pak vyrostl strom hinduistického království...“.²³⁴ Z toho plyne, že kdyby nebylo *matčiny* statečnosti a odhodlání dát v sázku synovo i své bezpečí, nebyli by Maráthové dosáhli nezávislosti na muslimských vládcích.

Zatímco RSS se soustředí pouze na Šivádžího, který si údajně již ve svých jedenácti letech uvědomil, že chce osvobodit Maháráštru z cizí nadvlády a za tím účelem kolem sebe seskupil své přátele, *Samiti* naopak píše, že to byla jeho matka Džídžábái, která se věnovala nejen jemu, ale i jeho přátelům, kterým rovněž vštěpovala, jak je důležitá statečnost a boj za vlast a náboženství.²³⁵

Džídžábái tedy v podání *Samiti* patří větší obdiv než Šivádžimu a věnuje se jí celkově mnohem více pozornosti, neboť bez statečné matky by nebylo statečného syna a potažmo bez statečných matek by nikdy nedošlo k významným zvrátům v indických dějinách.

Dalo by se tedy říci, že se ženy coby matky díky *Samiti* stávají hybnou silou dějin. Právě v tomto kontextu ideoložky ženské odnože RSS mohou hrdě prohlásit: „Zdravíme nejprve Východ a pak až Slunce, zdravíme nejprve Džídžábái a pak až Šivádžího.“²³⁶

6.2 Vůdcovství (nétrtv)

Dalším příkladem, o kterém se ženy RSS učí, je ideál ženy bojovnice, který pro ně ztělesňuje královna Lakšmíbái z Džhásí. Lakšmíbái z Džhásí je pro Indy dodnes symbolem odporu proti koloniální nadvládě, neboť se zapojila do protibritského povstání v roce 1857.

Již od malička se údajně vyznačovala obrovskou statečností a předčila i mnohé chlapce, jako například Náná sáhiba, se kterým si údajně hrála.

Náná sáhib byl přitom adoptivní syn maráthského *pěšvy* Bádží Ráa II., který se rovněž účastnil protibritského povstání. *Samiti* se však o něm ve své příručce nezmiňují jinak než jako o malém zbabělém chlapci, který spadl z koně, zranil se a dal se do pláče. Když to spatřila Lakšmíbái, začala se smát a prohlásila, že ona by nikdy z koně nespadla a pokud ano, nesla by to statečně.²³⁷

²³⁴Tamtéž.

²³⁵Menon, Kalyani: Symbolic Power of Jijabai, in: *Manushi* (125), 2001, str. 30.

²³⁶*Empowerment Pragmatic*, str. 11.

²³⁷Tamtéž, str. 23.

Dále se zmiňují o tom, jak Lakšmíbáí sestavila armádu žen, které sama cvičila. Byla válečnicí, která se „oblékala jako muž, nosila železnou přilbu a pod oděvem nosila brnění.“²³⁸ Díky své výjimečné statečnosti ji *Samiti* považuje za *největší* vládkyni všech dob.

6.3 Ztělesnění výkonné moci (kartrtv)

Třetím vzorem ženství, o kterém se příručky *Samiti* často zmiňují, je Ahaljábáí Hólkar, která se narodila v roce 1725 v Maharáštre. Ve svých dvanácti letech²³⁹ byla provdána za krále Indauru²⁴⁰ jménem Khandéráo Hólkar a později po zakladateli této dynastie Malhárráovi Hólkarovi převzala vládu nad oblastí.

Samiti u ní zdůrazňuje především její hluboké náboženské založení, které se projevovalo tím, že nechala vystavit mnoho chrámů silou překonat nesnáze osobního života a věnovat se efektivně správě země.²⁴¹

I ji vykresluje jako někoho, kdo dokázal vyniknout nad muži. Nejprve morálně převyšovala svého manžela, který se údajně staral pouze o světské požitky. Kvůli jejím schopnostem jí dával tchán přednost ve správě země před svým synem.²⁴² Rovněž údajně vystupovala jako prostředník ve sporech mezi dvěma muži, neboť věřili jenom jí.

Samiti ji chápe jako vladařku, která se nenechala usmýkat těžkým osobním životem a dokázala sloužit zájmu svých poddaných. Právě jejím příběhem se *Samiti* snaží dokázat, že nejen muži, ale i ženy se mohou stát schopnými političkami, a dokonce naznačuje, že ženy mohou být lepšími politiky než muži, neboť o Ahaljábáí píše, že „vyčnívá nad ostatními vladaři“²⁴³ a to díky specificky „ženským“ kvalitám, které vnáší do svého vládnutí a kterými jsou především disciplína, obětavost, nesobeckost a spravedlivost.²⁴⁴

²³⁸Tamtéž, str. 25.

²³⁹Zajímavé je, že anglicky psaná příručka *Empowerment Pragmatic* uvádí, že byla provdána ve dvanácti letech, a hindsky psaná *Mātrtv, netrvtv, kartrtv* udává, že byla provdána v letech osmi, str. 31.

²⁴⁰Toto město se dnes nachází ve svazovém státě Madhjaapradeš. V sedmnáctém a osmnáctém století bylo centrem dynastie maráthských maharádžů Hólkarů.

²⁴¹*Mātrtv, netrvtv, kartrtv* (hindsky), *Samiti Prakashan*, , Nágpur, nedatováno, str. 31.

²⁴²*Empowerment Pragmatic*, str. 13.

²⁴³Tamtéž, str. 20.

²⁴⁴Tamtéž.

6.4 Bohyně Aštahudža

Lakšmíbái Kélkar vynalezla pro potřeby *Samiti* i svou bohyni, kterou nazvala *Aštahudža*, tedy Osmiruká, neboť jí přisoudila osm rukou.²⁴⁵ Tato bohyně však není zcela nová, neboť v sobě obsahuje principy Mahákálí, bohyně moudrosti Mahásarasvatí a bohyně domácího štěstí Mahálakšmí, které již tradičně symbolizují sílu, intelekt a bohatství a potažmo i ideální kvality nacionalisticky založené hinduistické ženy.²⁴⁶

Podobně jako bohyně *Bháratmáta* může být *Aštahudža* podle okolností buď mírná nebo agresivní a násilná. Ikonograficky je zpodobňována, jak drží mimo jiné i meč a šafránovou vlajku. Jejím cílem je kromě sjednocujících snah i inspirace žen k tomu, aby probudily svoji sílu (*šakti*).²⁴⁷ Zdá se, že její definitivní podoba byla hotova v roce 1972, neboť právě tehdy byla její socha vystavena ve Vardhze. Dnes jsou k vidění v mnoha městech, kde je *Samiti* aktivní.²⁴⁸

Toto abstraktní stvoření bohyně *Aštahudža* má velmi praktický dopad, neboť v jistém smyslu odůvodňuje aktivní a někdy i násilné zapojení členek *Ráštra sévika samiti* a také jiných ženských odnoží do hinduistického nacionalismu. Tím, že v sobě zahrnuje bojovné kvality bohyně Durgy, ospravedlňuje nutnost fyzického tréninku žen a v podstatě i jejich agresivní počínání při komunálních nepokojích.

²⁴⁵ Jedna z podob Párvatí/Durgy, je přitom „Dašahudža“ neboli Desetiruká, která porazila celou armádu démonů.

²⁴⁶ *Preface* (Rashtra Sevika Samiti), Sevika Prakashan, Nagpur, 1998, str. 4.

²⁴⁷ *Life Sketch of Vandaniya Mausiji*, str. 50.

²⁴⁸ Tamtéž.

7. Vztah mužských a ženských odnoží

V předchozí kapitole jsme viděli, že pravicové ženy *Sanghu* nepřejímají pasivně vše, s čím přichází jejich mužský protějšek. Zamysleme se tedy nyní nad tím, jaký je jejich vztah k mužské odnoži, do jaké míry jsou ženské odnože autonomní a co z toho plyne.

Víme, že ženské odnože jsou do velké míry samostatné a mají tedy prostor pro vytváření vlastní ideologie a i v rovině praktické, jak jsme viděli dříve, se pouštějí do vlastních akcí. Dá se tedy říci, že si v rámci hinduistického nacionalismu pro sebe do velké míry vytvořily značně autonomní prostor, který jim umožňuje býti jednajícími aktéry a disponovat určitým vlivem na své okolí (*agency*).

Paola Bacchetta se za účelem lokace tohoto aktivního ženského jednání (*agency*) nezaměřuje na porovnávání pravicových žen a feministek, nýbrž právě na jejich vztah k mužské odnoži (RSS). Vychází z myšlení francouzského filozofa Jacquese Derridy a definuje jednání členek *Ráštra sévika samiti* vzhledem k jejímu mužskému křídlu jako genderově doplňující (*gender supplemental agency*). Takové jednání je založené na „přidávání“, jelikož k přidává svůj výklad k již existujícím konceptům RSS a zároveň na „substituci“, neboť tím, že obohacuje koncepty mužské odnože, v důsledku mění jejich finální podobu, a vytváří tak svou specifickou interpretaci hinduistického nacionalismu. Takové jednání je také *genderově* doplňující, neboť „vpisuje ženy a femininity do jinak mužského a maskulinního hinduistického projektu.“²⁴⁹

Individuální názory jednotlivých *sévik* na ideologii RSS, která líčí ženy především jako manželky a matky, mohou být různé. Jejich názory a z nich plynoucí jednání mohou být s postoji RSS v souladu, avšak mohou je i, jak jsme viděli výše, modifikovat. Proto se Bacchetta domnívá, že některé názory a činy *sévik* implikují rovnost pohlaví či dokonce osvobození žen (*liberation*). Potenciální úplná emancipace od mužské RSS je však zavrhována, neboť vůdkyně ženské RSS vždy podávají zprávy o svých aktivitách vůdcům mužské RSS a tím uznávají jejich (alespoň formální) nadřazenost. *Samiti* tedy zachovává pohled na ženy a muže jako odlišné rody a vytváří vyváženost (*equilibrium*), nikoliv však rovnost (*equality*).²⁵⁰

²⁴⁹Bacchetta, P.: Hindu Nationalist Women Imagine Spatialities, in: Bacchetta, P., Power, M. (ed.): *Right-Wing Women* (From Conservatives to Extremists around the World), Routledge, New York, 2002, str. 45.

²⁵⁰Tamtéž.

Vidíme zde tedy, že potenciálu překračovat dané tradiční genderové stereotypy mnoho *sévik* využívá, což jim dodává sebevědomí, potvrzení síly jejich ženství a možnost se realizovat. Zdá se však, že tuto možnost nechtějí dovést do důsledků, neboť se zdráhají vymezovat se vůči či otevřeně kritizovat svou mužskou odnož.

Tento fakt však neznámá, že v budoucnosti nedojde k dalším ideologickým posunům mezi ženskou a mužskou odnoží. Přesto však vše nasvědčuje tomu, že radikální ideologický rozkol je značně nepravděpodobný.

Podobně jako Bacchetta si i S. Banerjee všímá, že ženská odnož Šivsény *Mahilá ághadí* je podřízená svým mužským protějškům, kteří mají rozhodující slovo.²⁵¹ K odlišnému poznatku však v souvislosti se stejnou organizací dochází Atreyee Sen, která zdůrazňuje, že tyto ženy se údajně dříve musely zpovídat svým mužským kolegům ze svých aktivit, nicméně tento trend se podle všeho změnil a nyní je neinformují o svých krocích a nechtějí, aby nad nimi dohlíželi.²⁵² Tento fakt by mohl potvrdovat domněnku, že jsme svědky jistého procesu osamostatňování této ženské větve.

Pokud se zde však věnujeme otázce možnosti jednání, které ženám hinduistický nacionalismus poskytuje, je nutné zdůraznit, že samy ženy subjektivně pocítují svou lepší pozici v rámci společnosti a zvýšenou možnost aktivního jednání a ovlivňování společenské reality kolem nich (*agency*), a to často radikálním způsobem.

Atreyee Sen uvádí příklad, kdy se členky *Mahilá ághadí* dozvěděly o případu sexuálního obtěžování místní učitelky úředníkem pracujícím ve stejné škole. Vydaly se tento případ řešit a nakonec tento muž klečel na zemi a svíral se bolestí, neboť jej jedna členka *Mahilá ághadí* šťouchala do varlat. Dotyčný přitom musel opakovat, že jeho kolegyně je jeho sestra a že se k ní podle toho bude chovat.²⁵³

Je však třeba dodat, že v obecné struktuře *Šivsény* nezaujímají ženy žádné politické pozice²⁵⁴, a tudíž se nepodílejí na rozhodovacím procesu a nemají ani možnost ovlivnit situaci (alespoň) hinduistických žen obecně. Otázkou však je, jestli to potřebují a jestli je to jejich cílem.

²⁵¹Banerjee, S.: *The Feminization of Violence in Bombay*, str. 1222.

²⁵²Sen, A.: *Reflecting on Resistance*, str. 27.

²⁵³Tamtéž, str. 4.

²⁵⁴Rovnoměrné politické zastoupení však není samozřejmostí ani v západních zemích.

8. Co vábí ženy do náruče hinduistického nacionalismu (Otázka vztahu ženských odnožích hindutvy a feministických/ ženských organizací)

Poté, co jsme popsali různé ženské sekce *sangh pariváru*, zastavily se u role, kterou ženy sehrály v hnutí za obnovu Rámova rodiště a sledovali i jejich příspěvní do ideologické debaty hinduistického nacionalismu, musíme si položit otázku, jakou mají tyto odnože pro ženy přitažlivost a co může být důvodem jejich členství.

Otázkou, která se v této souvislosti nabízí, je, proč se ženy uchylují raději k nacionalistickým odnožím než k hnutím orientovaným na ženskou emancipaci.

Zdá se přitom, že snahy obou se do jisté míry překrývají. To se alespoň ukazuje ve snahách *Rástra sévika samiti* a *Durga váhini* eliminovat zvyk dávání věna (*dahédž*) či agitace proti zabíjení plodů ženského pohlaví, o které se snaží i indické ženské organizace. Na první pohled se tedy jeví, že oba tábory mají mnoho společného. Pokusme se nyní vysvětlit, jestli existují nějaké výhody, které mají pravicové odnože hinduistického nacionalistického hnutí oproti feministickým organizacím a jak se tyto dvě od sebe liší.

Přestože je obecně známo, že feminismus není homogenní směr a dají se v něm vysledovat mnohé proudy²⁵⁵, budu jej zde pro potřeby této práce chápat v jeho obecnějších rysech, na kterých by se snad shodly všechny feministky. Za feminist(k)y zde tedy budu považovat všechny, kdo se snaží o zvýšené povědomí o genderových nerovnostech a ve své podstatě politický boj za odstranění těchto pohlavních asymetrií. Sjednocující perspektivou feministických proudů je rovněž konstatování o patriarchálním uspořádání společnosti.

Důvodů, proč ženy dávají přednost raději extrémním pravicovým odnožím *hindutvy* před feministickými organizacemi, může být několik.

Jedním může být to, že organizace podporující ženská práva se neobrací k násilí jako k prostředku, který vede k prosazení jejich cílů. Využívají většinou legálních cest, které s sebou nesou určité nevýhody. Do ženských organizací často ženy přicházejí s problémy jako jsou majetkové neshody, domácí násilí, znásilnění. Dostane se jim právní i morální podpory, avšak celé procesy jsou zpravidla zdlouhavé a úspěch není zaručen. Navíc je od ženy vyžadována značná vytrvalost a odhodlanost jít proti proudu, či lépe řečeno, proti „normálnímu (rozuměj patriarchálnímu) řádu věcí“. To může vyústit v značné psychické vypětí. Naopak pravicové ženské odnože působící

²⁵⁵Například liberální feminismus, radikální feminismus, socialistický feminismus, postmoderní feminismus, feminismus „třetího světa“, atd.

v rámci hinduistického nacionalismu se snaží řešit problémy žen buď poměrně účinným násilím (jako *Mahilá ágadí*) nebo domlouváním (*Ráštra sévika samiti*), kdy přesvědčují ženu, aby přijala svou „tradiční roli“ a přizpůsobila se násilnickému manželovi nebo majetkovým požadavkům rodiny a odrazují ji od jakékoliv vlastní akce.

Dále, jak si všimla jedna žena pracující pro bombajskou ženskou organizaci, pro každého je důležitý pocit přináležitosti k nějaké skupině. Tento pocit přináležitosti však podle ní ženské organizace nenabízejí. Domnívá se, že pokaždé, když k ní přijde jakákoliv žena s určitou prosbou, první věc, kterou si uvědomí, je, „že k nám nenáleží. Když hovoří o svých právech,... útočí na svou rodinu a ohrožuje patriarchát.... Šivséna jí rodinu nebere. Mnoho žen k nám přichází kvůli svým právům na výživné nebo kvůli rozvodu, ale přesto k nám nenáleží. Šivséna jim dává pocit sounáležitosti. Naše slabost [tj. slabost feministek] spočívá v tom, že jsme si neuvědomily touhu žen někam patřit. Myslely jsme na potřeby, práva, ale ne na touhu přináležet. ... Ve vzdoru je vždy odcizující, izolující faktor.“²⁵⁶ Pravicové ženy *sanghu* naopak stojí o to, aby „měly lepší život *spolu* se svými rodinami“²⁵⁷, což jim *Šivséna* i *Ráštra sévika samiti* umožňují.

Tyto ženy také často považují feministické organizace za prozápadní, a tudíž antinacionální. Otázky týkající se ženských práv chápou především jako něco, co vzešlo z koloniální nadvlády a jejího vlivu na systém vzdělávání. Obecnou debatu o ženských právech často nevnímají pozitivně, jelikož vede k soutěživosti s muži, neštěstí a rozvratu rodiny.²⁵⁸

Jedna vedoucí členka *Ráštra sévika samiti* se o ženských organizacích vyjádřila takto: „Poučují ženy o jejich právech, říkají, aby o tato práva bojovaly se svými muži. My je učíme, aby se obětovaly pro rodinu. Možná, že nějaká práva jsou, ale je špatné o ně bojovat. Ženy tímto způsobem nakonec více ztratí... Potřebovala snad naše matka jít k soudu, aby byla šťastná? Moje matka byla v rodině uctívána jako královna. Správná, počestná hinduistka může dosáhnout velkého respektu a štěstí tím, že se stane matkou. Proč to chtějí všechno zahodit a bojovat za svá práva?“²⁵⁹

²⁵⁶Cit. v Banerjee, S.: *The Feminization of Violence in Bombay*, str. 1224.

²⁵⁷Tamtéž, str. 29.

²⁵⁸Sarkar, T.: *The Pragmatics of the Hindu Right*, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar*, Oxford University Press, New Delhi, 2005, str. 186.

²⁵⁹Cit. v tamtéž.

Zdá se tedy, že ženské odnože hinduistické pravice dávají přednost přijetí rodiny takové jaká je před jejím zpochybňováním. Tím podle některých autorek dochází k tomu, že upřednostňují „genderovou asymetrii před rovností pohlaví“.²⁶⁰

Dalším rozdílem je zřejmě i to, že vůči feministicky orientovaným organizacím mohou mít rodinní příslušníci přinejmenším ambivalentní, ne-li přímo negativní postoj. Ten souvisí s tím, co bylo uvedeno výše. Pokud by se tato žena chtěla připojit k nějaké feministické organizaci, přišla by tam zřejmě s nějakým problémem. Mohla by se tam setkat s jinými ženami s podobným problémem, hovořit s nimi a uvědomit si nerovnosti mezi pohlavími, získat pocit neřetovosti. Pak by se mohla začít vymezovat proti svému okolí, které by jí mohlo zakázat další přístup do takovéto organizace, která tuto ženu činí „problémovou“. Naopak manžel či rodina nemohou mít nic proti tomu, když žena navštívuje některou z pravicových hinduistických organizací, neboť už často manžel či někdo jiný z rodiny patří k členům jejího mužského křídla. Navíc ženské odnože *sangh pariváru* zdůrazňují roli ženy jako manželky a matky, k níž patří obětování se. Přinášení oběti rodině a poskytování služeb národu nejsou v rozporu, naopak je naprosto logické, a tak má tento typ ženiny aktivity daleko větší možnost narazit na pochopení příbuzných.

Jak jsme viděli, ženy *sanghu* občas hovoří jazykem ženských práv jako například již zmíněná sádhví Rithambara, která vystupuje proti vraždění nenarozených ženských plodů a která podle časopisu *Organiser* tvrdí, že „pouze žena, která respektuje sama sebe, může zplodit hrdé dítě“.²⁶¹ Není zde ani tak důležitý fakt, že apeluje na reprodukční sílu (*mátrišakti*), která udržuje národ při životě, ale na to, že promlouvá pouze k *hinduistickým* ženám. Zatímco ženské organizace se zasazují o práva všech žen, ze zřejmých důvodů se ženy *hindutvy* starají pouze o zlepšení situace hinduistických žen a to ještě ve značných mezích.

Podobně se i BJP snaží přijmout některá témata, která mohou mít společná s ženskými organizacemi, jako například pozitivní diskriminace žen v politice či otázky týkající se zaměstnanosti a vzdělání žen. Jejím odůvodněním je však vždy prospěch, který tím získá *rodina*.²⁶² BJP ve své literatuře pojímá ženy jako obětavé manželky a matky a přisuzuje jim určitou sílu (*mátrišakti*). Jsou si s muži rovné,

²⁶⁰Basu, A.: *Appropriating Gender*, str. 11.

²⁶¹Kumar, P.: Female Foeticide a Sin, *Organiser*, 2004, načteno 3. 7. 2008 z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=46&page=24>.

²⁶²Tamtéž, str. 99.

avšak jsou zároveň *jiné* než muži. Tento postoj však může v důsledku ospravedlňovat „odlišné, protektivní či diskriminující zacházení s ženami“.²⁶³

Tanika Sarkar si uvědomuje, že účast v ženské odnoži RSS *Rástra sévika samiti* opravdu umožňuje ženám disponovat větší mocí, dostat se mimo zdi domova, vstoupit do veřejného prostoru a v neposlední řadě získat přístup k určitému „vědění“ a nabýt politické identity. Na druhou stranu však tato „politická účast dosáhla vrcholu v rámci autoritářské hinduistické pravice, která neslibuje žádné osvobození žen...a přijímá rozkazy od výhradně mužského vedení, které odmítá jakoukoliv debatu o hinduistickém patriarchátu“.²⁶⁴ Nesmíme ovšem zapomenout, že to je hodnotící stanovisko feministické autorky, se kterým by samy členky RSS jistě nesouhlasily a navíc nebere v potaz, že existují ženy, které se rády ztotožní s modelem ženy jako manželky a matky a že jej budou shledávat naplňujícím.

Zdá se, že tradiční role ženy jako matky a hospodyně je všeobecně přijímaná všemi ženskými odnožemi *sanghu*. Tak například členka *Rástra sévika samiti* Áša Šarma se domnívá, že ženy vždy „musejí dát přednost rodině. Měla by existovat přirozená dělba práce. Ženy jsou citlivější, a proto by se měly starat o děti. Vše ostatní je podružné.“²⁶⁵

Důsledkem toho přístupu však může být i to, že rodina je idealizována a že převládne přesvědčení, že v ní nemůže docházet k událostem diskriminujícím ženy. Žena je v rámci ní chápána jako správkyně domova, která by měla nést odpovědnost za cokoli špatného, co se v rámci rodiny odehraje. Pokud například dojde k domácímu násilí, žena by o něm neměla hovořit mimo domov, měla by „zadusit svůj nářek“, naučit se „znát manželovy nálady a snažit se ho nedráždit. Pouze tak zůstane rodina pohromadě“.²⁶⁶ Idealizovaná představa harmonické hinduistické rodiny a ctnostné ženy tedy má své důsledky. Koncept patriarchální rodiny, ve které je žena v podřízeném postavení vůči muži, a sexuální násilí v rodině nejsou předmětem diskuze. I toto pojetí se rozchází s představami ženských organizací.

Na závěr této kapitoly bychom mohli shrnout, že velké množství pravicových hinduistických žen se zásadním způsobem vymezuje vůči feministickému hnutí a daly by se na základě svého postoje popsat jako antifeministky. Přesto však se nedá popřít,

²⁶³Kapur, R., Cossman, B.: *Communalising Gender, Engendering Community*, str. 99.

²⁶⁴Cit v Banerjee, S.: *The Feminization of Violence*, str. 1222.

²⁶⁵Anitha, Manisha, Vasudha, Kavitha: Interviews with Women, in: *Women and Right-Wing Movements*, str. 330.

²⁶⁶Tamtéž, str. 333.

že pravicové ženy *rodiny sanghu* vždy nějakým způsobem bojují za to, aby hinduistické ženy disponovaly větší mocí (*empowerment*), ať již coby hrdinné matky, počestné ženy či bojovnice za hinduistický národ. Paola Bacchetta a Margaret Power tyto snahy pravicových žen dávají do kontrastu s cíli feministek, kterým je osvobození (*liberation*) žen, problematizace ztotožňování ženství s mateřstvím, přirozeného rozdělení rolí na ženské a mužské a v neposlední řadě i tematizace různých podob ženské sexuality.²⁶⁷ Kolektivní úsilí pravicových žen o získání větší moci (*empowerment*) se na rozdíl od feministických snah orientuje pouze na jejich komunitu a zásadně odporuje tomu, aby stejný podíl moci a práv měly i ženy (a muži) jiné komunity.²⁶⁸ Dále jsme u pravicových žen *rodiny sanghu* často viděli vyzdvihování ženských rolí manželky a matky a potřebu kontroly ženské sexuality, která vyžaduje, aby se ženy chovaly ctnostně. Ta pak vede k tomu, že pokud dojde například ke znásilnění, mají ho tendenci vykládat spíše jako vinu ženy, která se nechovala cudně, či jako neschopnost její rodiny ji ochránit. Na vině by podle nich mohla být i rodina, v níž panují uvolněné „západní“ mravy. Indické feministické hnutí se naopak snaží o tematizaci ženského pocitu studu a faktu, že žena dává výskyt sexuálního obtěžování a násilí za vinu sama sobě.²⁶⁹

Na úplný závěr je však nutné podotknout, že zatímco ženské pravicové odnože *rodiny sanghu* v posledních letech početně stagnují, sekulární a demokratické organizace jako například levicová Všeindická demokratická asociace žen (*The All-India Democratic Women's Association*) mají naopak větší členskou základnu činící kolem pěti miliónů žen²⁷⁰, která nadále roste.²⁷¹ To je v pokusech o analýzu vlivu těchto odnoží, které mají podle všeho své meze, vždy nutné mít na zřeteli a nepřeceňovat jejich dopad.

²⁶⁷Bacchetta, P., Power, M.: Introduction, in: Bacchetta, P., Power, M. (ed.): *Right-Wing Women* (From Conservatives to extremists around the World), Routledge, New York, 2002, str. 11.

²⁶⁸Tamtéž, str. 14.

²⁶⁹Banerjee, S.: *Make me a Man!*, str. 148.

²⁷⁰Pocházejících zejména z indického venkova.

²⁷¹Sarkar, T.: *The Gender Predicament of the Hindu Right*, str. 182.

Závěr

V předchozích kapitolách jsme se především pokusili popsat některé ženské organizace hlásící se k ideologii hinduistického nacionalismu.

Viděli jsme, že jejich vzmach nastal většinou na přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století v souvislosti se zenitem, který zažívalo hnutí za obrození Ráмова rodiště, na kterém se podílely mnohé složky *rodiny sanghu* a v rámci mobilizačních snah se do něj zapojily i ženy.

Od té doby se zdá, že tyto odnože (především *Ráštra sévika samiti* a *Durga váhini*) procházejí obdobím stagnace až mírného úpadku. To je do jisté míry logické, neboť když odezněly vášně spojené s hnutím *Rámadžanmabhúmi*, které umožnilo mnoha ženám se různým způsobem realizovat a vstoupit sebevědomě do veřejného prostoru, jako by tyto odnože poněkud ztratily stimul. Také se zdá, že mladým dívkám a pracujícím ženám nemusí připadat přitažlivá jejich tradiční podoba a rozhodnou se spíše ve prospěch pozápadnělého životního stylu. Viděli jsme ostatně, že některým dívkám přítomným u akce *Durga váhini* vymezující se proti slavení svátku svatého Valentýna byly její členky spíše k smíchu. Tento nedostatek se ženské odnože snaží odstranit tím, že se zaměřují na nabírání dívek z nižších kast, které do těchto odnoží vstupují zřejmě proto, že doufají, že se naučí „lepšími způsoby“ vyšších kast tvořícím jádro odnoží. Velkým lákadlem je také fyzický trénink, který nabízejí především *Ráštra sévika samiti* a *Durga váhini* a který mohou využít v podstatě všechny ženy. Přestože však pravicové ženy živící proud hinduistického nacionalismu početně stagnují, je nutné si uvědomit jejich potenciál k násilí, který může být v budoucnu opět mobilizován.

Viděli jsme rovněž, že hinduistický nacionalismus reprezentovaný především mužskými odnožemi, vnímá hinduistické ženy většinou jako manželky a matky. Ženám zastoupeným ženskými odnožemi se však podařilo na ideologické úrovni nejen změnit tyto „správné“ ženské role a dodat jim jiný význam, ale i prosadit další typy akceptovatelného ženství. Nejprve tedy rozšířily poněkud schematickou představu matek rodičích a „správně“ (tj. v duchu hinduistického nacionalismu) vychovávajících syny národa, v představu mateřství, která má konkrétnější obsah. Podle této ideje jsou matky především ženy inteligentní, silné a odhodlané, na kterých jsou děti plně závislé a které je ovlivňují tak zásadním způsobem, že jsou v podstatě

hybnou silou dějin. Dále však vytvořily i nové modely ženství, mezi které patří i žena s násilnickými sklony a politicky aktivní žena.

Tento ideologický základ se přitom projevil i v praxi a to především v období komunálních nepokojů a méně často i mimo ně. Za reprezentantky politicky aktivních žen bychom mohli považovat výše zmíněné sádhví Rithambaru a Umu Bháratí a do násilnického typu ženy bychom mohly zařadit především ženy participující na komunálních nepokojích po boku svých mužů. Je tedy třeba chápat provázanost mezi ideologií, která, jak jsme viděli, ospravedlňuje násilnický aspekt ženství, a komunální realitou.

Rovněž jsme naznačili některé rysy, které mají pravicové ženy hinduistického nacionalismu společné s ženským/feministickým hnutím, neboť obě strany se angažují například proti zabíjení nenarozených ženských plodů, proti zvyku dávání věna či za větší množství žen v politické sféře. Tato společná témata mohou být dána tím, že je ženské pravicové odnože převzaly od feministického hnutí. Jsou ostatně známy případy, kdy RSS ve snaze založit novou odnož vyslala svého *pračáraka* do „z nepřáteleného tábora“, kam se infiltroval, nasákl tamními idejemi a pak zavedl jeho obdobu, která však byla poupravena v souladu s představami hinduistického nacionalismu. Od této praxe si RSS slibovala, že jí umožní efektivněji bojovat se svým nepřítelem, například levicí.²⁷² V případě ženských odnoží *rodiny sanghu* mohlo jít o podobný proces, přičemž infiltrace nebylo třeba díky otevřenému charakteru ženských organizací spojeného s publikační činností. Podobné cíle obou stran však mohl být dán i sdíleným opravdovým zájmem o ženskou otázku a snahu o zlepšení situace hinduistických žen v Indii. Hlavním rozdílem mezi oběma stranami je však to, že zatímco feministky se snaží o úplné osvobození žen, politicky organizované radikální hinduistky se snaží pracovat v rámci patriarchálně pojatého hinduistického nacionalismu, jehož jsou součástí a který jim poskytuje živnou půdu. Z tohoto důvodu se explicitně nikdy nevysloví proti patriarchálnímu uspořádání společnosti.

²⁷² Jaffrelot, C.: Introduction, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar*, str. 8.

Resumé

Hlavním tématem této práce jsou hinduistické ženy hlásící se k ideologii hinduistického nacionalismu, v jehož jádru stály představy V. D. Sávarkara, který mimo jiné poskytl základy genderových stereotypů vymezujících gender hinduistických mužů a žen od genderu muslimských mužů a žen, které byly dále rozvinuty RSS a *rodinou sanghu*. Ukazuje, že hinduistickému nacionalismu se podařilo mobilizovat ženy především na přelomu osmdesátých a devadesátých let v souvislosti s hnutím za obnovení Rámova rodiště v Ajódhji, což byl do té doby bezprecedentní jev. Ženy se do tohoto hnutí a do nepokojů po něm následujících zapojily mimo jiné jako vůdčí politické osobnosti či jako aktivní účastnice komunálního násilí, při kterém napadaly i muslimské ženy. Tato práce předkládá orientační přehled některých ženských odnoží *rodiny sanghu* a zamýšlí se nad jejich ideologickou produkcí a možností emancipace v rámci hinduistického nacionalismu, který pak srovnává s ženským hnutím.

Summary

In my thesis I have focused on Hindu women adhering to the principles of Hindu nationalist ideology which stems from the notion of *Hindutva* as described by V. D. Savarkar who has put forward some gender stereotypes of Hindu men and women depicted as substantially different from Muslim men and women. These assumptions were later further developed by the so called *sangh parivar*. I have suggested that Hindu nationalism has in the late eighties and early nineties succeeded in mobilising Hindu women for the cause of the Hindu Right and brought them into its fold on an unprecedented scale. The mobilisation was successful due largely to the *Ramjanmbhumi Movement* which was then at its height. Right-wing Hindu women participated in the movement, and communal riots which formed an integral part of it, either as political leaders or perpetrators of communal violence assaulting, among others, Muslim women. This thesis also presents a brief overview of some women's wings of the *sangh parivar* and their ideology which in certain aspects differs from that of their male counterparts. It also considers the question of female emancipation within these wings and draws a comparison between them and the feminist movement.

Bibliografie

Andersen, W. K., Damle, S. D.: RSS (Ideology, Organization and Training), in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006.

Anderson, B.: *Imagined Communities* (Reflections on the Origin and Spread of Nationalism), Verso, London, 1983.

Anitha, Manisha, Vasudha, Kavitha: Interviews with Women, in: *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

Bacchetta, P.: *Gender in the Hindu Nation*, Women Unlimited, New Delhi, 2004.

Bacchetta, P.: Hindu Nationalist Women Imagine Spatialities, in: Bacchetta, P., Power, M. (ed.): *Right-Wing Women* (From Conservatives to Extremists around the World), Routledge, New York, 2002.

Banerjee, S.: The Feminization of Violence in Bombay, in: *Asian Survey* (36:12), 1996.

Banerjee, S.: *Make me a Man!* (Masculinity, Hinduism and Nationalism in India), State University of New York Press, Albany, 2005.

Basu, A.: Feminism Inverted, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

Basu, A.: Hindu Women's Activism in India and the Question it Raises, in: Jeffrey, P., Basu, A. (ed.): *Approprating Gender*, Routledge, London, 1998.

Bedi, T.: Feminist Theory and the Right-Wing (Shiv Sena Women Mobilize Mumbai), in: *Journal of International Women's Studies* (7), 2006.

Bourdieu, P.: *Nadvláda mužů*, Karolinum, Praha, 2000.

Butalia, U.: Muslims and Hindus, Men and Women, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

Butalia, U.: Women and Communal Conflict, in: Moser, C., Clark, F.C. (ed.): *Victims, Perpetrators or Actors?* (Gender, Armed Conflict and Political Violence), Kali for Women, New Delhi, 2001.

Butler, J.: *Gender Trouble* (Feminism and the Subversion of Identity), Routledge, 1990.

Derné, S.: Men's Sexuality and Women's Subordination, in: Mayer, T. (ed.): *Gender Ironies of Nationalism*, Routledge, London, 2000.

Devī ahalyābāī smārak samiti (vanavāsī kanyā chātravās), hindsky, Nágpur, nedatováno.

Devi Ahalyabai Smarak Samiti (Acquaintance with a Distinguished Charitable Organisation), informační brožura, Nágpur, nedatováno.

Empowerment Pragmatic, Sevika Prakashan, Nagpur, nedatováno.

Ghosh, B.: *Queering Hindutva*, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

Golwalkar, M. S.: *Bunch of Thoughts*, Vikrama Prakashan, Bangalore, 1968.

Hansen, T. B., Jaffrelot, C.: Introduction (The Rise to Power of the BJP), in: Hansen, T. B., Jaffrelot, C. (ed.): *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Oxford University Press, 1998.

Hansen, T. B.: Controlled Emancipation, in: Wilson, F., Frederiksen, B. (ed.): *Gender, Ethnicity, and the Subversion of Nationalism*, Frank Cass, London, 1995.

Hansen, T. B.: Sevikas in Thane City, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar*, Oxford University Press, New Delhi, 2005.

Chakravarty, U.: Whatever Happened to the Vedic Dasi, in: Sangari, K., Vaid, S.: *Recasting Women*, Kali for Women, New Delhi, 1989.

Chatterjee, P.: The Nationalist Resolution of the Women's Question, in: Sangari, K. a Vaid, S. (ed.): *Recasting Women* (Essays in Indian Colonial History), Kali for Women, New Delhi, 1989.

In a Bad Faith? (British Charity and Hindu Extremism), Awaz, South Asia Watch Limited, London, 2004.

Iveković R., Mostov J. (ed.): *From Gender to Nation*, Zubaan, New Delhi, 2004.

Jaffrelot, C.: Introduction, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006.

Jaffrelot, C.: The BJP at the Centre, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006.

Jaffrelot, C.: The Vishva Hindu Parishad, in: Jaffrelot, C. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006.

Kakar, S.: *The Colors of Violence* (Cultural Identities, Religion, and Conflict), University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Kapur, R., Cossman, B.: Communalising Gender, Engendering Community, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

Katju, M.: The Bajrang Dal and Durga Vahini, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar* (A Reader), Oxford India Paperbacks, New Delhi, 2006.

Kishwar, M.: In Defence of our Dharma, in: *Manushi* (60), 1990.

Kovacs, A.: You don't understand, we are at war! (Refashioning Durga in the Service of Hindu Nationalism), in: *Contemporary South Asia* (13:4), 2004.

Mazumdar, S.: Women, Culture and Politics, in: *South Asia Bulletin* (12:2), 1992.

Menon, K.: Symbolic Power of Jijabai, in: *Manushi* (125), 2001.

Pandey, G.: In Defense of the Fragment, in: Guha, R.: *A Subaltern Studies Reader 1986 - 1995*, Oxford University Press, New Delhi, 2006.

Preface (Rashtra Sevika Samiti), Sevika Prakashan, Nagpur, 1998.

Rai, Rajani: *Life Sketch of Vandaniya Mausiji*, Sevika Prakashan, Nagpur, nedatováno.

Renzetti, C. M., Curran, D. J.: *Ženy, muži a společnost*, Karolinum, Praha, 2003.

Sarkar, T.: Semiotics of Terror (Muslim Children and Women in Hindu Rashtra), in: *Economic and Political Weekly* (13:6), 2002.

Sarkar, T.: The Woman as Communal Subject, in: *Economic and Political Weekly* (31), 1991.

Sarkar, T.: *Hindu Wife, Hindu Nation*, Permanent Black, New Delhi, 2003.

Sarkar, T.: The Gender Predicament of the Hindu Right, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar*, Oxford University Press, New Delhi, 2005.

Sarkar, T.: The Pragmatics of the Hindu Right, in: Jaffrelot, Ch. (ed.): *The Sangh Parivar*, Oxford University Press, New Delhi, 2005.

Savarkar, V.D.: *Hindutva: Who is a Hindu*, Hindi Sahitya Sadan, New Delhi, 2005.

Savarkar, V.D.: *Six Glorious Epochs of Indian History*, Veer Savarkar Prakashan, Bombay, 1985.

Sen, A.: Mumbai Slums and the search for a Heart (Ethics, Ethnography and Dilemmas of Studying Urban Violence), in: *Anthropology Matters Journal* (6:1), 2004.

Sen, A.: Reflecting on Resistance (Hindu Women Soldiers and the Birth of Female Militancy) in: *Indian Journal of Gender Studies* (13:1), Sage Publications, 2006.

Setalvad, T.: The Woman Shaiv Senik and her Sister Swayamsevika, in: Sarkar, T., Butalia, U. (ed.): *Women and Right-Wing Movements*, Zed Books, London, 1995.

Shah, Kalpana, Shah, Smita, Shah, Neha: The Nightmare of Surat, in: *Manushi* (74-75), 1993.

Srinivas, M. N.: *Village, Caste, Gender and Method*, Oxford University Press, New Delhi, 2001.

Strnad, J., Filipský J., Holman, J., Vavroušková S.: *Dějiny Indie*, Lidové noviny, Praha, 2003.

Tamhankar, Manjari: *Founder of Rashtra Sevika Samiti Vandaniya Mavshi Kelkar* (komix), Shilpa Prakashan, Pune, 2005.

Vandanīya Laksmībāi Kelkar-Mausījī (DVD), Shri Shakti Peeth, Nágpur, hindsky s anglickými titulky, nedatováno.

Vavroušková, S.: Communalism in Maharashtra (The Case of Shiv Sena), in: Vavroušková, S. (ed.): *Religion and Society in India and Burma*, Orientální Ústav ČSAV, Praha, 1991.

Yuval-Davis, N.: Theorizing Gender and Nation, in: Yuval-Davis, N. (ed.): *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997.

Zavos, J.: *The Emergence of Nationalism in India*, Oxford University Press, 2000.

Internetové zdroje

Kunju, N.: Is Uniform Civil code Anti-Islam?, *Organiser*, 16. července 2006, načteno z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=139&page=22>.

Chhabra, Aseem: Protestors confront Sadhvi Rithambara in New York, *Rediff. com*, načteno 29.6. 2008 z <http://www.rediff.com/us/2002/jul/27us.htm>.

For a healthy home atmosphere, let parents spend half the money and double the time on children, *Organiser*. 27. června, 2004, načteno z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=30&page=15>.

Kumar, P.: Female Foeticide a Sin, *Organiser*, 2004, načteno 3. 7. 2008 z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=46&page=24>.

Durga Vahini training camp in Lucknow, *Organiser*, 18. července 2004, načteno z <http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=32&page=33>.

Durga Vahini' activists held, *The Hindu*, načteno 7. 11. 2007
<http://www.thehindu.com/2004/03/15/stories/2004031509931500.htm>.

Valentine show flops, *Herald Tribune*, načteno 4. 2. 2008 z
<http://www.deccanherald.com/deccanherald/feb152004/sl8.asp>

Sethi, M.: Avenging Angels and Nurturing Mothers, 2002, načteno 2.4. 2008 z
<http://www.epw.org.in/showArticles.php?root=2002&leaf=04&filename=4372&filetype=html>.

Nitin, Gautam: Sadhvi Rithambara Trains Women in Martial Arts, *Hindu Jagruti*,
načteno 14. 7. 2008 z <http://www.hindujagruti.org/news/2444.html>.