

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta
Ústav asijských studií

Diplomová práce

Bc. Tereza Zikmundová

Dílo Mahášvety Debí v zrcadle postkoloniální kritiky

Postcolonial reflections on Mahasweta Devi's works

Mgr. Martin Hříbek Ph.D.

2022

Ráda bych touto cestou vyjádřila poděkování práce Mgr. Martinu Hříbkovi Ph.D. za vedení této diplomové práce a neskonalou trpělivost, kterou mi prokázal.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Abstrakt

Ambicí této práce je představit bengálskou autorku Mahášvetu Debí, v jejíž próze jsou prominentní subalterní a marginalizované postavy, a kontext akademické literatury, v němž se Debí objevuje. Zvláště texty Subalterní studijní skupiny, neomarxistického akademického projektu. Za tímto účelem se práce bude zabývat postkoloniální kritikou a jejími stěžejními díly. Posléze se budou diskutovány tři moderní bengálské literární texty reprezentující domorodé obyvatelstvo. Dále skrze relevantní literaturu získáme představu o tom, jak se se diskurz o domorodém jiném mohl dostat do bengálského literárního prostředí. Cílem je si odpovědět na otázku, jestli je možné dílo Debí produktivně reflektovat skrze postkoloniální teorii a dále ji aplikovat na literární okruh moderní bengálské literatury.

klíčová slova

Postkoloniální kritika, subalterní studia, feminismus, Mahášvetá Debí, marginalizace.

Abstract

The ambition of this text is to introduce a bengali author Mahasweta Debi whose prose often depicts subaltern and marginalized and as well as the context of academic writings she tends to appear in. Specifically texts of the Subaltern study collective, a neomarxist academic project. Therefore postcolonial critique and it's crucial texts will be discussed. Subsequently, three modern bengali literary texts representing adivasi characters will be analyzed. Furthermore by discussing relevant literature we will get a firmer understanding of the way a discourse of the aboriginal other made it's way into bengali literary milieu. The aim is to answer the question whether one can in fact reflect productively on Mahasweta Debi's work through reading of postcolonial theory and then apply it onto other modern bengali literary texts.

keywords

Postcolonial critique, subaltern studies, feminism, Mahasweta Devi, marginalisation.

Obsah

1. Úvod.....	6
1.1. Téma a cíl práce.....	6
1.2. Struktura práce.....	7
1.3. Přepisy a překlady.....	8
2. Gramsci v Kolkatě.....	9
2.1. Postkoloniální kritika.....	9
2.2. Orientalismus.....	10
2.3. Variace na orientalismus.....	15
2.3.1. Vnitřní orientalismus.....	15
2.4. Subalterní studia.....	18
2.5. Hegemonie.....	19
2.6. Subalterní.....	19
2.7. Problematika literární reprezentace.....	23
2.8. Další historiografie.....	24
3. Autorka.....	26
3.1. Rodina.....	26
3.2. Život a dílo.....	28
3.3. Styl.....	32
3.4. Žurnalistika.....	34
3.5. Gayatri a etická singularita.....	35
3.6. Další interpretace.....	36
4. V Bengálsku.....	40
4.1. Bibhútibhúšan Bandjopádhjáj - <i>Divoch</i>	40

4.2. Suníl Gangopádhjáj - <i>Prázdniny v lese</i>	43
4.3. Mahášvetá Debí - <i>Lov</i>	48
4.4. Všichni tři.....	52
5. Čtení a opakování.....	55
5.1. Produkce domácího diskurzu.....	56
5.2. Demarkace starodávného.....	57
5.3. Jako démoni a rákšasové.....	59
5.4. Vesnice a les - další dichotomie.....	61
5.5. Bengálská distinkce.....	64
6. Bibliografie.....	70

1. Úvod

1.1. Téma a cíl práce

Mahášvetá Debí (1926-2016) byla významnou bengálskou spisovatelkou, prozaičkou a novinářkou. Ve své literární tvorbě se věnovala mnohým tématům mimo jiné kmenovým obyvatelům Indie. Jako autorka byla držitelkou několika vysokých literárních a občanských ocenění. Byla rovněž známá svými feministickými postoji vyskytující se napříč jejím dílem. Západnímu čtenáři bylo její dílo zpřístupněno skrze překlady, nejprominentnější z těchto překladatelů je sémiotička a literární teoretička bengálského původu Gayatri Chakravorty Spivak. Spivak nebyla jediným překladatelem díla Debí. Avšak selekce překládaných a interpretovaných děl má tendenci jít v podobných šlépějích a upřednostňovat vybrané aspekty tvorby.

Pokud je dílo Mahášvety Debí čteno komplexně, skládá dohromady daleko bohatší obraz o autorce i kontextu bengálské literatury. Cílem této práce je ukázat jakým způsobem je aplikovatelná postkoloniální kritika v souvislosti s bengálskou literární tvorbou. V posled je cílem ilustrovat, že dílo Mahášvety Debí v sobě má bohatší odkaz než jak jej implikuje selektivní charakter akademických interpretací.

Primární tezí této práce je tvrzení, že pochopením literárního odkazu díla Mahášvety Debí, především jejího způsobu textuální reprezentace kmenového obyvatelstva, lze získávat novou perspektivu o dílech jejích bengálských předchůdců a současníků. Zobrazování indického kmenového obyvatelstva patří v bengálské literatuře k vzácným motivům, leč, pokud se takové texty vyskytují, bude prospěšné přemýšlet nad jejich provedením. Bude rovněž prospěšné je srovnat se zpracováním Mahášvety Debí. Dále, za účelem pochopení existujícího interpretačního rámce a významu literárního díla Mahášvety Debí je nadměru užitečné věnovat pozornost výroky postkoloniální kritiky a subalterních studií. Úmyslem zde sice není navrhnout nutnost těsné koexistence výše zmíněných, jinými slovy, literaturu Debí lze jistě číst a užívat s pochopením i bez znalosti akademických textů postkoloniálních kritiků. Jak ale ještě později uvidíme, souvislosti mezi samotnou prací autorky a zejména subalterními studii je několik, především v rovině interpretační a přiblížení východisek subalterních studií notně osvětluje pozici Debí v literárním světě. O postkoloniálních a subalterních studiích by se dalo dlouze psát z rozmanitých pohledů, hodnotit zpětně jejich přínosy a slabé stránky, transformaci napříč časem, vyjadřovat se k jejich situaci a možnostem v současné době atd. Zde se však zaměříme na zachycení obou především v kontextu indické historiografie, přičemž nejužitečnějšími teoretiky budou mimo jiné Gayatri Chakravorty Spivak a (v o něco menší míře) Partha Chatterjee. Jak bude ukázáno, nejvitálnějším pojítkem mezi Debí a kolektivem Subalterních studií je skrze své rozsáhlé dílo právě zmíněná literární kritička Gayatri Chakravorty Spivak. Postkoloniální kritika bude v této práci diskutována jako teoretické východisko v kapitole druhé a v kapitole páté bude užitečným nástrojem při čtení a selekci textů vysvětlující konkrétní diskurzivní formace bengálské společnosti.

1.2 Struktura práce

Práce je koncipována do celkem sedmi oddílů.

1. V první a úvodní kapitole je nejprve stručně představeno téma společně s hlavním záměrem této práce. Dále je naznačeno celkové koncipování textu, struktura a řazení do kapitol. Závěr kapitoly je věnován záležitostem techničtějšího rázu, především jde o otázku přepisu bengálských jmen a cizích slov pro potřeby tohoto textu. Dále je připojen vysvětlující komentář k autorským překladům z bengálštiny do češtiny.

2. V druhé kapitole si tedy budeme klást za cíl se nejprve seznámit s obecným rámcem postkoloniální teorie, představit postkoloniální projekt a vytyčit jeho stěžejní aspirace skrze nejvýznamnější postkoloniální texty. Důležitým momentem bude diskuze o teorii Edwarda Saída a její potenciální užitečnosti pro četbu literárních textů nejen Mahášvety Debí. Posléze bude prospěšné zúžit pozornost na subalterní studijní skupinu, kterou lze považovat za jakýsi proud v rámci postkoloniálního výzkumu a blíže rozebereme některé klíčové koncepty a argumenty vybraných autorů. Jinými slovy bude věnován prostor těm akademickým textům, které budou později svými konkrétními teoretickými východisky prospěšné ke čtení díla Mahášvety Debí i v kontextu bengálského literárního prostoru.

3. Ve třetí kapitole budeme rekapitulovat biografické informace o autorce Debí a charakteristiku jejího díla. Nebude se však jednat o pokus o autorčinu biografii, jelikož k němu není k dispozici dostatek podkladů. Skrze sledování jejího přístupu k tvorbě skloubeného s nastíněním zásadních témat a biografických údajů bychom mohli získat představu, jakou autorkou Mahášvetá Debí byla. V druhé kapitole rovněž budu zachycovat skrze sekundární literaturu o Debí, jaká je percepce její osobnosti a díla. Cílem této kapitoly není rozporovat badatelskou činnost a její výsledky, nýbrž čistě ukázat, jaký obraz o autorce vystupuje z takového výzkumu.

4. V úplném úvodu této práce je naznačeno, že díky čtení Mahášvety Debí a díky pochopení jejího autorského zájmu o různá témata, můžeme spatřit stopy určitého diskurzu v dílech jiných bengálských autorů. Tímto diskurzem by mohl být diskurz orientalistický. Ukázky se soustředí na zpracovávání tématu reprezentace domorodého indického obyvatelstva. Ve čtvrté kapitole tedy přistoupíme představení a srovnání ukázek z literárních prozaických textů Debí a vybraných bengálských autorů a budeme pozorně sledovat, jakým způsobem je reprezentováno v jejich literárních dílech kmenové obyvatelstvo.

5. Pokud budeme ve čtvrté kapitole svědky jakési formy orientalistického diskurzu, pokusíme se odpovědět na otázku, jak by se dal takový diskurz v bengálském literárním okruhu vysvětlit, respektive se pokusíme zmapovat, jakým způsobem si tento jev vysvětluje sekundární literatura na toto téma. Chronologicky budeme vysvětlení hledat nejprve v komentářích k nejstarší indické literatuře jakožto možném základu takového diskurzu a poté se zaměříme na diskurzivní bengálské formace v devatenáctém století. Ty jsou v této kapitole nahlíženy jako revize a ideologické pojetí termínů z nejstarších literárních odkazů a právě proto nelze pozdější ponechat bez

představení diskuze o problematice nejstarších textů. Po zodpovězení finální a hlavní otázky této práce, zda li má dílo Mahášvety Debí potenciál přinášet svého druhu postkoloniální kritiku, následuje zamyšlení nad problematikou četby autora, který je sám objektem literární reprezentace v sekundární literatuře.

6. V šesté části je zařazena použitá literatura.

1.3 Přepisy a překlady

V přepisu bengálských jmen do latinky odlišuji jména autorů, kteří píší v anglickém jazyce a jejich bengálská jména se na mezinárodní scéně vyskytují v přepisu do angličtiny. U těchto přebírám přepis, v kterém vešla jejich jména ve známost. Technicky vzato se v jejich případě jedná pouze o převzetí přepisu. Partha Chatterjee proto není Pártha Čattopádhjáj, protože věřím, že ve výsledku, byť by byla dodržena jednota přepisu, by takový pravopis vytvářel zmatek. Jména autorů, jejichž texty zde použité jsou v bengálštině, přepisuji v bengálském populárním přepisu. Stejný styl přepisu platí o slovech z bengálského jazyka, která se v práci vyskytují. (ádivásí) To samé dělám i u několika případů, kdy zmiňuji slovo ze sanskrtu. (mléčča) I zde volím populární přepis. Všechny překlady do českého jazyka jsou mé vlastní. Názvy většiny titulů v cizím jazyce zachovávám v originálním znění. Jinak je tomu v případech, kdy se jedná o titul z bengálštiny či titul, který v zájmu srozumitelnost nevyžaduje přeložení, ale místy je skloňován natolik často, že by zachování originální verze působilo nekoherentně uvnitř textu. (Jako je tomu například v případě knihy *Orientalism* Edwarda Saida) Když zmiňuji název takového titulu poprvé, vždy uvádím titul v jeho originálním znění.

2. GRAMSCI V KOLKATĚ

2.1. Postkoloniální kritika

Pakliže se zdá obtížné přesně lokalizovat časově i místně zrod postkoloniální kritiky, je to tím, že takový bod s velkou pravděpodobností neexistuje. Schůdnější cestou se zdají být dvě otázky. Jaké znaky definují postkoloniální myšlenku¹ a co bývá s literárním kánonem postkoloniální teorie neodmyslitelně spojováno? Obě odpovědi sice nejsou zrovna stručné, ale skládají dohromady v rámci možností ucelenější pohled.

Jak název napovídá, cokoli, co je post-koloniální před sebou anticipuje něco, co je koloniální. Nejedná se ale pochopitelně jen o prostou tautologii. Postkolonialismus jako vlna v rámci akademického přemýšlení je vždy angažován v koloniálním projektu, kritizuje a rozpoznává dosavadní koloniální diskurz a sám později nové diskurzy vytváří. Slovo „dosavadní“ zde nabývá velké důležitosti, jelikož postkolonialismus jako by sám sebe chápal jako intervenci v bodě zlomu předcházejících intelektuálních dějin. To pochopitelně neznamená, že každý, kdo nahlíží fenomény jako konstruované a nikoliv přirozené, je postkoloniálním kritikem. Taková tendence zapadá do širšího kontextu postmodernity v rámci akademického uvažování.

Dalším nejasným aspektem „postkoloniálního“ je prostá skutečnost, že postkoloniální studia nejsou pevně ukotvená a etablovaná jako víceméně ohraničený studijní obor, ale coby směr, úhel pohledu, či ideologický podtón se postkoloniální kritika vyskytovala a vyskytuje v mnoha humanitních oborech. Tím pádem není překvapující nalézt stopy postkoloniálního diskurzu roztroušené v menší či větší míře v textech antropologie, sociologie, politologie, filozofie, literární teorie a vědy, historie, gender studií, kulturních studií, environmentálních studií aj..²

Ačkoli ambicí této kapitoly rozhodně není shrnout jednoznačně fenomén postkoloniálních studií ani zaplnit pomyslnou časovou osu postkoloniální akademické tvorby, nelze si její začátek představit bez toho, abychom zmínili jméno Frantze Fanona. Bývá to právě dílo tohoto psychiatra původem z Martiniku, nikoli náhodou francouzské kolonie, které bývá označováno za jakousi prvopočáteční postkoloniální kritiku.³ Je nutno poznamenat, že počátky jeho kritiky v padesátých letech dvacátého století časově předchází kolektivní akademickou snahu o pojmenování a analýzu koloniálního diskurzu. Jeho teze jsou namířené zcela otevřeně proti kolonialismu a jeho vleklému a různorodému dopadu na obyvatele

¹ Zde budeme hovořit o myšlení a tvorbě akademické. Určité rysy a názorové inklinace mohou sdílet (a v praxi bezpochyby sdílí) i texty a jakákoliv jiná média nacházející se mimo akademický prostor.

² Ani nezmiňuji fakt, že dlouhodobě všechny namátkou výše zmíněné obory v jisté míře mezi sebou spolupracují skrze metodologické a teoretické výpůjčky, nebo výslovně formou mezioborové spolupráce.

³ Slovo „postkoloniální“ zde není evidentně na místě, ale užívám jej schválně právě ve spojení s Fanonem. Jako další malý paradox se může zdát, že jeho texty vznikaly před snahami o dekolonizaci Martiniku, který je dodnes jedním ze zámořských území Francie.

kolonizovaných území. Fanon se ve své argumentaci nebrání širšímu záběru ve vyčítání způsobů, jakými kolonizovaní psychologicky prožívají stav kolonizace vrcholící dehumanizací, inherentním pocitem méněcennosti vůči kolonizátorovi a nemožnosti autentického projevu. Velmi důležitým bodem ve Fanonově psaní je výše zmíněné odlidštění, které je právě tím, co umožňuje kolonizující moci udržovat a ospravedlňovat své mocenské postavení vůči objektu kolonizace. Případná ne-lidskost poddaného⁴ omlouvá aplikaci násilí a rasistických praktik (Gordon, Sharpley-Whiting, White, 1996. s.49). Komplex méněcennosti kolonizované mysli a absence nároku na vlastní subjektivitu byl podle Fanona konstruován koloniální ideologií a nevědomě udržován jejím zvnitřňováním (Fanon, 1952. s.88-114). Na způsobu Fanonova psaní je nepokrytě patrná jeho vlastní zkušenost s rasismem, nejen ze zámořské Evropy, a z toho vyplývající naléhavost sdělení. Dávání Frantze Fanona do souvislosti s postkoloniálním myšlením lze chápat spíše jako symbolické gesto, za kterým stojí vedle sdílených idejí i autorův pozdější (posmrtný) vliv ve Spojených státech amerických, například na Edwarda Saída (Parry, 2004. s.13-14). Vzhledem k předmětu jejich psaní bychom mohli rovněž jako jakési pomyslné předchůdce postkoloniálního uvažování uvést autory jako Aimé Césaire, Amílcar Cabral, C.L.R. James, nebo Albert Memmi. Geografická a dobová odloučenost je ale nejspíš důvodem, proč v literárním kánonu postkoloniální teorie jejich jména chybí (Schwartz, Ray, 2000. s.114).

2.2. Orientalismus

Není příliš velkou nadsázkou, že si lze jen těžko představit artikulaci postkoloniálního projektu bez Edwarda Saída a v první řadě bez jeho studie *Orientalismus*.⁵ Její vliv je natolik patrný, že první vydání roku 1978 se dá do jisté míry chápat jako událost v dějinách postkoloniální teorie (Schwartz, Ray, s.112). Tato jakási historická důležitost ale není jediným důvodem, proč je podstatné se u *Orientalismu* zastavit. Teorie, kterou Said předkládá a dokumentuje, budeme aplikovat později v poněkud jiném kontextu. Proto ji musíme věnovat velkou pozornost a stejně tak sledovat, jak se bude chovat v jiných případech a situacích, jinými slovy, jak je možné ji uvést do praxe.

Pozastavíme nad několika výklady termínu Orientalismus, jež Said v úvodní kapitole nabízí. Tyto tři považuje za vzájemně provázané a mezi sebou spolupracující. Tím prvním a nejobecnějším je orientalismus coby výraz přítomný v názvech akademických institucí a humanitních vědeckých oborů, které za předmět zkoumání pojímají Orient v jakékoli oblasti výzkumu. Může se jednat například o antropologii, sociologii, historii a filologii. Said upozorňuje na fakt, že v této konkrétní podobě je

⁴ často opírající se o tendenční vědecká bádání velmi pochybného původu.

⁵ Orientalismus je první knihou v Saidově trilogii, přičemž je ze všech tří knih nejobecnější, byť i tato studie je ve svých deskriptivních pasážích většinou konkrétně zaměřena na problematiku týkající se studií vztahu k lidem pocházejícím z Blízkého východu, recepce jejich kultury a jejich reprezentace. Trilogie je tvořena knihami *The Question of Palestine* (1979) a *Covering Islam* (1981). V této práci budu používat pravopis a styl zápisu pro slovo orientalismus následujícím způsobem: *Orientalismus* v kurzívě je samozřejmě označení Saidovy monografie a eponymní jev bez velkého písmena.

termín méně preferovaný a to pro svou neurčitost a konotace koloniální nadřazenosti. Odstraněním názvu se ovšem neomezuje obsah nauk a typ vědění, které tyto obory mají podle Saida produkovat. Tím se dostáváme k druhému orientalismu, který by se dal popsat následujícím způsobem. O mnoho méně specifický pohled a komplexní způsob uvažování stvořený (a podmíněný) konstantním ontologickým a epistemologickým rozlišováním mezi „Orientem“ a „Západem“ (Said, 1978, s.2). Je imaginární povahy a pokud je dá se říci, že z toho důvodu měl schopnost se manifestovat zejména ve textuální sféře, tedy v umělecké tvorbě a v odborné literatuře a výzkumu. V tomto smyslu je jakýmsi prizmatem a funkční pracovní plochou, která dovoluje funkční vytváření binárních opozic západního a orientálního. Toto základní schizma pokračuje dál a ve formě stále vznikajících opozic.⁶ Tyto opozice jsou komplementární, jinými slovy, to, co bude vnímáno jako vlastní, našlo příhodně svůj protiklad v Orientu. Said přináší některé typické dvojice, jak je zaznamenal při analýze konkrétních uměleckých děl. Mezi nimi jsou typické opozice racionální a iracionální, správný a padlý, dospělý a dětinský, jiný a normální (Said, 1978, s.40). Tím pádem můžeme analogickým způsobem vytvořit další dvojice: čas je lineární a čas je cyklický, pokrokovost a zaostalost, novost a starobylost, bezpečí a nebezpečí, umírněnost a divokost. Takto vzniklé dichotomie přímo vedou ke srovnávání, které pro změnu vede k esencionalizování.⁷ Esencialismus je v tomto kontextu představa, že lidé disponují přirozeným základem, který je jim vlastní, přirozený a daný. (Turner, 2006, s.137) Měli bychom ovšem dodat, že role takového přemýšlení je oboustranná, jelikož orientalismus si esencialismus na jednu stranu žádá, kromě toho, že ho dále produkuje. Toto dovoluje orientalismu působit ve společnosti jako běžná, nenápadná, přirozeně působící skutečnost.⁸ Prvopočátek tohoto projektu lokalizuje Said na „Západ“ a do osvíceneckých dob⁹. Přinejmenším ze začátku není vytvářen svým objektem.¹⁰ Jakýsi reálný Orient je podle Saida přinejlepším věcí, která autory inspirovala a propůjčila jim vizi Orientu, nicméně už jen velmi zřídka byla tím, co je skutečně vedlo (Said, 1978, s.16). Poslední definicí je

⁶ První opozice platí pro Západ, druhá pochopitelně náleží Orientu.

⁷ Esencialismus má ve světě humanitních oborů negativní konotace. Jeho domněnka o jakémsi přirozeném základu, který je nějaké povahy, může dovolovat při dovedení do extrémního konce teze rasismu, xenofobie, homofobie, mysogynie atd. Esencialismus je spatřován jako potenciálně nebezpečný a naivní zároveň. Na druhou stranu je esencialismus používán strategicky i nevědomě vně společenských kruhů, které ideologicky oponují výše zmíněným nenávisným tendencím (Phillips, 2010, s. 47-48).

⁸ Pozastavme se u jedné věci. Někde na pomezí orientalismu jako vědeckého zájmu (ve smyslu orientalistiky) a orientalismu jako myšlenkového projektu se sluší poznamenat, že Edward Said se ve své knize primárně zajímá o orientalismus angažovaný hlavně v zemích Blízkého východu a o studia arabských zemí a kultur. V jiné a řekněme i v poněkud kuriózní pozici se historicky nacházel německý orientalismus/německá orientalistika. Zajímavě k tomuto tématu například americký sanskrťák Sheldon Pollock ve svém příspěvku *Deep Orientalism* vyšlém v knize *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Breckenridge, Van der Veer, 1993). Pollock říká, že německý orientalismus neměl povahu vektoru, ale byl zaměřen (kuriózně) na nalezení domněle dávno zpretrhaného bratrství mezi německy mluvící Evropou a prastarou Indií, myšlenka zajisté motivována zdáním dávno upadlé prestiže tehdy ne tak starého objevení studia sanskrťu, indoevropského jazyka. Podle Pollocka tedy německá orientalistika mířila svým způsobem sama na sebe v tom smyslu, že se snažila stát se „jiným“ v rámci Evropy.

⁹ Uvozovky ve slově v tomto případě užívám z toho důvodu, že signalizují geografickou neurčitost a také určitou inherentní nesmyslnost. Tím nechci budít zdání nesouhlasu s Edwardem Saidem, opak je skutečností.

¹⁰ Zdůrazňuji z toho důvodu, že jak později uvidíme, existují i další modifikace termínu orientalismus, které jsou zjednodušeně řečeno převzaté a stejné tvrzení u nich nemusí platit.

orientalismus coby společenská instituce, které se daří skrze výroky o Orientu vyvíjet a udržovat moc nad ním. Koinciduje se vznikem orientalismu coby oboru, na konci osmnáctého století. Tento orientalismus je zdrojem diskurzu o Orientu. Vytváří ho, aby ho mohl regulovat a ovládat. Tento diskurz nelze označit za absolutní v tom smyslu, že by jakákoli řeč o orientálním musela být dopředu dána a vymezena, ale má vždy vliv (u neodhaleného orientalismu) na postoj k Orientu, nebo k čemukoliv a komukoliv náležícímu do sféry Orientu. Tento druh je jakýmsi modem operandi a je o něco víc materiální realizací zmíněného ontologického rozdělení na Západ a Orient. Pakliže podvojný pohled tohoto myšleného orientalismu je tím, co zakládá na neslučitelnost (a srovnatelnost¹¹) Okcidentu a Orientu a pomáhá ustanovovat sebeuvědomění Západu, pak poslední zmíněný typ orientalismu konečně legitimizuje vykořisťování orientálního hmatatelným způsobem.

Dá se říci, že podle *Orientalismu* působnost orientalismu (v přeneseném významu i kolonialismu) neskončila s politickou emancipací starých kolonií. Právě proto, že pole jeho funkčnosti není těsně vázáno na politickou moc¹², mohl orientalismus existovat, rozvíjet se a reprodukovat svůj smysl před i po vzniku nových států a oficiální dekolonizaci. Jak Said demonstruje ve své studii, diskurz o ‚orientálním‘ je vytvářen v umělecké tvorbě, tedy ve zdánlivě nevinné oblasti lidského konání, která vůbec nemusí být primárně viděna v souvislosti s politikou a politickým zájmem.¹³ Další oblastí produkce orientálního diskurzu je i po dekolonizaci akademická sféra. Již dříve byla řeč o tom, jak Said vedle sebe staví explicitně moc a vědění. Produkce znalosti o ‚druhém‘, o ‚jiném‘, ale i zde je nápadné, že se jedná o sféru, která na první pohled nemá jasné politické konotace a přece je schopná do politických rozhodnutí zasahovat. Ve vztahu k dvojici orientalismus a kolonialismus, které často stojí blízko sebe, je třeba poznamenat jednu věc. Said je pečlivě odděluje. Říci, že orientalismus je racionalizací kolonialismu a jakýmsi jeho intelektuálním potomkem, mívá Saidovu tezi, že orientalismus je spíše naopak předchůdcem a prerekvizitou kolonialismu (Said, s.39).

Orientalismus je dílem s nespornou autoritou a nabízí se otázka, jak vlastně jeho autor hodnotil jeho recepci. *Orientalismus* by podle jeho slov nebylo vůbec užitečné číst jako nový esencialistický projekt podávaný jako pouhou alternativu k dosavadnímu funkčnímu systému orientalismu. Daleko spíše se Said pokoušel podnítit a vyprovokovat nové zacházení s Orientem. Takové, které si nemá nárokovat dominanci a hegemonii, a které bude produkovat novou znalost. Ta by neměla být pouze derivací svého předchůdce - orientalismu (Ashcroft, Ahluwalia, 2001. s.55-56). Demonstrací dějin kulturní dominance chtěl v ideálním případě eliminovat monolitické myšlenkové celky Západ/Orient (Said, 1978. s.28). Edward Said sám s odstupem času poznamenal, že *Orientalismus* dochází nejrůznějších dezinterpretací a nechtěných redukcí a je chápán jinak, než bylo zamýšleno. Například to, že je studie vykládána jako výpověď o subalterním statutu, není na místě. Má být multikulturní

¹¹ Nezapomínejme, že orientalismus dovoluje vytváření komplementárních opozic. Potenciál leží především v jejich rozdílu vůči sobě, nikoli v jejich samé podstatě.

¹² Zde mám na mysli politickou moc ve zcela konkrétní podobě jako například vláda, nebo koloniální správa se svými institucemi.

¹³ Což je argument, který byl vysloven v *Orientalismu* koncem sedmdesátých let minulého století a vyslovovat se takto o současnosti by bylo přinejmenším neoperativní, nicméně v Saidově době se jedná o inovativní přístup ke kritice uměleckého díla.

kritikou moci, která pronikavým a produktivním způsobem využívá znalosti ve svůj prospěch (Said, 2003. s.336). A následují další instance, které uvádí na pravou míru. Podle Saida čtou lidé příliš často knihu jako ilustraci boje pevně ukotvených identit, které spolu bojují na víceméně jasně dané hranici oddělující orientální od ne-orientálního, což je opět esencialistickou interpretací. Toto je pro Saida nicméně přesně paradigma, které se snažil subvertovat a poukázat na jeho zbytečnost a umělost (Said, 2003. s.336).

Nyní se nabízí *Orientalismus* kontextualizovat. Saidova přelomová studie nepřišla v sedmdesátých letech minulého století zdaleka do intelektuálního vzduchoprázdna. Opak je pravdou a daleko spíše by bylo na místě říct, že kniha zapadá do postmoderního myšlení intelektuálů sedmdesátých let. *Orientalismus* je ale zkrátka tím dílem, které explicitně rozbíjí kategorie spojené s „orientálním“, a možno říci také „kolonizovaným“. Teoretický rámec studie je tak s trochou nadsázky na míru ušitý postkoloniálnímu bádání. I přes svou neangažovanost ve věcech postkoloniální problematiky, je v *Orientalismu* velmi patrný odkaz francouzského filosofa, sociologa a historika Michela Foucaulta, o němž hovoří sám Said. (Said, s.3) Nejnosnějším příspěvkem jsou mu na teoretickém poli společenské analýzy především jeho metody genealogie a archeologie a důraz na výklad a mocenský potenciál diskurzů. Jinými slovy pro Saida podle jeho vlastních slov není orientalismus ničím jiným než diskurzem v tom samém smyslu, jak jej používá Foucault v *Archeologii vědění* a v *Dohlížet a trestat* (Said, 1978. s.3).¹⁴ Dalším důležitým odkazem je dvojce „moc – vědění“, která v sobě implikuje vzájemnost a neustálou spolupráci obou, stejně tak jako všudypřítomnost moci coby motivaci (Barša, Fulka, 2005, s. 49-50).

Následující ukázka, kterou zde uvádím pro zajímavost, pochází z Foucaultova úvodu k *Dějínám šílenství* napsaného kolem roku 1960, kde Foucault na několika řádcích v podstatě shrnuje základní (prvotní) myšlenku orientalismu, tedy myšlenku Západem konstruovaného Orientu, zde s důrazem na potřebu hledání identity skrze nalezení svého opaku.¹⁵ Na pasáž upozorňuje Karlis Racevskis v článku *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances* (Racevskis, 2005). Pro zajímavost v originále a v českém překladu:

Dans l'universalité de la ratio occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient: l'Orient, pensé comme l'origine, rêvé comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours à la limite: nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive. Il faudra faire une histoire de ce grand partage, tout au long du devenir occidental, le suivre

¹⁴ Pokud se zde ještě na chvíli zastavíme u Foucaultova myšlení, genealogie je u něj studiem a sledováním vývoje především těch prvků ve společnosti, které jsou z nějakého důvodu vnímány jako přirozené, nenabádající k přezkoumání. Podle Foucaultových vlastních slov genealogie vyžaduje neutuchající trpělivost a znalost dějinného detailu a sama sebe nestaví do opozice k dějínám. Funguje na nerovnoměrném a zmatečném podkladu, který byl mnohokrát kopírován (Foucault, 1977. s.139-140).

¹⁵ Domnívám se, že je hodnotné se pozastavit u Foucaulta, zejména z toho důvodu, že je velmi komplikované pouze říct, že Foucaultova genealogie (Foucaultem přizpůsobená genealogie) byla přínosná pro to a to dílo. Je to těžké zejména, jelikož genealogie, jak ji používal a mluvil o ní, nebyla napříč jeho dílem vždy konzistentní metodou, docházela proměn. Z toho důvodu také Edward Said specificky jmenoval Foucaultovo používání genealogie v *Dohlížet a Trestat*.

dans sa continuité et ses échanges, mais le laisser apparaître aussi dans son hiératisme tragique. (Foucault, 1994, s. 161-162)

„V univerzalitě západního rozumu je předěl, kterým je Orient. Orient myšlený jako původ, vysněný jako závratný bod, ze kterého pramení nostalgie a sliby návratu, tento Orient nabídnutý koloniálnímu rozumu a přesto nekonečně nedosažitelný, jelikož vždy zůstává limitem. Počáteční noc, za které se zformoval Západ, ale po sobě zanechal dělicí čáru. Orient je pro něj vším, čím sám není, ačkoli se stále musí pokoušet v něm hledat jeho primitivní pravdy. Bude třeba vytvořit dějiny tohoto velkého zlomu doprovázející stávání se západním, sledovat je v jejich běhu a proměnách, ale také jej nechat se jevit ve své tragické posvátnosti“.

Ihned zde ovšem rozpoznáváme pro Foucaultovo myšlení typickou provokativní strategii, kdy za pomoci genealogie/archeologie¹⁶, napadá samozřejmé pojmy a argumentuje, že existence konkrétních moderních kategorií je podmíněná a kontinuálně legitimizovaná skrze konstrukci a potvrzování jejich opaku. Jinými slovy, nový a velmi často také vědou posvěcený termín implikuje a potřebuje zdůraznit svůj protiklad, aby tím zničil svou nestálost a potenciální slabost. Například analogicky v *Dějninách sexuality* Michel Foucault identifikuje homosexualitu coby konstrukt vědeckého poznání devatenáctého století a produkt diskurzů tehdejší psychiatrie a medicíny (Foucault, 1977. s.42). Dalším příkladem budiž termín nacházející se v o něco vyšší rovině obecnosti, totiž sexualita, jak ji pojímá společnost podle Foucaulta. U něj není sexualitu možné vidět jako nic jiného než pouhý výsledek společenské produkce systému, v němž žijeme. Vytvářená a udržovaná je jen proto, aby skrze ni bylo co zakazovat a koho ovládat. Brát ji jako příslib nekonvenčnosti znamená pouze přistoupit na určité paradigma nastavené systémem (Barša, Fulka, 2005. s.90). V tomto stylu myšlení neskýtá tím pádem žádnou možnost návratu k sobě samému¹⁷ a k svobodnému projevu, byť sexualita (diskurz stvořený o ní) je typicky oblastí, která má svobodomyšlný a primordiální nádech slibující vymanění se ze soukolí společenských pravidel.

Pokud se ale ještě vrátíme k výše citované pasáži, myšlenku strategicky vybudovaného a virtuálního Orientu Foucault ve svém spisu dále hlouběji nerozpracovává a nediskutuje ji ani v kontextu dynamiky účelové dvojce „moc-vědění“. Zde by se hodilo se pozastavit z toho důvodu, že odkaz Michela Foucaulta se nachází v poněkud paradoxnímu vztahu s postkoloniálními kritiky, jelikož na jedné straně je jeho styl práce apropriován a používán postkoloniálními autory a autorkami (Racevskis, 2005, s.94) a na straně druhé je Foucault některými z nich zatracován jako nepoužitelný a nezodpovědný teoretik. (Chakravorty Spivak, 1988, s.280-282), (Racevskis, 2005. s.94). Hodilo by se však dodat, že takto aplikovaná genealogická metoda, jež na začátku zdánlivě paradoxně přezkoumává cosi normálního a přirozeného a v závěru tu samou věc odhaluje jako paradoxní, není i přes svůj, možná v něčích očích, ikonoklastický charakter míněná jako prvoplánová cesta k emancipaci, ale je spíše analýzou, nebo nabádáním k určitému intelektuálnímu ethosu.

¹⁶ Užití té či oné variuje u Foucaulta v čase. Archeologie zaplňuje mezery, které měla mít genealogie.

¹⁷ Toto záměrně nechci rozvádět na tomto místě, ovšem bylo by dobré podotknout, že poukazováním na absenci základu a nechuť opírat se o fenomény vytvořené konkrétní společenskou tradicí (v tomto případě západní vědecký diskurz), je ve Foucaultově myšlení a kritice velmi důležité. Domnívám se, že by nebylo úplně vhodné tento prvek rozvíjet právě zde, ale ráda bych se k němu později vrátila.

2.3. Variace na orientalismus

Nyní, když jsme si vysvětlili termín orientalismus, přejdeme k jeho modifikacím. Domnívám se, že konkrétně vnitřní¹⁸ orientalismus je zajímavým přínosem, především svým pozměněným měřítkem se zachováním původní dynamiky. Zde tedy bude řeč o tom, v jakých kontextech je v akademické tvorbě používán, abychom mohli lépe posoudit, jestli je také vhodný v kontextu moderní bengálské literatury a díla Mahášvety Debí.

S určitou nadsázkou lze říct, že orientalismus jak byl pojat a vypracován Edwardem Saidem je chápán jako stabilní a kanonizovaný koncept. Vnitřní orientalismus (a jiné variace) má oproti tomu napříč svými výskyty určitou variabilitu a jemné rozdíly v závislosti na tom, kým je artikulován, v jakém kontextu je uplatněn a jak do hloubky analýza s jeho pomocí zachází. Přeci jen se ale autoři ve svých textech shodují na základní definici termínu. Jestliže se orientalismus teoreticky odehrává v nadnárodní rovině (Okcident versus Orient, přemýšlení o jiné části světa, o cizí společnosti, o cizím státu), vnitřní orientalismus je z definice vždy vnitrosociální či vnitrostátní záležitostí. Jestliže orientalismus vytyčuje nové hranice a vytváří nadnárodní geografii, vnitřní orientalismus tak činí v domácím státě a na vlastním území. Markantní rozdíl je, že odcizující proces “zjinačování”¹⁹ je uplatňován na vlastním, nikoli na cizím. Proces produkce “jiného” a z toho vyplývající implikace jsou stále jedním a tím samým gestem. Rovněž také platí, že subjektem této produkce není ten, o kom tento orientalistický diskurz v prvním plánu hovoří. Pokud ale dochází k přejímání diskurzu jeho objektem, nelze již jednoduše hovořit o “mlčícím objektu”, ale spíše o novém subjektu, jenž do nějaké míry reprodukuje obsahy z primárního diskurzu, tedy jej přejímá. Spatřujeme tedy, že pro osvojení si tohoto termínu (vnitřní orientalismus) z velké části platí, že čtení Saidova originálu je nutné, byť, jak ještě uvidíme, oba koncepty pochopitelně nejsou ve svém obsahu totožné.

2.3.1. Vnitřní orientalismus

Nyní bude vhodné zmínit některé příklady vnitřního orientalismu, jak byly diskutovány a rozvíjeny ve vybraných akademických textech. Obecně lze stanovit zájem o aropriování a zúžení orientalismu na konkrétnější než nadnárodní sféru do začátku devadesátých let minulého století. V té době se začíná tento termín poprvé objevovat. Postupem času je pozorovatelný rys těchto teoretických vstupů, kdy autoři

¹⁸ Jak uvidíme, variace na klasický orientalismus nesou různé názvy (“orientální”, “balkanismus”)

Podotýkám, že jsem si vybrala přízvisko “vnitřní” a to z důvodu jeho relativně nejčastější užívanosti a nespécifičnosti. Dále, odvozených pojmů od orientalismu je celá řada, nikoli jen ty, které uvádím zde. Koncepty jako například “sebe-orientalismus” a “okcidentalismus” však nebudeme v této práci nijak využívat, tudíž je neuvádím.

¹⁹ Jedná se o můj vlastní překlad anglického “othering”, “othering practise”. Byt je slovo Zjinačovat nevhodné a neexistující z hlediska češtiny, další alternativou by bylo jej nikdy nepřeložit a používat přímo anglický originál.

projevují větší důraz na prostorovost a rozměrnost fenoménu (Janssen, 2003. s.293). Slovy těchto autorů, projevují zájem o geografii společenských otázek.

Jedna z prvních zmínek o tomto druhu orientalismu pochází od amerického antropologa Dru Gladney (Gladney, 1994, s.94) a to z článku o konceptualizaci menšin v rámci čínské majoritní společnosti. Popisuje ji jako paralelu k valorizování genderové a politické hierarchie v Číně. Myšlenkou, která podtrhuje mocenský aspekt orientalistické praxe, je proces objektivizace a reprezentace žen z menšin coby vysoce sexuálních bytostí. To podle něj tiše implikuje, že ženy náležející k většinové společnosti touto zkušeností (objektivizací) neprocházejí a rovněž to, že jejich esenciální vlastností je být umírněnější a skromnější.²⁰ Následují další opozice kvalit, týkající se zástupců menšin obecně, vedoucí k potvrzení chanské většiny coby jednotné, civilizované atd. Navzdory tomu, že podle něj tyto dichotomie nehrají zásadní roli ve světě každodenních společenských interakcí, toto reprezentování menšin přinejmenším vypovídá o budování čínské majoritní identity (Gladney, 1994. s.93). Gladney v tomto článku hovoří o “orientálním orientalismu” a odkazuje se, jako jiní, na Edwarda Saída a Parthu Chatterjeeho.

Odkaz na Saída jistě není třeba dále rozvíjet, avšak u Parthy Chatterjeeho je oním zdrojem reference koncept “odvozeného diskurzu”, jak jej použil v díle *Nationalist Thought and the Colonial World*. (Chatterjee, 1993) Podle jeho studie indických nacionalistických koncepcí měl orientalistický diskurz takovou váhu, že všechny ostatní diskurzy dokázal převážit díky skutečnosti, že řečené národní myšlenkové formace na orientalistické myšlenky nadále budovaly své argumenty, tedy vyvěraly z epistemologického základu orientalismu. Podle Parthy Chatterjeeho je podstatné přezkoumat původ diskurzu, nikoli to, jaké byly jeho úmysly²¹.

Dále uvedme článek antropoložky Louisy Schein, která již pracuje s přízviskem “vnitřní” (Schein, 1997). Příspěvek se opírá o terénní výzkum v rurálním prostředí koncem osmdesátých let v provincii Kuej-čou s etnoskupinou Miaoů a jejich participaci na tvorbě rafinované kulturní podívané za účely propagaci místního turismu. Opět se v obecných rysech dotýká problému reprezentace menšiny většinou. Přitom je přítomná genderová asymetrie v tom smyslu, že objektem orientalismu byla většinou venkovská žena a subjektem byl bohatší muž z města a příslušník většinové společnosti. I tento článek svou argumentaci buduje pomocí Saidovy artikulace orientalismu a aplikuje ji dokonce ve dvojím smyslu.

Za prvé, pokud je řeč o konstruování identity Miaoů, zvláště žen, ze strany městského majoritního obyvatelstva. Za druhé, když se Miaoské ženy, po přestěhování se do měst a ztrátě bezprostředního pouta k domovům, samy staly subjekty “orientalizující” praxe vůči svému rodnému prostředí. Zajímavé je, jakým způsobem si Schein tyto produkce vysvětlila, respektive jaká vysvětlení pro ně navrhla. V souladu se Saidovou analýzou nepřekvapuje, že se zde dočteme, že orientalistický diskurz má konstitutivní roli v budování chanské identity.

Tvrzení by šlo lehce převrátit a říct, že jsou to právě menšiny, které i přes marginalitu v různých oblastech, sehrávají důležitou roli v konstituci většinové

²⁰ pochopitelně i v případě subtypů klasického orientalismu se setkáváme s esencialismem.

²¹ K Parthovi Chatterjeeemu se ještě vracím v pasáži o indické historiografii a subalterním studiím.

identity. Méně samozřejmým, ale také svým kontextem spíše specifickým vysvětlením bylo, že chanská fascinace menšinovými etnoskupinami byla a je dána společensko historickým vývojem. Venkovští obyvatelé žijící odlišným způsobem života jakoby nabízeli návrat k tomu, co bylo ztraceno za Kulturní revoluce v uniformní socialistické éře. Menšiny od osmdesátých let dvacátého století vstupovaly na pole utváření majoritní identity v lehce paradoxní roli, kdy jsou v opozici vůči kultuře většiny a zároveň existuje snaha se jim přiblížit a nějakým způsobem do sebe začlenit. Tento proces měl korelovat s proměnou zahraniční politiky a narůstající otevřeností vůči západním zemím mající za následek určité znejistění identity většinového obyvatelstva (Schein, 1997. s.71). Marginální, lokální a minoritní bylo vnímáno jako imaginární zdroj kultury, která zároveň měla kontrastovat s homogenizovaným ideálem většiny. Poté následuje poddruh orientalismu, který byl praktikován miaoskými ženami vůči vlastní komunitě, k němuž se sluší poznamenat, že autorka textu se zdráhala na něj aplikovat Saidovu teorii z toho důvodu, že subjektem diskurzu byli sami příslušníci zmíněné etnoskupiny (Schein, 1997. s.86). V tomto případě se ona tendence projevovala jako “vytváření romantické nostalgie ve vztahu k esencionalizované verzi své dříve ztracené kultury” (Schein, s.86). Autorka si záležitost vysvětlovala jako výraz stesku po domově poté, co se Miaoské dívky přestěhovaly do měst daleko od své provincie, kde začaly vnímat svou identitu jiným způsobem.

Dalším textem, který stanovil nové hranice v možnostech lokalizace orientalistického diskurzu je článek srbské akademičky Milici Bakić-Hayden *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia* (Bakić-Hayden, 1995), který problematizuje etnické tenze a společenské antagonismy v rámci balkánských států po rozpadu bývalé Jugoslávie s užitím Saidovy analýzy. Text přináší dva zajímavé koncepty, jednak titulní “vkládatelný orientalismus”²² a “gradaci orientu”. Podle Bakić-Hayden byl orientalistický diskurz, vedle zemí Asie a Afriky, uplatňován v nějaké míře historicky i na společnosti budoucích zemí tzv. východní Evropy.²³ Konkrétně země Balkánského poloostrova, jelikož těm se článek do hloubky věnuje, se tedy nacházely v pozici orientalizovaného/jiného. To samo ale nezamezilo podobnému procesu (další orientalizace) z jejich vlastní strany. Bakić-Hayden zachycuje liminální pozici Balkánského poloostrova, který jaksi není ani na Západě ani v Orientě.

Nyní je stále řeč o řekněme klasickém orientalistickém diskurzu, ale připomeňme si pro zajímavost, jaké esence byly spojeny s Balkánem. Byly jimi iracionalita, agrese a sklony k násilí, což lze jako derogativní označení lehce přejít. Pokud se ale tato myšlenka proplete s nacionalistickými ideologiemi, zahráváme si s představou určitých nezvratných osudů národů (Bakić-Hayden, 1995. s.919). Gradace orientu je

²² “Vkládatelný” je můj nepřilíhově zdařilý pokus o překlad anglického slova “nesting”, který, postrádá jasný a jednoslovný ekvivalent v češtině. Jinými slovy výraz, který by evokoval plasticky představu předmětu a dále sérii do něj vložitelných a postupně se zmenšujících objektů stejného tvaru. Jako například panenka matřjoška. Příznávám, že “Matřjoškový orientalismus” z mé strany není zrovna favorizovaným termínem.

²³ Do tohoto okruhu řadí balkánské státy, ale i České země, Polsko a Maďarsko. Konceptuálním vznikem Východní Evropy coby osvícenským projektem se například zabýval Larry Wolff ve své monografii *Inventing Eastern Europe* (Wolff, 1994). Argumentuje, že idea Východní Evropy byla do velké míry udávána smýšlením elit na Západě a byla evropskou obměnou tématu “bohatý sever” a “chudý jih”.

zde situace, kdy mezi balkánskými národy²⁴ vznikala myšlená hierarchie a asymetrie na základě jejich “západnosti” a “nezápadnosti”. Jiné postavení měly mít země historicky spadající pod Habsbursko-Uherskou říši vedle zemí náležící pod Osmanskou říši. Především po rozpadu jednotného státu vešla na scénu i náboženská diverzifikace území. Politická náležená ovlivnila a korelovala například s geograficky nejmenší vzdáleností k evropským centrům, což dopomohlo Slovinsku a Chorvatsku k apropriaci technologie v devatenáctém století v dobách industriální revoluce a pomalu zakládalo na hospodářskou nerovnost v rámci budoucího jugoslávského státu (Bakić-Hayden, 1995. s.924). Bakić-Hayden se v duchu Parthy Chatterjeeho a odvozeného diskurzu nezastavuje před nazýváním této situace Saidovými termíny a vyplývá zde, že “orientalizovaný” vskutku může být subjektem orientálního diskurzu překvapivě i vůči jazykově a kulturně blízké společnosti. Tato ideologie v sobě nese beze sporu celou řadu protimluvů i transgresí, ale pro naše účely je opravdu podstatný pojem “vkládatelný orientalismus”, který je projevem gradování orientalistického diskurzu na víceméně ohraničeném území, jakým byla (a do jisté míry stále je) území bývalé Jugoslávie. Diskurz může být reprodukován na stále nižších společensko-politických vrstvách na základě dosažitelnosti kvalit ztotožněných s “civilizovanou západní společností” na jedné straně a separace od negativně vnímaných divokých, dezorientovaných vlastností Orientu na straně druhé.

2.4. Subalterní studia

Tato kapitola nese název „Gramsci v Kolkatě”, tudíž nyní nadchází čas se konečně dostat k oné události, která se v poněkud přeneseném slova smyslu nese v duchu této prosté věty. Jinými slovy řečeno, četba a interpretace textů italského marxistického filozofa Antonia Gramsciho tzv. subalterní studijní skupinou a náplň subalterních studií. V následující podkapitole probereme základní koncepty Antonia Gramsciho apropriované kolektivem subalterní studijní skupiny, které budou později relevantní pro bližší pochopení argumentace v kapitole „V Bengálsku”. Zejména kvůli Gramscimu dalekosáhlému vlivu bude prospěšné nevnímat jeho spojitosti se subalterním kolektivem v totalitním významu. Budeme mluvit se střídmostí o několika jednotlivých termínech, jež byly přímo vypůjčeny a přizpůsobeny.²⁵

Vliv myšlení Antonia Gramsciho se neomezuje jen na autory, které budeme zmiňovat v této práci. Hovoříme o myšlení, které svým vlivem zasáhlo, aniž bychom přeháněli, nespočet autorů a autorek. To je skutečností, která se nachází v podivném kontrastu s podmínkami, ve kterých svá nejvlivnější díla napsal. Od roku 1926 byl jako prominentní člen Komunistické strany Itálie vězněn režimem Benita Mussoliniho a ve vězení i zemřel v roce 1937. Mezi těmito léty neustále psal a těmto dílům se říká Vězeňské deníky, z nichž pochází jeho zralá politická a společenská teorie (Francesca, 2009, s.2).

²⁴ Výraz národ používám jako nesamozřejmý pojem. Zde jím mám na mysli vymezené společenské celky pod jednotnou Jugoslávií, které se později staly samostatnými státy.

²⁵ Tím jinými slovy přiznávám, že je nad mou kapacitu pojímat komplexně vliv Gramsciho na Ranajita Guhu, Saída, Foucaulta, Fanona, Chakravorty Spivak aj. Jasně ovšem beze sporu je, že Gramsciho texty byly v nějakém smyslu ovlivněni všichni výše jmenovaní.

2.5. Hegemonie

Hegemonie jako jeden z pilířů uplatňování moci není koncept začínající u Antonia Gramsciho, ale jako takový ho Gramsci podrobil inovátorské analýze. Ta mimo jiné spočívala v odmítnutí automatického předpokladu o samozřejmosti povahy hegemonie. Při analýze hegemonie bere v potaz starší autority v oblasti politického uvažování jako Niccolo Machiavelli a Vilfredo Pareto, když začíná od dichotomie mezi “silou” (mocí) a “souhlasem”. Pro Gramsciho se nadvláda ukazuje ve dvou směrech, a sice dominance (donucení) a intelektuální a morální vedení. Intelektuální a morální vedení zakládá hegemonii. Společenská kontrola se tedy uplatňuje dvojím způsobem, zevnitř a zvenčí. Chování a rozhodnutí člověka jsou podporována skrze vnější systém trestů a odměn a zároveň je (tato společenská kontrola) zvnitřněná v tom smyslu, že má sílu formovat lidské přesvědčení podle vzoru převládajících norem. (Femia, 1987, 24) Taková kontrola předpokládá existenci sdíleného společenského kódu, který má moc rozšiřovat svou působnost do všemožných končin myšlení a jednání. Dále je podstatné, že pro Gramsciho hegemonie není dosažena silou vyvíjenou jednou společenskou skupinou na úkor ostatní(ch), nýbrž skrze souhlas ovládaného. Pokud se vrátíme ke dvojímu módu uplatňování nadvlády společenské skupiny, její první část - dominance - krystalizuje skrze čistě donucovací prostředky, kterými disponuje stát. Oproti tomu, intelektuální a morální vedení se realizuje skrze domény typicky nespojované s disponováním moci. Vyskytuje se v rámci občanské společnosti asociovaná například se vzdělávacími a náboženskými institucemi.

2.6. Subalterní

Hegemonické pojetí moci není jediným konceptem, skrze něhož Gramsciho odkaz nadále žije. Jmenujme třeba pojmy jako “organický intelektuál”, “národně kulturní

literatura” či “moderní vladař”.²⁶ Tento termín oplývá dlouhým a spletitým životem, který bývá prisuzován částečnému nedorozumění způsobeného čtením jen vybraných překladů Gramsciho textů. Subalternita měla nakonec dojít v některých užitích jinými autory až téměř opačného významu.²⁷ Shoda panuje v tom, že jedním z kontextů, který Gramsciho teoretické příspěvky znovu vynesl na světlo světa, byl začátkem osmdesátých let kolektiv autorů Subalterních studií. Především pak podpořili cirkulaci Gramsciho myšlenek v anglicko jazyčném světě. Marcus Green v hravě nazvaném článku z roku 2002 *Gramsci Cannot Speak* (Green, 2002) poukazuje na problematiku interpretace Gramsciho díla. Idea subalterních skupin figuruje v jeho denících sporadicky od roku 1929, avšak samostatné dílo (samostatný deník) otázce začal zasvěcovat až roku 1934. Tento deník obsahuje dřívější poznámky a vybírá z historie skupiny lidí, kterým říká subalterní skupiny. Napříč dějinami (od starověkého Říma po moderní stát) hovoří o otrocích, rolnících, ženách, náboženských komunitách, lidech odlišné barvy pleti a proletariátu. Zájem o subalterní kategorii byl trojího rozměru. Z jeho poznámek vyplývá, že usiloval o metodologii subalterní historiografie, dějiny subalterních skupin a politickou strategii transformace. Ta by ale měla vyplývat ze znalosti historického vývoje a existence subalterního (Green, 2002. s.2). Green dále upozorňuje, že člověk studující Gramsciho koncepci subalternity musí mít vždy na paměti, že jeho texty o ní byly vypracovány nejdále ve formě poznámek a autor problematiku nikdy nemohl řádně uzavřít a v podstatě se jedná stále o poznámky. Co se týče problematiky alterovaných verzí Gramsciho textů, na inovátorské použití termínu upozorňuje u Gayatri Chakravorty Spivak. Říká, že její použití implikuje určitou bezvýchodnost v tom, že subalterní je pro ni pozice bez identity a subalterní nemůže o svém stavu vypovídat (McNally, 2015. s.120). Zatímco Gramsciho východisko v sobě implikuje budoucí

²⁶ “Moderní vladař” je Gramsciho variací na Machiavelliho známé pojednání *Vladař* (1532) pro moderní časy. Tento mytický novodobý vladař podle Gramsciho nemůže být jedinou konkrétní osobou, živým organismem. Politická strana je začátkem a projevem mýtu o “moderním vladaři” ve společnosti (Gramsci, 2021, s.129). Gramsci hovoří o Machiavelliho *Vladaři* jako o živoucí knize, která je politickou vědou a ideologií v uměleckém hávu. Sám tedy také hovoří o “Moderním vladaři” jako o mýtu, v němž by pravděpodobně měla hrát ztřežněnou roli nová politická strana. Neměla by například být obsazena uniformním typem lidí. (stejně specializace, práce, dovednosti) To z jednoduchého důvodu, aby mohla přetvářet a zasahovat komplexně do společnosti (Francese, 2009. s.10). “Organický intelektuál” je pojem označující člověka jakékoliv profese, který nezšel z vrstvy společnosti, která produkuje (nebo se předpokládá, že produkuje) lidi vnímané ve společnosti jako intelektuály. Takový člověk je odlišný od “tradičního intelektuála”, který je v Gramsciho pojetí odtržený od subalterních skupin a existuje mimo realitu své společnosti. Gramsci si dokonce kladl otázku, zda li intelektuálové formují svou vlastní třídu (Gramsci, 2021. s.111). Jeho odpovědí bylo, že se vyskytují ve všech třídách, jelikož je neidentifikoval podle stejného klíče jako například Karl Marx při oddělování práce manuální a duchovní. Tím pádem mohl přistoupit k formulaci, že každý člověk je a může být intelektuál (Femia, 1987. s.130-131). “Organický intelektuál” je u něj někým, kdo touto odtržeností netrpí, kdo se angažuje pro dobro lidí, zvláště subalterních skupin. Jinými slovy je ve spojení s touto vrstvou společnosti. Gramsci například namítal, že, “kapitalista skrze své fungování do určité míry musí mít nějaký počet intelektuálních kvalifikací, ačkoli jeho společenská pozice není dána těmito kvalifikacemi, nýbrž obecnými vztahy, které determinují jeho pozici v kapitalistické společnosti.”(Gramsci, 2021. s.113-114) Intelektuálům věnoval při výzkumu Antonio Gramsci velkou pozornost, jelikož intelektuála považoval za člověka, který udržuje společenskou stabilitu a propaguje změny (Femia, 1987. s.130). “Národně kulturní” vypovídá o Gramsciho vítec ohledně stavu italské kultury, kdy podle něj povážlivě chyběla složka tvorby, která není svým charakterem záležitostí elit ani čistě lidovou kulturou, ke které choval odpor.

²⁷ Přes zevrubné exegeze subalternity a sledování vývoje termínu nepanuje v akademických textech přesvědčení o nutnosti revizí a oprav, jelikož příspěvek Subalterních studií (i z hlediska práce z termínem subalterní) je i z odstupem času vnímán jako obohacující a pozitivní. (McNally, 119)

odstranění kategorie “subalterní”. Jak argumentuje Guido Liguori ve svém příspěvku *Conceptions of Subalternity in Gramsci* v knize *Antonio Gramsci* (McNally, 2015), zevrubné čtení Gramsciho díla implikuje tři různé významy připsané k tomuto pojmu. Gramsci takto hovoří zaprvé o opomíjených sekcích společnosti, které jsou politicky (a tudíž kulturně) marginalizovaní. Za druhé mluví o rozvinutém proletariátu v kontextu industriální společnosti, který je dostatečně pokročilý v tom smyslu, že může vytvářet své vlastní formy demokracie a uvádět v pohyb proces, kterému Gramsci říká “hegemonická výzva”. Třetí instance je pak zaměřená na individualitu subjektu a jeho vztahu k jeho společenskému kontextu, nebo k jeho kulturním limitacím. (McNally, 2015. s.130) Liguori také podotýká, že selektivně přeložené vězeňské deníky, specificky deník obsahující nejvíce poznámek o subalterních skupinách, který se dostal do rukou bengálským akademikům, mohl skutečně dělat klamný dojem. Klamný ve smyslu, že jeho teorie byla Gramscim myšlena jako ryze italský program pro italské politicko-společenské otázky. To podle Liguoriho inspirovalo indické akademiky k vytvoření analogicky subalterní/indické historiografie. Jinými slovy, udělat pro indickou společnost to samé, co Gramsci pro italskou (McNally, 2015. s.119).

Subalterní studia byla v Kolkatě od začátku osmdesátých let publikující akademický kolektiv, jehož autoři se ve svých textech snažili o vytvoření nové historiografie Indie a kritiky koloniální praxe skrze marxistické termíny (McNally, s.119). V zásadě se dá říct, že jejich postup v základní myšlence koreluje se strategií „dějin zespona“, přičemž „dějiny zespona“ jsou historiografickou metodou vyvíjející snahu o převrácení postupu psaní historie společností z hlediska jejich elit. Velké dějiny podle tohoto přesvědčení nereprezentují akurátně dění v dějinách společnosti, proto je potřeba je nahradit. Jedním ze zakladatelů kolektivu je v Rakousku dodnes žijící bengálský historik Ranajit Guha. První slavné dílo Guhy nese název *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in India* (Guha, 1983). Zde studuje myšlenku, že národní proti-koloniální hnutí bylo často vedeno spodními patry společnosti, rolnická hnutí, kmenová povstání atd. V duchu Subalterních studií nalézá a hodnotí příspěvek nejnižších skupin. Jeho pohled připomíná i Gayatri Chakravorty Spivak v článku *Can the Subaltern Speak?* (Chakravorty Spivak, 1988), když říká, že Guhův (kolektivu Subalterních studií) pohled na korigovanou indickou historiografii je třeba provést prizmatem sérií rolnických povstání (Chakravorty Spivak, 1988. s.283). v *Dominance without Hegemony* (Guha, 1997) bere v potaz Gramsciho koncepci hegemonie a dává ji do opozice s dominancí, které podle teze této monografie západní koloniální stát ve své kolonii dosáhl za jaksi kompromitujících podmínek. Analyzuje zde paradox indického nacionalistického projektu. Vysvětluje ho skrze zvláštnost fungování moci za koloniálního období. Moc koloniálního státu vycházela podle Guhy z metropolitního a buržoazního státu kolonizátora, který ovládal svou kolonii skrze sebou dosazenou mocenskou strukturu. Zatímco koloniální stát na Západě budoval demokratický stát, ve své kolonii vytvářel úplně jiný model panství. Koloniální stát disponoval dominancí, hegemonie v kolonii však nedosáhl. Nespojitosť mezi vrstvou společnosti disponující politickou mocí (elitou) a subalterními vrstvami se měla jako paradigma kontinuálně přenést do budoucího samostatného státu. Buržoazní vrstva tím pádem měla zažívat těžkosti ve chvílích, kdy měla reprezentovat širokou veřejnost, jinými slovy postrádala ve vlastním státě hegemonii.

Dalším podstatným přispěvatelem ze Subalterní skupiny je historik a antropolog Partha Chatterjee. V knize, kterou jsme již předběžně jmenovali, *Nationalist Thought and the Colonial World* (Chatterjee, 1986) argumentuje na příkladech tří vůdčích osobností nacionalistických snah pozdního koloniálního období, (Bankimčandra Čattopádhjáj, Gándhí a Nehrú) že orientalistický diskurz coby západní intelektuální projekt byl natolik silný, že vposled převážil sílu národního hnutí. Indie nakonec vznikla jako samostatný stát, ale její domácí nacionalistický narativ byl silně ovlivněn předchozím diskurzem, slovy autora, byl jeho derivátem. V případě Bankimčandry, předního národního ideologa, spisovatele, autora představy o personifikované matce Indii, se jednalo o apropiaci orientalistické binární opozice duchovní/materiální. Chatterjeeho *Nationalist Thought and the Colonial World* je možné rovněž chápat jako kritiku teorie vzniku národních hnutí. Chatterjee také vyzdvihuje v případě státu jako Indie inherentní protimluv uvnitř nacionalismu, kdy operuje v struktuře vědění a znalosti reprezentující koloniální strukturu, kterou se sám snaží odstranit. Dalším paradoxním místem je podle něj fakt, že nacionalismus v sobě implikuje představy celistvosti a jednoty (Chatterjee, 1986. s. 38, 42). Jako jakousi odpověď na velmi vlivnou studii geneze a fungování nacionalismů od Benedicta Andersona *Imagined Communities*. (Anderson, 1983) Anderson v podstatě představuje vznik národního hnutí a států jako další z řady osvícenských konceptů, moderní projekt par excellence, který i přes svou diplomatickou a materiální realizaci není ve svém začátku ničím jiným než představou. Stát je imaginárním horizontálně založeným bratrstvím, které ale víceméně úspěšně zafungovalo skrze ponětí o společném jazyku, historii, sdílené topografii, národním tisku, kulturní události či školní docházku (Anderson, 1983. s.6-7). Partha Chatterjee v podstatě takový pohled na vznik a průběh národního hnutí nevidí jako použitelný pro země Jižní Asie a Afriky. Zatímco říká, že Andersonova teorie je úspěšně aplikovatelná například na státy v Evropě, podle Parthy (přesně ve smyslu postkoloniální kritiky) jiným částem světa takové vysvětlení nepostačí. Odmítl, že by země třetího světa pouze kopírovaly (odvozovaly) svá národní hnutí od předobrazů z Evropy. Sice o nich tvrdí, že byly jejich nacionalistické formace založeny na odlišnosti od nacionalismů starého kontinentu, avšak hybnou silou kupředu u antikoloniálního nacionalismu nebylo pouhé převrácení a odpor.²⁸ Nacionalistická představa se od svých začátků točila kolem produktivní syntézy domény materiálního a duchovního, jak vysvětluje v *Nation and its Fragments* (Chatterjee, 1993). Význam toho je takový, že místní národní hnutí mělo tendenci dělit veškeré společenské instituce na do výše zmíněné binární opozice “materiální” a “duchovní”. Materiální sféra zastupovala vnější svět, moderní vědu, technologie, ekonomické a státnické propriety. Duchovní analogicky zastupovala svět vnitřní a byla nositelem esenciální kulturní identity. První byla silnou stránkou Západu a jako takovou ji bylo třeba apropriovat a ovládnout. V tomto smyslu podle Parthy platilo, že čím víc docházelo k přijímání materiálního světa, tím spíše byla třeba pěstít a ochraňovat hodnoty vnitřního světa, jelikož na nich stojí jedinečnost a identita²⁹ (Chatterjee, 1993. s.6). V knize *Nations and its Fragments* popisuje indickou společnost z perspektivy státu rozděleného na “fragments”, které sledují své vlastní dějinné trasy. Chatterjee se vědomě vyhýbá modelu homogenního celku a stejně jako ve své předešlé studii

²⁸ Partha Chatterjee zdůrazňuje, že nechce vytvářet univerzální model alternativního popisu nacionalistického fungování. Vyjadřuje se zde k indické situaci a ještě specifičtěji k Bengálsku.

²⁹ Tuto formuli je zajímavé spatřovat v kontextu současného vývoje indického nacionalismu.

Nationalist Thought používá ke své argumentaci bengálsko jazyčný materiál. Tentokrát se Chatterjee zaměřuje na domény vnitro společenských záležitostí coby místa, kde se nápadně promítala tendence uchopit západní model a vytvořit svou svébytnou národní verzi. Také vybírá konkrétní strata společnosti, které na které různým způsobem doléhaly nacionalistické formace. (fragment žen - ženská otázka, fragment indických elit atp.) Tedy opět v duchu *Nationalist Thought* nenahlíží nacionalismus primárně coby soupeření s koloniální velmocí navenek a v materiálním smyslu, ale snahu o konkurenceschopnost ve sféře produkce vnitro společenských otázek (Chatterjee, 1993. s.13).³⁰

2.7. Problematika literární reprezentace

Prací spojující svět Subalterní studijní skupiny více do hloubky s literaturou je článek Gayatri Chakravorty Spivak *Can the Subaltern Speak?* (Chakravorty Spivak, 1988). Napříč článkem je vedena polemika s idejemi evropských myslitelů ohledně politické role intelektuála a schopnosti reprezentovat subalterní subjekt. Spivak na příkladu ukázek z debaty Gillesa Deleuze a Michaela Foucaulta odmítá, že by jednoduše bylo možné aplikovat strukturu vědění a znalosti, jež dávají ve zmíněné debatě k dispozici, na sféru subalterního světa. Specificky jejich poznámku ohledně schopnosti vnímat hlas člověka zažívající stav oprese (Chakravorty Spivak, 1988. s.283, s.285). Rizikem v takovém případě je podle ní extenze intelektuálního koloniálního projektu, který nikdy nebyl vymyšlen pro kontext zemí třetího světa. Jaksi analogicky pak na jiném místě vyjadřuje rezervovanost a nutnost opatrnosti ve chvíli, kdy je činěn pokus o reprezentaci subalterního. Nechat zaznít hlas člověka, nebo skupiny trpící opresí není přímočarou akcí a nelze tak činit bez toho, aby byl neustále brán v potaz diskurz, který utvořil a podmínil jejich subalternitu. Gayatri Chakravorty Spivak hovoří o subalternitě jako o "pozici bez identity". V článku připomíná definici používanou ve shodě s kolektivem Subalterních studií jako demografický rozdíl mezi celou indickou populací a těmi, jež jsou nazýváni elitou (Chakravorty Spivak, 1988. s.284). Subalterní tedy o své subalternitě neví, a je proto nanejvýš problematické ji komunikovat pro samotný subjekt. V jejím výkladu má místo i feministická perspektiva, když říká, že se ženy ze zemí třetího světa nachází ve dvojité marginalizaci vycházející z diskriminace na základě genderu. V kategorii subalterního rovněž spatřuje neorganizované pracující v sektoru zemědělství a kmenové obyvatele (Chakravorty Spivak, 1988. s.288). Vidíme tedy, že reprezentace je uchopována jako problematická z důvodu subalterní subjektivity, která je potlačena a skryta samotnému subjektu. Z hlediska možností literární interpretace, překladu a kritiky se jedná o zajímavý pohled, protože jeho kategorie (míra a znalost své/něčí subjektivity) není konstriktivní a předem neuzavírá možnost k novému poznání a obsahuje v sobě pohyblivost použitelnou pro akademickou i jinou intelektuální práci. (překlad, interpretace)

³⁰ V poslední kapitole zmíníme debatu z Chatterjeeho kapitoly věnující se konstruování indických dějin a alternativních pohledů na minulost, které v Bengálsku vznikly během koloniálních dob. Primárně půjde o bengálské autory Táriničarana Čattopádhjáje a Bankimčandru Čattopádhjáje.

Spivak nebyla jediným, kdo se zabýval problémem reprezentace. V rámci postkoloniální kritiky se objevily texty zabývající se doslovnou otázkou, jak je možné reprezentovat v literatuře, ale nedotýkaly se ani míry politické moci, ani filozofické subjektivity. V těchto náhledech bylo klíčovým tématem k reprezentaci náležení. Koncept blízkosti vztahu ke komunitě či etniku, na základě jehož může autor psát a reprezentovat. Tímto směrem se vydává například článek z roku 1989 Margery Fee *Who Can Write as Other?* (Ashcroft, 1995). Zde Fee problém ilustruje na příkladech novozélandských spisovatelů píšících beletrii tematizující život menšinových Maorů. V obecné rovině její otázkou je, kdo může psát jako minorita, ať už jakákoli. Fee zde v podstatě naznačuje, že vstupem je nějaká míra náležitosti a sdílení odžitě zkušenosti. To ovšem, jak sama říká, neodstraňuje riziko stereotypizace a romantizace (Ashcroft, 1995. s.242). Tento pohled otevírá dveře k problému autenticity samotného píšícího subjektu, což je bezpochyby závažná otázka, ale nicméně ilustruje, že prizma náležení ke komunitě nenabízí mnoho teoretických východisek.³¹ Byť jistě nastávají situace, v jejichž kontextu je právě tak drobné měřítko relevantní a akutní, (udílení ocenění, financování skrze granty, členství v kulturních institucích) neodnímá dilema ohledně možnosti reprezentace.

V kontextu Austrálie se obdobně zabývá otázkou nutnosti autenticity reprezentujícího Gareth Griffiths (Ashcroft, 1995) v článku *The Myth of Authenticity* z roku 1994. Jde v podstatě o krok dál, když říká, že impoze autentičnosti je svým způsobem formou oprese menšinového autora, protože jej lokalizuje do tenat jeho vlastní (a nebo možná nikoli vlastní) partikularity. Především tak soudí, jelikož různou měrou subtilní výzvy k “používání vlastního hlasu” vycházejí ze strany většinové populace, například skrze média (Ashcroft, 1995. s.238). Zmíněné texty vybízejí k zajímavým otázkám, avšak cestu k potenciální reprezentaci nijak nevyjasňují, spíše - a zcela pochopitelně - její představu dále komplikují.

2.8. Další historiografie

Velmi podstatnou osobností na poli výzkumu indických dějin je od šedesátých let minulého století indická historička Romila Thapar. Byť s marxisticky orientovanými Subalterními studii nikdy nespolupracovala, dalo by se říci, že v její práci je cosi konvergentního a sice rozpoznávání koloniálního (a jiného) diskurzu podmiňující tu či onu interpretaci historie. Romilu Thapar v této kapitole, která by v této části měla jednoduše uzavřít nejdůležitější argumenty Subalterní skupiny, nezmiňuji náhodou. Její akademický přínos vedle výzkumu a publikací v oblasti starověkých a před-britských dějin se zároveň vyznačuje značnou snahou o střizlivý a objektivní výzkum a odpor ke komunalistickým (ultra nacionalistickým) desinterpretacím dějin Indie. Nejstarší kapitoly dějin, speciálně pokud se starodávnost pojí s nedostatkem či absencí pramenů, jsou z tohoto hlediska úrodným polem pro enormní zkreslení a

³¹ Fee dedukuje, že toto by samo je nejisté pole produkující další otazníky. Rovněž by to mohlo znamenat, že “nativní” a “autentické” vyžaduje pro svou opravdovost a legitimitu stálý zdroj své opravdovosti. To by ale zároveň vnucovalo menšinám rigidně dodržovat svou opravdovost, kontrolovat svůj umělecký projev a připoutávat se k stylu tvorby asociovanému s tou či onou tradicí (Ashcroft, 1995. s.243).

spekulace. Podobnost se Subalterní školou je patrná například ve chvílích, kdy Thapar diskutuje v monografii *Early India: From the Origins to AD 1300* podobnost mezi komunalistickým výkladem dějin a koloniální historiografií. (Thapar, 2003) Uveďme třeba lehce povědomé zjištění kdy Thapar poznamenává, že orientalistickou dichotomií na spirituální Indii a materiální Západ nekriticky přijala za svou i část Indů a používali tento konstrukt jako tišící lék na vleklou frustraci ze skutečnosti, že Indie nebyla schopna konkurovat technologicky nadřazenému Západu. (Thapar, 2003. s.3) Argument, který víceméně rezonuje s ideou vnímání národní identity představené Parthou Chatterjee v *Nationalist Thought*. V podstatě je to tedy právě Thapar a její starost o povahu zdrojového materiálu, o jeho ideologický původ, který z ní činí důležitý hlas v rámci indické historiografie.

Na závěr této kapitoly bych napřed znovu vytyčila cíl této práce a metodu, kterou budeme v tomto textu používat. Hlavní otázkou, jež si zde klademe, je, zdali můžeme skrze četbu textů Mahášvety Debí rozpoznat orientalistickou strategii v díle jiných bengálských spisovatelů a pokud si odpovíme kladně, jaký je možný zdroj takové produkce? Abychom se přiblížili odpovědi, budeme aplikovat na vybrané literární texty teorii o orientalismu coby diskurzu. Používat budeme specifitěji teorii vnitřního orientalismu, jež se od původní Saidovy teorie dramaticky nevzdaluje, jen je explicitně vnitrospolečenská. Výsledek tohoto zkoumání se pokusíme srovnat s ukázkami tvorby Mahášvety Debí v kontextu, který skýtá srovnatelný motiv v díle. Pak bychom mohli být schopni říct, jestli určitá část literárního odkazu Debí poukazuje ještě výrazněji na „postkoloniální“ v rámci bengálského literárního okruhu. Jinými slovy, jestli je název této práce přesný a máme po přečtení Debí k dispozici jakousi její vlastní postkoloniální kritiku.

3. Autorka

V této kapitole si musíme zaprvé položit několik otázek. Kým je Mahášvetá Debí? Jak vypadala její tvorba a proč byla a je předmětem akademických textů? Co v jejím díle přitahuje pozornost? Při sestavování portréту jakéhokoli autora-umělce není zcela jisté, do jaké míry biografické detaily ovlivňují vnímání jeho/jejího umění. Sestavování životopisu Mahášvety Debí není snadné, jelikož autorka, zdá se, neměla sama velký zájem o zveličování sebe sama. Jednu biografii zasvětila bengálskému spisovateli Tárášankaru Bandjopádhjájovi (Debí, 1983) a určitou výjimkou je třeba kniha *Tutul* (Debí, 1994), kde píše o svém otci, o tom, jak si ho pamatuje z dětství a z mládí. Pokud se ptáme, odkud zjistíme, kým byla, odpovědi jsou především rozhovory, které poskytovala. Ty dávají nahlédnout do jejího myšlení, jelikož ji nechávají promluvit vlastním hlasem. U krásné literatury takovou výhodu nemáme, pokud ponecháváme autorovi uměleckou licenci.

3.1. Rodina

Možná nejznámějším příbuzným Mahášvety Debí byl její strýc Ritvik, mladší bratr Maniše Ghataka. Filmař Ritvik Ghatak (1925-1976) je považován za jednoho z neoriginálnějších indických režisérů. Ghatakův styl bývá popisován jako těžko proniknutelný a komplikovaný. Narodil se rovněž v dnešním Bangladéši a léta strávená v tomto kraji měla dlouhotrvající vliv na jeho život. Andrew Robinson v biografii Ghatakova vrstevníka a režiséra Satjadžita Ráje *The Inner Eye* (Robinson, 2004) neváhal Ritvikův vztah k východním bengálsky mluvícím oblastem popsat jako "celoživotní posedlost" (Robinson, 2004, s.335). Koneckonců Ghatakova filmová adaptace částečně biografického románu Advaity Mallabarmana z roku 1973 *Titás ekti nadir nám* (Řeka jménem Titás) byla koncipována jako vyznání kraji poblíž řeky Padmy, který v mládí opustil (Raha, 1991. s.53-56). Pokud je řeč o vyznání, je třeba dodat, že s notně tragickým podtónem. Knižní předloha i film ve svém ději sledují ekonomickou devastaci rybářské nízkokastovní komunity skrze ekologickou katastrofu - vysychání řeky. Řeka padla za oběť hospodářským zájmům výše postavených skupin, zemědělské exploataci a nešetrným zásahům do krajiny. Ghatak se tedy sám snažil odvyprávět příběh jako ekonomicky podmíněný, byť připouštěl, že snímek nebyl každým takto jasně pochopen (Dasgupta, Bhattacharya, Ghatak, 2003. s.82). Ghatak byl od raného mládí přitahován k marxistické ideologii, jeden z rysů, který sdílel se svou příbuznou Mahášvetou Debí. Podle svých vlastních slov ho k zájmu o marxistické myšlení vedla série tragických historických událostí ve čtyřicátých letech vrcholící hladomorem (Dasgupta, Bhattacharya, Ghatak, 2003. s.63).

Rájův snímek *Abhidžán* (1958) bývá srovnáván s Ghatakovým filmem *Adžántrik* (1958) (Robinson, 2004. s.147). Oba snímky sdílí obraz vztahu, který vzniká mezi řidičem a jeho vozem, člověkem obsluhujícím stroj a strojem. V Rájově filmu je automobil materializací svobody a určité neukotvenosti hlavního hrdiny. V

Ghatakovi filmu je rozpadající se Chevrolet v podstatě jednou z postav, jelikož v příběhu má tento automobil duši, jezdí na vodu a svými předními světly komunikuje s řidičem. Další rozměrem *Adžántrika* - a zde přichází spojitost s Mahášvetou Debí - je, že se dotýká společensky historického problému kmenových obyvatel a jejich prostředí. Když Bimalovo auto projíždí kmenovou oblastí státu Bihár, je divák svědkem Ghatakova komentáře k industrializaci a transformaci krajiny, které mají potenciál ohrožit stávající životy této sekce obyvatel Indie (Raha, 1991. s.53-54). Ghatak nepřímou hovoří o svém vztahu k původním obyvatelům Indie například v textu o Oráonech, santálském kmeni, vyšlé v kompilaci textů anglicky vydané jako *Rows and Rows of Fences* (Ghatak, 2000) V celé kapitole píše o specifikách oráonské kultury, jako například o praktikování rituálního tance vyvolávajícího trans i detailní znalosti zemědělství. Vyjadřuje určité opovržení vůči lidem, kteří jejich odlišnému životu nerozumí a nahlíží ho jako primitivní. Podobný sentiment provázal i Ghatakův názor na realitu distribuce materiální a osvětové pomoci. Díval se na problém pomoci ze strany majoritních občanů jako na víceméně bezradnou extenzi mainstreamové nadřazenosti (Ghatak, 2000. s.128). Situaci (subalterní pozici) kmenového obyvatele si vysvětluje jako historicky způsobenou a podmíněnou porobením nově příchozí skupinou obyvatel v dobách védských. O těch doslova hovoří jako o "vraždících strojích" (Ghatak, 2000. s.120). Jednání, které Oráony v jejich postavení udržovalo, dává do souvislosti s misionáři i samotnými spoluobyteli, tj. ne-kmenovými Indii a také s absencí oráonského sebevědomí. Zároveň se chtěl vyvarovat romantizaci, obrazu ušlechtilého divocha a sentimentálního litování úpadku kmenového obyvatele.

Ghatak několikrát v životě ve svých dílech nějakým životem zobrazoval život kmenových obyvatel. Kromě již zmiňovaném filmu *Adžántrik* tomu bylo například v polovině padesátých let v případě natáčení dokumentárních snímků *The Life of Adivasis* a *Places in Bihar*, kdy strávil měsíc v kmenových oblastech Biháru (Ghatak, 2000. s.132), (Ghatak, 1987, s.66). Další spojující rovinou mezi Mahášvetou a Ritvikem je postava Bidžana Bhattáčárji. Jako člověka, jehož tvorba ho přiměla se začít věnovat filmům, uvedl právě Bidžana Bhattáčárju, bengálského divadelníka, herce a tehdejšího manžela Mahášvety Debí. Když jako mladý viděl Bidžanovu hru *Nabánna* produkovanou progresivní levicovou divadelní společností IPTA (The Indian People's Theatre Association). Ghatak o tomto v knize *Cinema and I* prohlásil, že se poté vzdal psaní a vydal se vizuálněji orientovaným uměleckým směrem (spolupráce s divadly), jelikož čistě textuální umělecký projev již nestačil (Ghatak, 2000. s.68).

Mahášvétá se provdala 1947 za herce Bidžana Bhattáčárju. Byl členem IPTA, levicově orientované divadelní společnosti. V dobách tzv. zlaté éry IPTA (1942-1952) napsal hru *Nabánna* (Nová sklizeň). Do současnosti zasazená hra se zjevným anti imperiálním podtónem z roku 1944 vystihla náladu ve společnosti a stala se velice úspěšnou hrou divadelní společnosti. Manželství s Mahášvetou skončilo začátkem šedesátých let. Jejich syn Nabárun Bhattáčárja byl rovněž významnou postavou bengálské literatury a byl rovněž politicky levicově orientovaný. Výstižně shrnuje ikonoklastický charakter Nabárunovy politiky a estetiky český indolog a bengalista Martin Hříbek. "V prozaických textech Nabárun používá syrovou a často vulgární řeč a scénérii tak, aby dostal radikální estetiku subalterního přímo do obývacího pokoje svého čtenáře. Jinakost vycházející z okrajů společnosti napadá stabilitu hranice mezi

normálním a nenormálním ve všech směrech a činí tak se smrtelnými důsledky, ovšem bez modernistické víry ve společenský pokrok” (Hříbek, 2014. s.120). Bhattáčárjovi je mimo jiné připisováno uvedení magického realismu na bengálskou literární scénu, stejně jako vymyšlení vlastního druhu nadpřirozených bytostí *ffátáru*, které se objevují napříč jeho tvorbou a jsou nositeli a vykonavateli anarchie (Hříbek, 2014. s.115).

3.2. Život a Dílo

Mahášvetá Debí se narodila roku 1926 v Dháce do umělecké rodiny spisovatelů a básníků Mahiši Ghatakovi a Dharitri Debí, která byla též spisovatelkou a sociální pracovnící. Mladší bratr matky Dharitri byl Sačin Čaudhuri, který roku 1949 založil odborný časopis *Economic Weekly*, jehož účelem bylo informovat veřejnost o ekonomických rozhodnutích a politice nově samostatné Indické republiky. Toto levicově orientované periodikum se napříč svou existencí nevyhýbalo kritickému postoji vůči politickým událostem v zemi (Rosen, 2009. s.26). Publikace dodnes funguje pod názvem *Political and Economic Weekly* a je jedním z nejprestižnějších vědeckých časopisů v Indii (Tharu, Lalita, 1993. s.232). Jak poznamenává Indrani Karmakar v monografii *Maternal Fiction* o obrazu mateřství v dílech indických spisovatelek, typické hrdinky tvorby Mahášvety Debí s ní měly velmi pramálo společného. Debí pocházela z dobře situované bráhmanské rodiny, tedy z úplně odlišného prostředí (Karmakar, 2022 s.58). Před tím, než začala spisovatelskou dráhu, se věnovala různým profesím. Nejdříve byla zaměstnána na poště, odkud byla propuštěna po tom, co vyšlo najevo, že je komunistického přesvědčení. Živila se krátce jako učitelka a psaním pro noviny. Poté byla ještě zaměstnána na různých místech. Uvádí se, že, prodávala mýdlo a expedovala opice coby domácí mazlíčky do Spojených států Amerických (Tharu, Lalita, 1993, s.234).

Po absolutoriu studia anglické literatury na univerzitě v Šántiniketanu začala učit anglickou literaturu na Bidžajgarh Džjótiš Ráj College v rámci Kalkatské Univerzity, kde působila až do začátku osmdesátých let (Devi, 2010. s.xiii). První román vydala Mahášvetá v roce 1956. *Džhánsir ráni* (Královna z Džhánsí) je rekonstrukcí příběhu historické postavy Lakšmí Báí, která vládla v knížectví Džhánsí a byla jednou z vůdkyň velkého indického povstání. Mahášveta pro svou první knihu podstoupila extenzivní terénní výzkum a četbu historických materiálů, aby zanechala co nejdůvěhodnější portrét vládkyně. Rovněž cestovala do oblasti a zaznamenávala si orální tradici spojenou s postavou Lakšmí Báí (Lalita, Tharu, 1993. s. 235).

O původní obyvatelé Indie se Mahášvetá Debí začala zajímat v polovině šedesátých let. V již zmiňovaném rozhovoru s Gayatri Chakravorty Spivak vydaném v úvodu knihy *Imaginary Maps* (Devi, 1996)³² řekla, kdy její spolupráce s kmenovým obyvatelstvem započala. V roce 1965 začala navštěvovat Pálámau, tehdy ležící ve svazovém státě Bihar.³³ V jeho okolí žije kmenové obyvatelstvo, avšak zájem o ně

³² Informace z tohoto dialogu s Gayatri Chakravorty Spivak byly velmi prospěšné a informačně hodnotné. Spivak klade otevřené otázky a Debí na ně odpovídá konkrétně i obecně podle svého přání.

³³ V dnešní době je na území státu Džárkhand.

sama datovala do mnohem starší doby. Její pohled na situaci kmenových obyvatel se v zásadě nelišil od toho, co jsme zaznamenali u Ritvika Ghataka. Zastávala v podstatě názor, že domorodí obyvatelé, jinými slovy kmenoví obyvatelé (Santálci, Mundové, Lodhové, Kheriové, Gondové aj.) byli na území dnešní Indie první a styl jejich života byl ve starověku zásadně narušen nově příchozími Árji. Považovala také za validní názor, že stopy této staré historie jsou zaznamenány v literárním odkazu eposů *Rámájana* a *Mahábhárata* (Devi, 1996. s.ix). Debí rovněž nepokrytě hovořila o pozitivěch kmenových (minoritních) společností, které ve většinové společnosti sama postrádala. Příkladem toho je postavení žen, specificky skutečnost, že u kmenových obyvatel se vdovy mohly znovu provdávat a v případě věna, nebyl alespoň do nedávna preferován v Indii nejrozšířenější systém věna, ale tzv. “brideprice” čili věno od ženicha.³⁴ Oceňovala jejich empirické porozumění ekologii ve smyslu, který většinová společnost postrádá.

Co se její představy o prolínání menšiny s většinou týče prohlašovala, že komunity původních obyvatel vůči většině existovaly vždy paralelně, přičemž k žádné výrazné syntéze nedošlo, byť nerozporovala výskyt kulturních výpůjček v minulosti. Když se vyjadřovala o “existování paralelně”, vyjadřovala se spíše k neexistenci obrazu světa kmenových obyvatel v majoritní indické kultuře (Devi, 1996. s.ix). Ve stejném rozhovoru Debí uvádí, že pro tuto konkrétní oblast byl tehdy typický typ absurdního pracovního vztahu³⁵ tzv. “bonded labor system” popsatelný jako dluhové otroctví, ve kterém zadlužený splácí dluh svou fyzickou prací. Tento druh poměru vede dlužníka do stavu špatně odlišitelného od otroctví. Jak Debí na tom samém místě vysvětluje, introdukce tohoto systému měla za následek konfiskaci území obývaných kmenovým obyvatelstvem a jejich transformaci v otroky nových vlastníků půdy (Devi, 1996. s.xii). Této praktiky si rychle všimla a brzy začala po takových místech cestovat a studovat životní podmínky místních lidí. Později začala Pálámau reprezentovat literárně, jako novinářka skrze reportáže a jako literátka ve fikci. Příběhy, ve kterých dlužní otroctví hraje roli jsou odpovídajícím způsobem pesimistického děje. Příkladem této snahy je povídka *Daulati* o kmenové rodině z Pálámau. V povídce je Daulati donucena k prostituci v rámci nespravedlivého splácení dluhu a na konci umírá po čtrnácti letech nucené prostitute na následky vleklé pohlavní choroby, opuštěná a sama cestou do nemocnice. Debíina činnost nicméně nekončila u literárního textu. Později se pokusila místní chycené v dluhové pasti koordinovat, jelikož nebyla spokojená s přínosem celostátní abolicie této pracovní praktiky vydané roku 1976. Debí pozorovala neefektivitu a sarkasmus abolicie a ilustrovala ji příkladem konkrétního aktu reparace pro občany z vesnice Seorá. Jejich příslušníkům

³⁴ Systém věna, kdy je finanční zátěž na straně nevěstiny rodiny, má potenciál vést k násilným činům na ženách, femicidě, ale i interrupcím v případě že je budoucím potomkem děvče atd. Indie již od šedesátých let víceméně neúspěšně legislativně ošetřuje tento společenský fenomén, který se mimochodem nevztahuje pouze na hinduistické komunity (Srinivas, Lee, 2004. s.1109).

³⁵ tzv. bonded labor system (dluhové otroctví) - jedná se o fenomén, který postihuje nejchudší a nejzranitelnější strata společnosti. V principu se jedná o splácení závazku (finančního či jiného) formou příslibem služby, práce. Přičemž je běžné, že podmínky splácení dluhu jsou běžně definovány velice vágně (to včetně konkrétního rozsahu práce, která je vyžadována od dlužníka). Vzniká tak situace, kdy má věřitel na dlužníka „páku”, jelikož jeho požadavky nemají jasné stanovený strop. Bývá rovněž běžné, že tento dluh přechází z generace na generaci „dlužníků”. Bihár nebyl jedinou oblastí s touto přežívající praktikou, dodnes se totiž uvádí, že v podobné formě tento systém i přes abolicie přežívá i na jiných místech Indie (Bales, 2005, s.5).

podle jejích slov byla dána neúrodná půda na pustém kopci, přičemž státními úředníky přerozdělovajícími finanční pomoc byli bývalí věřitelé (dlužní otrokáři) (Devi, 1996. s.xii). Mahášvetá Debí později dotáhla ještě dál koncept terénního výzkumu před psaním knihy. Před napsáním románu o historické postavě proti-britského povstalece, příslušníka mundského kmene, Birsy Mundy *Aranjer adhikár* (Nárok na les) z roku 1979, žila Debí nějaký čas mezi původními obyvateli. Zdůvodnila to tím, “že chtěla cítit a vnímat jako oni” (Devi, 1996. xiii). Birsa Munda je v románu vylíčen téměř v nadživotní velikosti podobě, je hrdinou vedoucí povstání proti Britům (Debí, 1979). Nálada *Aranjer adhikár* se v něčem blíží *Džhásir rání*. Oba romány jsou postaveny na základě historických postav vykazující velkou míru statečnosti a určité nadživotní vypjatosti - v ani jednom z případů se nejedná o příběhy obyčejných lidí.³⁶ Mahášvetá Debí se také stala jedním z příspěvateľů v antologii o literatuře indických ádivásí, když byla její povídka *Makar Šabar* zařazena do knihy *Painted Words: An Anthology of Tribal Literature* (G.N.Devy, 2002). Editor knihy G.N.Devy, který dlouhá léta spolupracoval s Mahášvetou Debí, řekl, že, ačkoli Mahášvetá není ádivásí autorkou, její jméno do výboru patří vzhledem k tomu, jak velkou část svého života zasvětila právě kmenovým obyvatelům, a kolik pro ně udělala (G.N.Devy, 2002. s.xvi). Debí také v roce 2000 přeložila do bengálštiny autobiografii v Indii narozeného etnologa Verriera Elwina *The Tribal World of Verrier Elwin* (Elwin, 1964), který se většinu života zajímal o kmenové obyvatele Indie, dokonce mezi nimi žil.

Debí sice podle svých slov měla v úctě odlišnost kmenových obyvatel, ádivásí Indů³⁷, dokonce ji konvenovala. To nicméně neznamenalo, že by se na tuto část obyvatel dívala romantizujícím prizmatem. Uveďme například její kritické poznámky k pověřivosti vedoucí k diskriminaci, kterou sama mohla zaznamenat.³⁸ Dále s tím související Debíina kritika změny, či spíše eroze starých společenských pravidel. Například cosi jako víru v čarodějnice obdařené zlovolnou mocí škodící svému okolí nespatovala jako výdobytek nových časů, ale jako fenomén vlastní ádivásí komunitám. Jejich prominence a síla víry v ně byla však něčím novým. Debí si novodobou urputnost a animozitu vůči tzv. čarodějnicím vysvětlovala jako reakci na zhoršování životních podmínek a životní úrovně. Podle Mahášvety jsou kmenoví obyvatelé připravováni o půdu, podváděni politiky a obchodníky, ztrácí kontakt s vlastní kulturou, jejich jazyky nejsou uznávány, je s nimi zacházeno jako s muzejními exponáty. Takto deprimující scénář a vidina ztráty všeho podle Debí vede ádivásí k tomu, že se s nově nalezenou vášní nadchnou pro zmíněné pověřivosti (Devi, 2010. s.226-7).

³⁶ Jak sama autorka k románu nepokrytě poznamenala, bylo vyjádřením její snahy investovat do mundské komunity tím, že napíše knihu, ve které oživí hrdinský příběh jejich povstalece Birsy (Devi, 1996. s.xiii).

³⁷ Ádivásiové - je souhrnné moderní označení pro kmenové obyvatele Indie, kteří jsou považováni za původní obyvatelé Indie, tedy pro ty obyvatele, kteří na území dnešní Indie žili ještě před příchodem Indoevropanů. Indická ústava tento termín nepoužívá, místo toho operuje s termínem Scheduled Tribes, což je pozůstatkem koloniální správy.

³⁸ Neopomněla však zdůraznit dvojitý standard v hodnocení pověřivosti kmenového obyvatele a člověka z vyšší společnosti. Pověřivost, podezřívání lidí z čarodějnictví, nedůvěra v efektivní zdravotní péči. Tyto všechny neduhy, říkala, lze vidět ve všech patrech společnosti a nebylo by na místě je posuzovat rozdílně u ádivásí. To v to v tom smyslu, že rovněž nechtěla, aby se na pověřivé praktiky, kterými se mohou ádivásí poškozovat navzájem mezi sebou, neposuzovaly jako jakási vnitřní charakteristika kmenových obyvatel, která se jim má ponechat, jelikož je jejich (Devi, 2010. s.225-7).

Nyní bude řeč o dvou povídkách, o kterých Mahášvetá řekla, že stvrňují problém emblematický pro celou Indii. Dokladem melancholie a obav o budoucnost kmenových obyvatel je povídka *Pterodaktyl*, *Puran Saháj*, *Pirthá* z roku 1992. Mahášvetá Debí o ní řekla, že je abstrakcí její vlastní zkušenosti s kmenými obyvateli. Není podle konkrétního kmene, ale je jejich amalgámem. V *Pterodaktylu* se má ukazovat vše, co bylo provedeno ádivásí obyvatelům (Devi, 1996. s.xx). Pesimismus je symbolizován zjevením mytického, prehistorického tvora, pterodaktyla, kterého nejprve vidí jen kmenoví obyvatelé, ale později ho na vlastní oči spatří i postava zastupující člověka z majoritní společnosti, novinář Puran. Záhadný a nepochopitelný tvor záhy umírá a Puran začíná chápat, že cosi prastarého je na ústupu. Oblast obývaná kmenovými obyvateli je zamořená vodou obsahující zplodiny produkované průmyslově vyráběnými hnojivy, s čímž vládní organizace odmítá cokoli dělat, ačkoli znečištění krajiny má své oběti. Starodávnému pterodaktylovi nelze porozumět, protože (pokud vůbec něco chtěl sdělit) nestihl to. Symbolicky působící je rovněž povídka *Šikár* (Lov), v rovině genderu a v rovině vztahu většiny a kmenové menšiny. Mary Oráon z povídky *Šikár* je příkladem realismu Mahášvety Debí, ačkoli mimořádnost postavy Mary se může na první pohled zdát fiktivní.³⁹ Jak Debí uvádí v konverzaci s Gayatri Chakravorty Spivak, Mary je podle ženy, kterou znala a potkávala. Její vzhled, chování, gesta i činy jsou podle konkrétní dívky. *Šikár* je svým způsobem příběhem setkání mainstreamu a menšiny. Mainstream je zosobněn člověkem s neskrytě ekonomickými zájmy v rurální kmenové oblasti, který přichází do blízkosti santálského kmene. Tento muž, Tešildár, se kromě exploatace přírodních surovin zaměří navíc na Mary, nemanželskou dceru santálské matky a dávno nepřítomného australského otce.⁴⁰

Jediným (podle některých autorů) problematickým momentem v životopise Debí bylo vyjádření její sympatie s nakšalitou.⁴¹ Debí totiž nikdy neodvolala zpět svou podporu pro nakšalitské hnutí, které nemělo a dodnes nemá kladný ohlas v mediálním prostoru, protože je spojené s představami o vnitrostátním terorismu (Chakraborty, 2013. s.283). Skrze *Hadžar čurašir má* (Matka čísla 1084), která byla napsána v podobné době jako *Aranjer adhikár*, a v subtilnější formě i v *Wrong Number* poukázala na citové rozpoložení a jednání rodiče, který přijde o své dospělé dítě. Název *Hadžar čurašir má* odkazuje na chladný neosobní tón administrativy, který synovi Bratimu - přívrženci nakšalitského hnutí - po dopadení a zneškodnění

³⁹ Zde musím přiznat, že po prvním přečtení mi Mary Oráon připadala jako fantastická (nereálná) ženská hrdinka. Skutečnost, že Mahášvetá Debí podobnou ženu znala, je poněkud ohromující.

⁴⁰ Povídku *Šikár* (Lov) zde nebudeme více rozebírat, jelikož je předmětem analýzy v další kapitole. Co se týče věrohodnosti a míry realismu tohoto příběhu, pro nás bude rozhodující spíše skutečnost, že povídka byla označena autorkou za pravdivou. Pravost tvrzení Debí nelze s určitostí ověřit, ale výrok o existenci reálného předobrazu již vypovídá o určitém autorském záměru.

⁴¹ Nakšalité (jinde v literatuře též *naxalité*) je zastřešující označení pro příslušníky maoisticko-komunistického politického hnutí, které vzniklo po rolnickém povstání ve vesnici Nakšálbári v Západním Bengálsku roku 1967 iniciovaném místní buňkou komunistické strany. V dekádech, které následovaly se hnutí významně rozrůstalo a dalo vzniknout tzv. rudému koridoru. Rudý koridor (v anglicky psané literatuře *Red corridor/Red zone*) je termín pro rozsáhlou oblast, ve které bylo a stále je aktivní Nakšalitské hnutí. Geograficky se nejedná o neměnnou jednodílnou oblast, v době největšího rozmachu se rudý koridor rozprostíral zhruba po celém východní části Indického subkontinentu od severu na jih. Jedná se především o ekonomicky méně rozvinuté, chudší oblasti Indie, které jsou špatně přístupné, které jsou rovněž charakteristické vysokým podílem kmenových obyvatel (ádivásíů).

přidělí jeho mrtvole v márnici číslo 1084. Protagonistkou je matka Sudžatá, která si rekapituluje synovu cestu a pokouší se dítěti porozumět. V anglickém vydání v předmluvě překladatel Samik Bandhjópadhjá cituje autorčiny poznámky k dílu. Debí sice o Sudžatě poznamenala, že její postava nemá politické vyznání, ale na konci příběhu stále není schopna přijmout ospravedlnění synovy smrti a oficiální vysvětlení státní struktury (Devi, 2001. s.viii). Dále Debí řekla, že Nakšalitské hnutí viděla jako extenzi předchozích revolt vycházejících z nejnižších řad z venkovských oblastí, nikoli jako izolovaný incident.⁴² Debí podle svých slov hnutí sledovala a měla potřebu jej zpracovat jako literátka (Devi, 2001. s.viii).

3.3. Styl

V rozměrném díle, které po sobě Mahášvetá Debí zanechala, má však své místo i literatura, která nezapadá do chápání její osobnosti coby aktivistky, bojovnice za lidská práva, advokátky marginalizovaných skupin a autorky realismu. Najdou se i díla, kde Debí připomíná spíše svého syna, již zmíněného Nabáruna Bhattačárju. Je to například v její tvorbě dětského čtenáře. Publikovala ji v bengálském periodiku *Sandés*⁴³ Později byly tyto příběhy vydány knižně a byly překládány. V příběhu *Ámáder Njádoš* (Naše Njádoš) situovaném do období Britského rádze je nositelem rebelujícího odkazu mluvící kráva Njádoš, tvor libující si v masitých pokrmech. Njádoš chodí s dětmi do školy, kde jim pojídá knihy, nabádá je k neposlušnosti vůči koloniální moci, a tudíž je na ni vypsána odměna. Druh zvířete, které je vybráno, je subverzivní hrou s postavením, které kráva získala v indické společnosti. Určitá nedotknutelnost tohoto tvora v sobě zároveň implikuje správnost vegetariánského stravování. Volba zviditelnění krávy do role protagonisty přežvykujícího maso tuto logiku v podstatě opouští a Njádoš nejedná ani podle pořádku rádze ani podle domácích pravidel.

Nabízí otázka, jaký je vztah Mahášvety Debí k realismu, se kterým je tolik spojována. V rozhovoru s Madhurimou Chakraborty, který vyšel v článku Chakraborty *“The only thing I know how to do”: an interview with Mahasweta Devi*, spisovatelka v podstatě definuje své užití realismu jako literárního prostředku. Aktivistické psaní podle ní musí následovat realistický impuls k porozumění (druhému) a posléze musí následovat reprezentace reálných skutečností a podmínek⁴⁴ (Chakraborty, 2013. s.284). Tuto metodu v prozaické tvorbě by snad šlo chápat v souvislosti s novinářskou praxí v čtvrtletníku *Bartiká*, kde rovněž platilo, že text předchází rešerše skrze terénní výzkum, dotazníky a rozhovory. Jinými slovy možná pocit závazku vůči realistickému portrétu každodenních událostí ve společnosti. Někteří vnímají její styl v próze jako koláž realismu a efemérnějších pasáží. Šamík Bandjópadhjá mluví o její

⁴² Zde lze svým způsobem vidět, že rezonovala s pohledem kolektivu Subalterní studijní skupiny, který pohled na formaci indických dějin také určitým způsobem sledoval v řetězci hnutí z řad nízko sociálně a ekonomicky postavených lidí (peasant insurgencies).

⁴³ *Sandés* byl založen začátkem dvacátého století (1913) dědečkem Satjadžita Ráje Upendrakíšorem Rájem. Časopis publikoval především tvorbu pro dětské čtenáře. Satjadžit v něm v polovině šedesátých let poprvé vydal své příběhy oblíbeného hrdiny detektiva Feludy (Robinson, s.23, s.232).

⁴⁴ Realismus v jakémkoli měřítku, i na úrovni prvotní inspirace. Stanadájini, povídka o ženě, která se stane kojnou, nakonec přestane přitahovat svého muže a úplně na závěr onemocní rakovinou prsu, je například podle ženy, kterou potkala Mahášvetá Debí jako pacientku v Kolkatské nemocnici. Než za ní stihla zajít na návštěvu, žena nemoci podlehla (Chakraborty, 2013. s.286).

dokumentaristickém/klinickém vyjadřování skutečností alterovaném lyrickým vzedmutím (Devi, 2001. s.x). Mahášvetá Debí psala svá díla pouze bengálsky. V jejím případě to ovšem obnášelo střídání rejstříků v závislosti na tom, kdo se stával mluvčím. Některá díla tak obsahují (i vedle sebe) řeč administrativní, oblastní dialekty, řeč běžné bengálské domácnosti, elegantní bengálštinu i pouliční slang⁴⁵ (Karmakar, 2021. s.58). U Mahášvety Debí můžeme zaregistrovat přítomnost poněkud černějšího humoru. Zde může posloužit ukázka z Debíiny povídky *Behulá* o vesnici potýkající se s problémem vysokého počtu hadích uštknutí. Sledujeme vnitřní dilema bezmocného lékaře, v jehož silách není zajistit od státu dodávky účinných protilátek do venkovského zdravotnického zařízení:

“Doktor znovu chce, aby mu dodali hadí protijed. Na to konto dostává antikoncepční pilulky a ještě další antiparazitikum sulfadiazin. Ten, v zoufalství a zklamání, odsune stranou veškerý břišní tyfus, zápal plic a jiné hrůzy a snaží se léky v Kolkatě vyměnit. Poté, co tam přijede, sílí jeho víra, že za všech okolností může člověka zachránit jen Pán nejvyšší. Jak by se jinak mohl nemocný se zápallem plic vyléčit hormonální antikoncepcí? Pilulky jsou zajisté požehnáním Božím” (Debi, 1993. s. 95-96).

Víc než absurdní návrh vypravěče ohledně alternativní medikace v případě léčby zápalu plic je namísto chápat jako nanejvýš sarkastický komentář ohledně tristního stavu zdravotnického systému a jeho nepřipravenosti na aktuální a lokální potřeby (výskyt zástupců čeledi korálovcovitých, tj. prudce jedovatých hadů). Sarkastický, jelikož hadí uštknutí, jak je nám mnohokrát v průběhu povídky připomenuto, není v celé Indii, Západním Bengálsku ani v okolí eponymní vesnice Behuly ničím překvapivým.

Černý humor si našel své místo i ve velice často interpretované povídce *Draupadí*. Její protagonistka Draupadí, o které se hovoří jako o Dopdí, je v Mahášvétině povídce adivásí nakšalitkou. Ona i její muž Dulan jsou jako řadoví členové skupiny hledání vojskem. Manžel je zabit a Dopdí vzata do zajetí, kde je podrobována výslechům a mučení. Text připoutává pozornost jinými charakteristikami, především pro Dopdíino gesto, kdy se po zdlouhavém trýznění v zajetí odmítá znovu obléct. Komentáře ze sekundární literatury tuto zmíněnou scénu hodnotí jako nosný akt ženského vzdoru a aluzi na motiv svlečení Draupadí v Mahábháratě.⁴⁶ Gayatri

⁴⁵ Skutečnost, která dodává na bohatosti a diverzitě textu, ale je nicméně problematickou charakteristikou při překládání. Nejen z pohledu dostupnosti vhodných jazykových ekvivalentů v jazyce, do kterého se překládá. Jak říká Gayatri Chakravorty Spivak v článku *The Politics of Translation*, překládání do jiného jazyka je rizikové z hlediska ztrát, ovšem překládání specificky do angličtiny vytváří hrozbu zapadnutí do jakési lingvy francy anglických/ne-anglických textů - vzhledem k dominantnímu postavení anglického jazyka (Chakravorty Spivak, 1993).

⁴⁶ Na jejich chycení jsou nasazeni dva “odborníci” z řad vojáků, Sikh Singh a Bengálec Sénánájak (jehož jméno doslova znamená voják-hrdina). Během svého zajetí je mladá žena představiteli veřejného pořádku (vojáky) brutálně trýzněna. Dopdí je totiž obětí hromadného znásilnění, což je část děje vyjádřeného spíše elipticky - neméně drastickým prostředkem. Dopdí své souputníky na svobodě nezradí a přes mučení o nikom nepromluví. Sénánájak si ji jednoho dne předvolá a Dopdí odmítne předstoupit před něj a jeho muže oblečená. Nutí je se na její tělo dívat tak, jak jej sami zanechali. Nakonec se pohoršeným vojákům vysměje za to, že opravdový muž ženu obléká - zatímco oni jako slabí ne-muži udělali pravý opak a víc nezmohou (Debi, 1993). Povídka Draupadí je často rozebíraným dílem Mahášvety Debí. Je rovněž jednou z obsahově nejdrastičtějších povídek. Shrnutí jejího děje bohužel nevypovídá o jejích jazykových a stylistických přednostech. Zde se povídkou Draupadí nebudeme do hloubky zabývat, existují již sofistikovaně zpracované rozborů.

Chakravorty Spivak takto shrnuje scénu “svlečení Dopdí Medžhen” s důrazem na odkaz z eposu:

“Mahášvetin příběh přepisuje tuto (epickou) scénu. Mužům se Dopdí podařilo svléknout lehce - ve vyprávění je to vyvrcholení jejího politického ztrestání představiteli zákona. Nahá zůstává před muži, protože na tom sama trvá. Místo toho, aby ochraňoval její cudnost skrze intervenci laskavého a božského (v tomto případě by se muselo jednat asi o zázrak) spojence, příběh trvá na tom, že přesně zde končí mužské vedení a kompetence.” (Chakravorty Spivak, 1981, s.388)

Avšak v té samé povídce se setkáme s následující formulací:

“Toto je definitivní důkaz, že tito lidé mohou za cukrovku kapitána Ardžana Singha. Že je vládní administrativní procedura srozumitelná zrovna jako purušový princip v sánkhjové filozofii, nebo Antonioniho dřívější filmy, i když je sledujete okem pavouka, byl to Ardžan Singh, který byl zase znovu nasazen do Operation Forest v Džárkhandu.” (Debi, 1993, s. 30)

Scénu předchází Singhova myšlenka na písňě nakšalitských kmenových povstalců, které jsou “tak nesrozumitelné, že jim ani sami Santálci nerozumí”. Tedy pro vysvětlení kontextu, cukrovkou trpící voják Singh vidí spojitost mezi nepříjemnostmi s povstalcí a svým zdravotním stavem. Přirovnávat složitost administrativního procesu ke složitosti dvou intelektuálních výkonů, a sice porozumění sánkhjové filozofii a tvorbě Michelangela Antonioniho, je důvtipná volba autorky a opět v něm lze spatřit černý humor.

3.4. Žurnalistika

Jak již bylo řečeno, Mahášvetá Debí se věnovala většinu života žurnalistice. Zhruba od začátku osmdesátých let (1980-81) se jí však začala věnovat naplno. Již předtím pracovala jako reportérka pro bengálský deník *Džugántar*. Pro Mahášvetu to byla práce, kvůli které musela cestovat po venkovských oblastech, a kde se potkávala se škálou lidí, od zemědělců a místních aktivistů, po státní úředníky (Ghatak, 2010. xiii). Maniš Ghatak editoval malé literární periodikum *Bartiká*. (světlo, pochodeň) Po jeho smrti roku 1979 se *Bartiky* ujala Debí a čtvrtletník od té doby sloužil jako prostor pro texty subalterních skupin a o subalterních skupinách. Kromě Debí přispívali drobní zemědělci, pracující v továrnách, námezdní zaměstnanci, neorganizovaní zemědělci, kmenoví obyvatelé) Specifickým problematikám byla věnována v *Bartice* zvláštní čísla, byly jimi třeba dlužní otroctví, spory o půdu kmenového obyvatelstva, situace propuštěných dělníků apod (Ghatak, 2010. s.xv). Maitréja Ghatak podotýká, že Debí přijímala teoreticky jakýkoliv text, kritériem bylo, že musí být napsán na základě faktů, ověřitelných údajů, průzkumů a pozorování.⁴⁷ Debí přispívala jako novinářka do mnoha dalších periodik. S žurnalistickou prací souvisela i další věc, jakési komunitní centrum a poradna, které Mahášvetá Debí sama poskytovala lidem v

⁴⁷ Texty akademické a abstraktní povahy v *Bartice* publikovány nebyly (Ghatak, 2010. s.xv).

nouzi⁴⁸ (Ghatak, 2010. s.xvi). Maitréja Ghatak popisuje Debíinu činnost. Debí je přijímala u sebe doma a nechávala je u sebe na chvíli i bydlet (v případě, že cestovali z daleka a neměli na pár dní návštěvy Kolkaty kam jít).⁴⁹ Vyslechla je v jejich záležitosti, pokládala své připravené otázky a brala si potřebnou dokumentaci. Poté telefonovala nejrůznějším lidem a rozesílala korespondence na relevantní místa. Někdy využívala i své pozice novinářky a o konkrétních kauzách se rozepisovala v pravidelných sloupcích.

3.5. Gayatri a etická singularita

Jedním z předních překladatelů Mahášvety Debí do anglického jazyka je mnohokrát zmíněná členka kolektivu Subalterních studií Gayatri Chakravorty Spivak. Jak již bylo naznačeno, cenou introspekci do myšlenek Debí byly rozhovory s Chakravorty Spivak vycházející občasně v předmluvách jejích překladů. Jeden z prvních překladů Debí do angličtiny pochází od spisovatelky a překladatelky Kalpany Bardhan *Of Women, Peasants, Outcasts, and Rebels*, (Bardhan, 1990) kde se Debí octla vedle dalších čtyř bengálských autorů. (Tarášankar Bandjopádhjáj, Mánik Bandjopádhjáj, Rabíndranáth Thákur a Hasan Azizul Hak) Překladatelská činnost Gayatri Chakravorty Spivak ale zajistila Debí mnohem větší čtenářskou komunitu.⁵⁰ Jestliže bylo řečeno, že rozhovory s Spivak a Debí jsou přínosné, to samé platí o předmluvách, které Spivak psala ke svým anglickým překladům. Překlady Gayatri byly a jsou autoritativní minimálně z toho důvodu, že Debí o nich mluvila jako o zdařilých. Jak se tedy stalo, že Gayatri Chakravorty Spivak má v oblibě příběhy Mahášvety Debí, když je autorkou polemiky *Can the Subaltern Speak?*, přičemž jak jsme viděli, Mahášvetá Debí má vzhledem ke svému postavení se svými subalterními hrdinkami nemnoho společného. V předchozí kapitole jsme na argumentaci či důrazu Spivak mohli vidět, že její kritérium přístupu k “jinému” se neodehrává na rovině přináležení ke komunitě, jak tomu bylo třeba v případě podobných úvah zohledňující problematiku reprezentace někoho (minoritního) někým (majoritním). V zájmu zkratky si uvedme myšlenku Gayatri Chakravorty Spivak, která nabízí odpověď na otázku, co Mahášvetá Debí ovládá natolik dobře, že se jí snad dařilo skrze literaturu reprezentovat subalterní hlasy. Je to ve chvíli, kdy Spivak hovoří v předmluvě ke svým překladům Debí v *Imaginary Maps* o “etické singularitě”. Etická singularita (se subalterním) podle Spivak obnáší:

⁴⁸ Starosti těchto lidí varují běžně od ádivásí dětí nepřijatých do škol a internátů, násilí ze strany policejních orgánů vůči ádivásím, potíže se získáním státních dávek navzdory splněným požadavkům, nedostatek pitné vody v konkrétní vesnici, stížnosti drobných zemědělců, nevyhovění žádosti o hospitalizaci, únos ženské příbuzné, obavy z nenávislných útoků na menšinové komunity atd.

⁴⁹V náznaku podobný obrázek poskytuje i novinový článek Debíina vnuka Tathagaty Bhattáćárjy, který u své babičky chvíli bydlel (Bhattacharya, 2016).

⁵⁰ Svým způsobem se podobná věc dá říct o jejím překladu Derridovi *De la grammatologie* (1967), kterou roku 1976 přeložila z francouzštiny do angličtiny, tím pádem se dekonstrukce Jacquese Derridy dostala k mnohem většímu publiku. Podobná věc se opakovala u recepce díla Antonia Gramsciho, respektive reflexe problému subalterních skupin. Zde mám na mysli jak práce kolektivu Subalterní studijní skupiny tak slavný článek *Can the Subaltern Speak?* (1988).

“Pokud s někým vážně interagujeme, odpovědi přichází z obou stran: je to zodpovědnost a zaručení se. Víme také, že v takových interakcích chceme odhalovat a odhalovat, nezakrývat nic. Na obou stranách zůstává pocit, že něco nebylo sděleno. Tomu říkáme “tajemství”, nikoli věc, kterou chce člověk zakrýt, ale kterou chce odhalit.”

Spivak zde dále zdůrazňuje obtížnost kategorie etiky a dává ji do souvislosti s bližší a dostupnější myšlenkou nemožnosti “lásky” k druhému, nikoli s racionálním výrokem typu “je třeba udělat správnou věc”⁵¹ (Devi, 1996. s.xxv). Ve snaze artikulovat empatii vůči druhému tedy v takové interakci vždy narážíme na nesnadnost a to, že taková snaha je nekompletní (Karmakar, 2021. s.58).

3.6. Další interpretace

Velkou pozornost v sekundární literatuře, především ve vědeckých člancích, budí konkrétní literární díla Debí. Jinými slovy jsou texty, které mají tendenci být často předmětem interpretace a zkoumání. Jsou jimi povídky: *Draupadí*, *Stanadájini*, *Daulati*, *Dhauri*. Tyto všechny sice byly přeloženy Gayatri Chakravarty Spivak a některé z nich vyšly v antologii *Breast Stories* (právě v překladu Spivak), ale ne vždy platí, že by badatelé o nich píšící nutně museli spoléhat na překladatelskou práci z bengálštiny do angličtiny. Někteří autoři jsou také sami z Bengálska. Spíše je to provokativnost a náplň obsahu, která tyto příběhy nejspíše předurčila k pozornosti věnované v sekundární literatuře. Je však na místě poznamenat, že se jedná o selekci určitého typu Debíiny prózy. Jedná se o příběhy s výrazně exponovaným patriarchálním násilím páchaném na ženách. (kmenových žen v případě Dopdí Medžhen v *Draupadí* a *Daulati* ve stejnojmenné povídce) Rovněž ve všech zmíněných povídkách hraje velkou roli tělo hrdinek. Fyzické aspekty v příbězích dovolují vypravěčce na těle ukazovat jako na mapě, kdy rány a onemocnění odkazují k různému násilí páchanému v minulosti. Často se tedy lze setkat s feministickým interpretačním rámcem, ať už se jedná o liberální feministický diskurz (Mitra, Mitra, 1991), (Rajan, 1993), či radikální feminismus (Misri, 2011).

Vyskytuje se názor, že Debíina nejslavnější díla nejsou zároveň její nejlepší. To artikuloval například její vnuk, novinář Tathágata Bhattáćárja. Syn Nabáruna Bhattáćárji v novinovém článku napsaném krátce po Mahášvétině smrti podotýká, že jeho babička nebyla slavná kvůli bohatším a satirizujícím dílům jako *Šrí Šrí Ganéša*, ale spíše díky knize jako *Matka čísla 1084* (Bhattacharya, 2016).⁵²

Lze se setkat s nazírání díla Mahešvéty Debí prizmatem ekokritiky, tj. specializací literární kritiky, která se snaží brát v literatuře v potaz ekologické vztahy (DeLoughrey, Handley, 2011. s.136). V součinnosti s postkoloniální kritikou taková disciplína hledá možnost “zotavení” a hledání takové přírodní imaginace, která

⁵¹ V této formulaci se domnívám, že kategorie “lásky” je ve stejném vztahu jako v předchozí citaci Chakravarty Spivak jako “tajemství”. Jinými slovy, že v interakci s druhým je její plynutí a přesun přáním, ale s tím, že se jedná o nesnadnou záležitost.

⁵² Ten samý problém spatřoval Tathágata i u recepce díla svého otce Nabáruna.

předchází koloniální čas. V podstatě jde rovněž o sledování analogie mezi zaprvé kolonialismem a exploatativním zacházením krajiny a zadruhé hledání paralel mezi antikoloniálním/postkoloniálním disentem a vztahem k přírodnímu "jinému" v lokálních literaturách. Zcela jiným aspektem je další konvergence s ekofeminismem⁵³, kde (nyní činíme zkratku), jak název napovídá, dochází k vnitřní spolupráci určitého feminismu⁵⁴ a určitého environmentalismu. Postkoloniální a literární teoretička Jennifer Wenzel ve svém článku zahrnutém v knize *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment* (DeLoughrey, Handley, 2011) klade důraz na environmentální aspekt v tvorbě Mahášvety Debí. To do té míry, že dokonce Debí přirovnává k Vandane Shivě, indické ekofeministce a aktivistce".⁵⁵ Wenzel říká, že důležitost ekologických krizí (například sucha) v narativu a zápletce činí z díla Mahášvety Debí vhodného zástupce ekokritické literatury⁵⁶ (DeLaughrey, Handley, 2011. s.136). Jádrem analýzy Jennifer Wenzel náleží reflexi Debíiny povídky *Dhaulti*. Příběh je situován do rurálního prostředí. Mladá nízkokastovní vdova Dhaulti pracuje v domě bráhmanské rodiny. Před opresivní realitou společnosti a každodenního

⁵³ Ačkoli autorky, které se identifikují jako ekofeministky, rozporují esencialistický charakter svých textů, ekofeminismus bývá z této strategie obviňován (Graab, 1997, s.). Ekofeminismus se poprvé objevuje v sedmdesátých letech dvacátého století jako jedna z odnoží feminismu. V ekofeministické kritice jde zásadně o sledování vztahu mezi vykořisťováním ženy (nebo v pozdějších textech jiného marginalizovaného, dokonce i zvířata) a vykořisťováním přírody (Gates, 1996. s.8). Je otázkou do jiné diskuze, jestli tato pozice vskutku je esencialistická či ne. Zde ekofeminismus zmiňuji z toho důvodu, že do jisté míry někdy má souvislost s tzv. ekokritickou literaturou. Nutno však dodat, že snaha asanovat a nazírat ekologické vztahy novým způsobem v humanitních vědách není výhradně doménou ekofeminismu a ekokritiky. Rovněž se vyskytuje v jiných tradicích. Jedná se o odbočku, ale vzpomeňme si například alespoň na Félix Guattariho a Édouarda Glissant. Francouzský psychoanalytik, sémiotik a psychiatr Félix Guattari se k problematice ekologie dostal později ve svém díle. Byl mimo jiné spolu s filosofem Gillesem Deleuzem spoluautorem knih *L'Anti-Édipe* (1972) a *Mille plateaux* (1980). Zde zmiňme jeho koncepci ekosofie. Guattari sice není autorem tohoto neologismu, tím je Arne Naess, nicméně Guattari s ním pracoval svým vlastním způsobem. Ekosofii nazýval eticko politickou artikulací mezi třemi ekologickými registry - životní prostředí, společenské vztahy a lidská subjektivita. Guattari nevěřil, že dosavadní vztah přírody a lidské společnosti, potažmo vládních institucí a států, je nastaven způsobem, který by vůbec dovoľoval efektivně spravovat a řešit environmentální krize. Guattari z toho důvodu uvažoval o funkční triádě ekologií (Guattari, 2001. s.28). Zde se dotýkáme skutečnosti, že myšlenka odstraňování dualit ve vztazích lidské/přírodní, kulturní/přírodní se vyskytuje napříč jeho dílem. Tyto tři zmíněné ekologické registry, neboli tři ekologie, rozpracovává v knize *Trois ecologies* (Guattari, 1989). Édouard Glissant, francouzský spisovatel, literární a postkoloniální teoretik z Martiniku, který pro vyjádření formace vědomí a karibské identity (výrazně ve vztahu k přírodnímu prostředí) používal termín kreolizace ve smyslu stavu neustálého stávání se, zanořování a vynořování identit. Pro zajímavost jejich vzájemnou souvislostí je aplikace rizomu, tedy konceptu Félix Guattariho a Gilles Deleuze. Rizomatický model (a co se Guattariho týče i samotné užívání botanických termínů) slouží k analýze nelineárních, hůře představitelných problémů. Rizom je heterogenitou, ve které se sémiotické řetězce připojují k jiným řetězům. Aplikovatelný byl mimo jiné například při analýze umění a poprvé se termín objevil v textu o literatuře Franze Kafky. (Young, 2013. s.262-3)

⁵⁴ Feminismus (ale ani environmentalismus) nelze považovat za homogenní strategii či disciplínu, proto volím toto neobratné vyjádření.

⁵⁵ Srovnává je ve chvíli, kdy vzpomíná výrok Shivy ohledně toho, že privatizace přírodních zdrojů je rovná genocidě (De Laughrey, Handley, s.150).

⁵⁶ Ze stejného důvodu by mohl být vhodným (pokud ne ještě lepším) kandidátem na ekokritického autora například zmiňovaný Advaita Mallabarman, jehož životní dílo - román *Titás ekti nadir nám* (Řeka jménem Titás) disponuje dějem, který je naprosto bez debat veden ekologickou katastrofou. Má připomínka je formulována bezpochyby absurdně a tento problém není předmětem této práce, ale pokud se zamyslíme nad autory literatury a jejich pohledu na ekologické vztahy, dostáváme komplikovaný a bohatý obraz. Globálně vzato je mnohem více autorů, kteří reflektují nuancovaný vztah k živé/neživé přírodě.

života utíká do lesa. Les se přitom stává místem klidu a příležitosti reflexe hrdinky. Později se stává místem nedovoleného dobrodružství, dále zklamání a strachu. Jinak řečeno, argumentem zde je, že krajina lesa je významnou figurou, aktivním nositelem děje. Wenzel na závěr připomíná, že Debíina představa lesa v této povídce vlastně rezonuje s anglofonní literární reprezentací lesa a dává jí posléze rovněž do kontextu indické konstrukce prostoru lesa v literatuře⁵⁷ (DeLoughrey, Handley, 2011. s.140). Podotkněme však, že Dhauli se zdá být propojená s přírodní tematikou spíše v menší míře.⁵⁸

Débi, jak jsme si již ukázali, věnovala velkou část svého života novinářské práci. Psala reportáže z marginalizovaných oblastí o marginalizačních lidech. Jak řekla o svých začátcích v Pálámau, “o lesnaté části Biháru píšu prózu, o zemědělských oblastech Biháru píšu reportáže a články” (Devi, 1996. s.xiii). S vyjádřením, že krize environmentálního charakteru způsobené lidskou činností zasahují nejkřutěji nejchudší strata společnosti, se v této práci zachází jako se samozřejmým a nepřekvapivým výrokem.⁵⁹ Mahášvetá Debí toto pozorovala mezi lidmi, podle kterých psala své příběhy. Pakliže její novinářská činnost byla v souhře s částí jejího literárního díla, tj. upozorňování na nekomfortní společenské jevy, na marginalizované obyvatele, na ekonomickou a environmentální nespravedlnost, pak není překvapením, že v její próze je přítomný tento ekologický rozměr pohledu na společnost.

I jiné texty hodnotí Débi jako environmentálně vnímavou autorku (O’Key, 2020), (Bayer, 2016). Dále zde nebudeme zpracovávat ekologický a ekokritický interpretační rámec, jelikož hlavní otázka této práce se týká jiného úhlu pohledu, sice postkoloniálního s důrazem na společenskou dynamiku. Je ovšem na místě podotknout, že je v současnosti patrná tendence dílo Mahášvety Debí analyzovat skrze ekologicky laděnou literární kritiku.

Na závěr této kapitoly si shrňme její poznatky. Bylo popsáno kulturní, společenské a politické prostředí, z něhož Mahášvetá Debí pocházela. Viděli jsme, že pocházela z levicově orientované, bráhmanské rodiny s velmi dobrým společenským postavením. Zároveň jsme si nastínili rodinný kontext v tom smyslu, že jsme si představili členy rodiny, kteří zasahovali do bengálského kulturního dění (a nejen bengálského). Rovněž byla řeč o jejím díle a jeho náplni. Obsáhnout celé její dílo a chtít hovořit byť jen o většině z nich by byl příliš velký úkol pro každý text. Mahášvetá Debí psala

⁵⁷ Zde autorka cituje z monografie *This Fissured Land: An Ecological History of India* z roku 1992 (Gadgil, Ramachandra, 2012), kde oba autoři zdůrazňují konflikt o lesní prostor datovatelný do prvního tisíciletí před naším letopočtem odehrávající se mezi “dobrymi sběrači” (good gatherers) a “těmi kdo produkují potravu” (food producers). Ádivásiové měli v této situaci odejít do lesů a vyhýbat se kulturní krajině nově osídlených oblastí. Gadgil a Guha hovoří o “potlačené ekologické historii prekoloniální Indie” definované poražením původních skupin skupinami disponující zemědělstvím (Gadgil, Guha, s.71-90).

⁵⁸ Dhauli je provokativním textem, na kterém se dá ukázat úplně jiný typ subverze než je práce s proměnou vztahu člověka a přírodního prostředí. Autorka článku Jennifer Wenzel si toho všímá. Dhauli je za transgresi vůči kastovnímu pořádku odvržena vlastní komunitou. O transgresi jde v povídce ale z toho důvodu, že její spojení s bráhmanským synem je dobrovolné. Jak říká hlas vypravěčky, právě proto nemá Dhauli nárok na podporu své komunity. Jinak by tomu ale bylo, kdyby se stala obětí bráhmanského syna (DeLoughrey, Handley, s142).

⁵⁹ Jedná se o empiricky pozorovanou věc, v této práci se nebudu věnovat obhajobě tohoto faktu.

především prozaické texty a dále se intenzivně věnovala žurnalistice a humanitární a komunitní činnosti. Poezii nepsala nikdy. Koho a co zobrazovala v literatuře, úzce souviselo s její potřebou informovat o nespravedlnosti ve společnosti. Často psala o marginalizovaných, o ženách, o nízkokastovních, o kmenových obyvatelích. Jinými slovy věnovala svou pozornost subalterním. Zároveň ne jen jim. Pokusili jsme si nastínit její ideologický postoj ohledně postavení ádivásíů. Mahášvetá Debí si přes veškerý respekt a obdiv kmenové obyvatelstvo neromantizovala. Víme, že zastávala názor, že jsou pro majoritní společnost neviditelní, byť na území dnešní Indie žili dříve než kdokoli, o kom majoritní společnost říká, že je jeho dávným předkem. Také jsme se v této kapitole snažili zjistit, jaké má Debí postavení v sekundární literatuře. Její nejdůležitější spojení s akademickou rovinou je Gayatri Chakravorty Spivak a její texty a překlady. Zároveň se zde hodí opakovat, že spolupráce Spivak a Debí je pro akademickou práci (týkající se Mahášvéty Debí) skutečně dobrým informačním i metodologickým základem. I zde jsme se proto na výsledky jejich spolupráce (rozhovory, překlady) odkazovali. Dále jsme sledovali další interpretace Debíina díla a viděli jsme, že pozornost se věnuje ohraničenému počtu děl a teoretickými rámci jsou nejčastěji feminismus a ekokritika.

4. V Bengálsku

V této kapitole si klademe za cíl porovnat a analyzovat relevantní ukázky bengálské literatury. Budeme sledovat motiv domorodých obyvatel a budeme se ptát, jakým způsobem jsou reprezentováni. Domorodé obyvatelstvo, jak již bylo řečeno dříve v tomto textu, představuje subalterního. V předchozí kapitole jsme se mimo jiné pokusili odpovědět na otázku, jaký postoj k této části indické populace zaujímala literátka Mahášvetá Debí. Odpověděli jsme si, že, ačkoli svým společenským postavením k nim měla daleko, vyvíjela velkou snahu jim porozumět a také pomáhat. Nyní víme, že kromě pomoci čistě praktické a aktivistické povahy, bylo jejím záměrem pomáhat i skrze literární reprezentaci. Z toho důvodu - a jedná se možná o troufalé vyjádření - je těžké hledat v bengálském literárním prostoru autora, který by zobrazoval kmenové obyvatele Indie tak často jako Mahášvetá Debí. Výskyt postav ádivásíů v bengálské literatuře, pokud na chvíli pomineme Debí, je vzácným jevem. Ale přesto existují díla, kde se postavy domorodých obyvatel vyskytují. Tato situace je sama o sobě vypovídající. Nacházíme se tedy v lehce paradoxní situaci, kdy jedna autorka zasvětila kmenovému obyvatelstvu část svého už tak rozsáhlého díla a srovnat ji můžeme s několika málo autory. Proto bude Mahášvetá Debí reprezentována jednou povídkou.⁶⁰ Pro všechny autory, které zde budeme reprezentovat platí, že psali bengálsky a byli Bengálci.⁶¹ Zajímat nás budou tři otázky.

- A) Jak je zobrazen subalterní subjekt?
- B) Jak se subalterním subjektem interaguje postava z majoritní společnosti?
- C) Jak je příběhem stanoven kontext jejich interakce?

V této kapitole budeme diskutovat o prozaických textech těchto autorů:

Bibhútibhúšan Bandjopádhjáj (*Divoch/Aranjak*)

Suníl Gangopádhjáj (*Prázdny v lese/Aranjer din rátri*)

Mahášvetá Debí (*Lov/Šikár*)

4.1. Bibhútibhúšan Bandjopádhjáj - *Divoch* - 1938

⁶⁰ Bude se jednat o v minulé kapitole zmíněnou povídku *Šikár* (dále jako *Lov*). Text má tu výhodu, že o něm sama Mahášveta Debí řekla, že zastupuje setkání světa ádivásíů a majoritního/mainstreamového indického světa. To by mohlo být tuto chvíli velkou výhodou pro náš účel. Další důvod výběru jedné povídky je ten, že s pohledem na domorodé obyvatele u Debí jsme se seznámili v předchozí části práce. Víme, že je nuancovaný a nebude tedy potřeba tento fakt již dále zdůrazňovat. Nyní potřebujeme také nechat zaznít hlas jiných bengálských autorů.

⁶¹ Dále platí, že všechny překlady z bengálštiny jsou mé vlastní.

Román je situovaný do lesnaté oblasti v Biháru. Příběh sleduje hrdinu - mladého muže z Kolkaty, který je v této rozlehlé lokalitě na začátku děje zaměstnán jako správce. Hrdina Satjačaran přichází do tohoto prostředí jako vysokoškolsky vzdělaný mladík z Kolkaty. Není zvyklý na to být neustále obklopen lesní krajinou a nesetkávat se s lidmi. Ústy Satjačarana je vyjadřován ontologický nesoulad světa, který zná (život v hlavním městě) a světa, do kterého přišel (život v pustině lesa). Z počátku si Satjačaran na nový život ztěžuje a chce jej vyměnit zpět za neperspektivní existenci v Kolkatě, ale po čase si začíná zvykat a nalézat na svém novém životě klady. Hrdina celkem stráví šest let v odloučení od civilizace a během té doby se jeho pohled proměňuje. Ontologické dělení na civilizaci a ne-civilizaci v příběhu zůstává nehledě na kvalitativním hodnocení protagonisty. V příběhu je například patrná romantizace a glorifikace přírodního prostředí. Krajina sama o sobě je předmětem neustálého estetického prožitku. Vyprávění se soustředí na několik postav, které se v ději vyskytují. Dvě postavy nás nyní budou velmi zajímat, protože jimi jsou domorodí obyvatelé, starý muž Dobru Pánná a jeho vnučka Bhánumatí. Jak je nám řečeno, jedná se o Santálce, kteří v oblasti žijí dlouhodobě a v době děje románu se nachází ve stavu absolutní chudoby. Pro Satjačarana nicméně disponují jakousi zašlou slávou. Jsou oslovováni jako “král”, “princezna” a “princ”. Hrdina s nimi naváže přátelský vztah. Po smrti Dobru Pánná se na konci příběhu jde rozloučit s Bhánumatí s nevysloveným přáním si Bhánumatí vzít. Satjačaranova postava si však uvědomuje, že myšlenka jeho společného života s Bhánumatí není perspektivním nápadem, ale pouze snem. Satjačaran se usadil v Kolkatě a život v bihárské lesní oblasti nechal za sebou, dostupný je mu jen skrze vzpomínky na mládí.

Ukázka. 1: Začátek románu, kde, jak již o tom byla řeč, mladý Satjačaran vyjadřuje svůj nesoulad s novým životním stylem a nezvyklým prostředím.

Většinu života jsem strávil v Kolkatě. Mezi přáteli, v knihovnách, v divadlech, v kinech, v dobré společnosti – Bez toho všeho si svůj život nedovedu přestavit.... Že se octnu tady, na tak liduprázdném místě, to jsem si rovněž nikdy nepředstavoval. Den po dni vidím na obloze vycházet slunce nad vzdálenými kopci a vrcholky džungle. Večer znovu pozoruji, jak se slunce potápí do rumělkově zbarvených tamaryšků a obzorů lesa. To, že v zimních měsících trvá den jedenáct hodin, jakoby zanechávalo jakousi prázdnotu. Ze začátku mi bylo velkou hádankou, jak ji zaplním. Při mé práci toho lze sice spoustu dělat, ale já jsem tu naprostým nováčkem. Ačkoli si nyní vedu slušně, nerozumím řeči zdejších.... Trávím tu čas četbou těch několika knih, které jsem si vzal s sebou. U zámíndára jsou všichni naprostí barbaři, oni nerozumí mně, já nerozumím jim.... Kolikrát mi přišlo, že tuto práci nemám zapotřebí. Než tady lapat po dechu, to raději třít nouzi v Kolkatě. Kvůli Abinášovi jsem přišel sem do té liduprázdné džungle. Tenhle život není nic pro mě. (Bandjopádhjáj, 1976. s.8.)

Nelze si nevšimnout, kam hrdina klade sám sebe. Je mužem z města, mužem sofistikovaným a kulturním. Materiální odkazy na jeho starý život jsou knihy. Zdejší lidé (zámíndárovi lidé) jsou “barbaři”, se kterými prozatím nedokáže nijak navázat společnou řeč. Satjačaran podle svých slov do tohoto místa nezapadá a nepatří. V ukázce rovněž vidíme poetizující vylíčení krajiny. Byť jsme nahlédli teprve do začátku děje, kdy se hrdina nevztahuje pozitivně ke svému novému světu, už zde je patrná vnímavost vůči estetickému přínosu okolní přírody.

Ukázka. 2: Další pasáž přichází později v ději. Kolkaťan Satjačaran v duchu přemýšlí o svých nových známých, kmenových obyvatelích.

Vidím nomádské kmeny Árjů, které se jako proudy řek přelévaly horskými průsmyky na severo-západě, podmanily neárjovské obyvatele dávné Indie (...). Veškeré indické dějiny, které následovaly, byly dějinami árjovské kultury. Historie neárjovských společenství není nikde zapsána – nebo to, co o nich bylo napsáno, je ukryto v horských jeskyních, v temnotách lesů, či v na prach rozpadlých kostech. O vyzdvižení a záchranu těchto textů se vítězů Árjové nikdy nezajímali. I dnes jsou poražené a nešťastné skupiny původních obyvatel zanedbávány, ponižovány a odmítány. Árjové, tolik pyšní na svou civilizaci, se za nimi nikdy neohlédli a nevynaložili snahu pochopit jejich kulturu. Ani dnes se nesnaží. Banváří a já jsme příklady těch, jež zvítězili. Starý Dobru Pánná, mladý Džagaru a Bhánumatí jsou zástupci porobené rasy. Obě dvě rasy tu teď ve večerní tmě stojí tváří v tvář. Prastará pýcha krásných dlouhonožných Árjů mě přiměla vidět v příslušníkovi dávného urozeného rodu Dobru Pánná zestarého Santálce, v princezně Bhánumatí mundskou dívku, v jejich skvostném paláci, jež hrdě s nadšením dávali na odiv, potměšilý jeskynní příbytek, kde prodlévají duchové a hadi. Před očima jako by se mi odehrávala velká tragédie dějin. V tomto představení vystupoval na jedné straně ponížený a chudý neárjovský panovník Dobru Pánná, neárjovská princezna Bhánumatí a princ Džagaru Pánná. Na druhé straně můj účetní Banváří, průvodce Buddu Singh a já. (Bandjopádhjáj, s.109)

- A) Vraťme se tedy ke třem otázkám, které jsme si vytyčili na začátku této kapitoly. Zaprvé, jak Bibhútibhúšan zobrazuje subalterní subjekt? Simultánně existují dvě sady charakteristik pro Džagaru, Dobru a Bhánumatí, mezi kterými je tenze. Jsou zaprvé urozeného a starobylého původu. Hrdina věří, že mají ušlechtilý původ a jsou jim v románu titulováni coby “král”, “princ” a “princezna”. Druhá množina vlastností, které jsou jim připisované, souvisí s jejich absolutní materiální chudobou. Žijí v jeskyni, kde kromě nich přebývají ještě duchové a hadi. I v rámci ukázky vidíme, že tyto nespojitelné celky Bibhútibhúšan klade vedle sebe. V juxtapozici pak vyniká obrovský rozdíl mezi slavnou historií a bídnou současností. Dále vidíme, že subalterní postrádají jakoukoli agency. Víme o nich velice málo, neznáme jejich přemýšlení. Hybatelem děje je Satjačaran. Je rovněž vypravěčem, my sledujeme vývoj děje skrze jeho oči.
- B) Dále se musíme ptát, jak se v románu interaguje se subalterním? Zde by se téměř nabízelo dodat, “jak se v románu interaguje se subalterním, pokud vůbec?” Postavy Džagarua, Dobru a Bhánumatí nehrají v ději zásadní roli. Román demokraticky věnuje pozornost i jiným hrdinům. Role kmenových obyvatel mají spíše spektrální charakter a úlohu. U dívky Bhánumatí je toto výraznější tím, že Satjačaran na ni vzpomíná i dlouho po návratu do Kolkaty. Protagonista se ke kmenovým obyvatelům (subalterním) chová přátelsky a lze říct, že spolu vycházejí dobře. Satjačaran je občas potká, přijde za nimi. Vypravěč má tendenci dávat najevo těmto postavám respekt, protože on, narozdíl od většiny lidí, jejich přednosti dokáže vnímat a není k nim hluchý. “*Árjové, tolik pyšní na svou civilizaci, se za nimi nikdy neohlédli a nevynaložili snahu pochopit jejich kulturu. Ani dnes se nesnaží.*” U mladé Bhánumatí je navíc přítomen ten prvek, že je jakýmsi hrdinovým objektem obdivu, coby potenciální partnerka. Jinými slovy možnost romance je v

kontextu vyslovená, ale je to vztah, který nemá rozumem ospravedlněný základ.

- C) Třetí otázkou je jak je příběhem stanoven kontext jejich interakce? Velmi zjevný rys této ukázky je Satjačaranovo (opětovné) ontologické rozdělení na “my” a “oni”. Tato ukázka je v podstatě fascinující svým pokorným naladěním, které v sobě ale nicméně implikuje historicky podmíněnou nadřazenost. Satjačaran a pár dalších známých z oblasti jsou příslušníky oné nadřazené pyšné rasy, árijů - vzdálení potomci vítězů dějin. Prakticky jediný, co tyto muže spojuje, je, že nepatří mezi ádivásí. Bibhútibhúšanovo vysvětlení historické události coby velké dějinné nespravedlnosti je možná pochopitelné jako pokus o pochopení podmínek kmenových obyvatel. Vypravěč nesouhlasí s tím, jak s nimi zachází většinová společnost. Vůči ádivásí v jeho pohledu není opovržení. Co však v jeho pohledu také chybí, je jakýsi normální prostředek. Postavy Santálců a mundské dívky se nenachází v normalitě, nýbrž jen v určitých extrémech. Jsou tedy odkazováni buď do své prehistorické partikularity kmenových vladařů, nebo materiálně nuzné a marginální současnosti, která byla způsobena kdysi dávno (a je těžké říct, zda li se dá zvrátit). Kontext interogování Satjačarana s nimi je tedy takový, že vnímáme, že se jedná o fascinující zážitek. Tento zážitek je však odtržený, podobně jako život lesního správce, od reality hrdinova praktického směřování. Satjačaran se usadí v Kolkatě. Analogicky potenciální vztah s Bhánumatí je krásnou představou, ale i samotný závěr románu nás ujistí, že tato varianta existuje jen ve světě představ.

4.2. Suníl Gangopádhjáj - *Prázdniny v lese* - 1968

Děj sleduje čtyři mladých přátel (Asím, Rabi, Saňdžaj a Šekhar), kteří přicestují vlakem na několik dní do bihárské rurální oblasti poblíž Pálámau z Kolkaty, aby si oddechli od svých městských životů, se kterými nejsou tak docela spokojeni. V místě, kam přijedou, žijí kmenový obyvatelé. Relativně (pro protagonisty) necivilizovaný kraj skýtá pocit svobody, jak je čtenáři různě připomínáno. Během času stráveného na těchto prázdninách se městští hrdinové vystavují nezvyklé scénérii malého venkovského městečka, navštěvují místní putyku, bydlí bez dovolení v bungalovu pro lesního správce, prochází se po lese a reflektují v zapadlé končině své životy. Co je podstatné je, že se chovají jinak než ve svém vlastním prostředí. Časem se seznámí s dvojicí mladých sofistických žen z Kolkaty, Džajou a Aparnou. Ty jsou ubytované u příbuzného jedné z nich, kterému patří prázdninový dům v okolí. Robi se už dlouhou dobu potýká s nešťastně ukončeným vztahem se svou bývalou dívkou Tapatí. Netrvá dlouho a hrdinové si všimnou místních santálských žen. Rabi se sblíží s naivní Santálkou Duli a nezávazně s ní nakrátko naváže intimní poměr. Mezi Asímem a Aparnou vzniká jiné a hlubší pouto a Asím se do Aparny zamiluje. Robi je později fyzicky napaden skupinou santálských mužů za to, že znevážil jejich komunitu. Prázdniny v lese se chýlí ke konci a hrdinové se vrací domů do města, děvčata Džajá a Aparná už také odjela. Na konci je znát introspektivní povaha pobytu mimo civilizovaný domov, hrdinové dělají dojem lidí, kteří jsou o něco starší a o něco smutnější. Všechno, co se stalo, je uzavřené v minulosti, s výjimkou setkání s dívkami z města, kde můžeme tušit další vývoj.

Toto dílo z pera populárního bengálského autora bylo necelé dva roky po vydání zfilmováno již zmiňovaným Satjadžitem Rájem. Jeho adaptace se pyšnila hvězdným hereckým obsazením a vzbudila pozornost i zahraničních diváků (Raha, 1991. s.49). Filmová verze došla mnoha změn, jmenovitě společenský status a chování protagonistů.⁶²

Ukázka. 1: V kulisách divočiny žijí mladíci zahálčivým životem. Vedou v lese hovory dlouho do noci a řeší neškodné malichernosti. Asím si stěžuje Šekharovi:

“Ale mně se tu moc líbí. Je tady překrásně.”

Asím pronesl, “achjo, nejsou tu cigarety, kdyby tu byly, líbilo by se mi tady o dost víc.” (Gangopádhjáj, 2011. s. 39).

Ukázka. 2: Šekhar prohlédl důvod frustrace svého kamaráda Rabiho. Pro kontext, Chlapci se nachází uprostřed lesa v bungalovu nepřítomného správce. Je noc. Rabi krátce před tím jen při letmé zmínce jednoho z přátel o tom, že v nedalekých ruinách viděl nějaké Santálky, vyběhne bezhlavě kamsi do dálky. Když se vrátí, Šekhar mu říká:

“I kdyby tam teď byly, ty by ses tam takhle zjevil před třema holkama, v tomhle stavu? Ty jsi se asi zbláznil, ne?”

“A co? Jsme v džungli, je noc - Tady nepotřebuješ žádný přede hry a epitety. Tohle nejsou žádný arogantní slečny z města. Tady je to tak, že to, co ony chtějí, já chci - všichni jsou tu hodně přímý.”

“Jasný, já už tomu rozumím. Ono tě už zase bere to s Tapatí.”

⁶² Rájovy postavy jsou vyššího společenského statutu. Zatímco v knize přijíždí vlakem, ve filmu Asímovým autem. Ve filmu jsou lidmi uhlazenějších způsobů než v knize. Některé scény jako například chození v noci v lese bez oblečení Ráj do snímku vůbec nezařadil. Ráj spíše se strukturou předlohy hrál podobně jako ve svém filmu *Káňčandžanghá* z roku 1963, kdy sleduje své hrdiny mimo jejich sociální kontext a daleko od domova. V *Káňčandžanze* je to zámožná rodina z Kolkaty na dovolené v Dárdžilingu, v *Prázdninách v lese* jsou to čtyři dobře postavení mladí přátelé na výletě poblíž Pálámau. Je otázkou, zdali by Satjadžit Ráj, člověk vybraných způsobů, který ve svých filmech zobrazoval ženské hrdinky často jako silnější než své mužské protějšky, by ani Gangopádhjájův román nemohl adaptovat zcela věrně. Ve filmu se vyskytuje pozoruhodná reference na knihu *Pálámau* Saňdžíbčandry Čattopádhjáje, jenž byl starším bratrem Bankima Čattopádhjáje, zmiňovaného nacionalistického ideologa a spisovatele. Kniha pochází z druhé poloviny devatenáctého století, kdy Saňdžíbčandra pracoval jako lesní správce (*forest manager*) v blízkosti Pálámau. Tato meta narážka v knize není, byť spolu obě díla poněkud pozoruhodně na jedné úrovni koincidují. Postava Saňdžaje z ní na začátku filmu čte úryvek, který se týká pozorování Saňdžíbčandry ohledně místních lidí. Saňdžaj tím vzbudí u přátel zájem o prázdninovou destinaci, když čte o ženách z Pálámau, které pijí alkohol, a které jsou tmavé pleti, mladé a od pasu nahoru neoděné (Robinson, 2004. s.193-9). Ve verzi Satjadžita Ráje hrála roli pohledné santálské dívky Duli bollywoodská herečka Simrita Garevál, která pro roli musela být značně upravena v maskérně, jelikož nemá dostatečně tmavou pleť (Gupta, 2021. s.35). Z hlediska dnešních standardů by se mohlo jednat o skandál. Nutno dodat, že ačkoli Rájova verze ponechala zápletku s lesní schůzkou Rabiho (ve filmu Hariho) a Duli, do snímku se nepřeneslo množství hodnotících komentářů ohledně santálské komunity, které lze vidět v knižní předloze. Co se ale přeneslo z knihy, je motiv dvojitého standardu ohledně žen (Duli a kolkatská dvojice žen Aparná a Džajá), což je prvek, který je přítomný kvůli prosté skutečnosti, že byla postava santálské Duli ve filmu ponechána a její role nebyla nijak drasticky změněna.

“Tapatí?”

Rabiho oči vzplály vztekem. Tvář mu zkameněla, projel si vlasy prsty a podíval se přímo na Šekhara. O Tapatí se mnou nemluv a nevysslovuj přede mnou její jméno!

“Už jsou to čtyři roky, ty máš pořád takovou zlost?”

“Nic nevíš! Vůbec nic nechápeš! Tapatí mě -” (Gangopádhjáj, 2011. s.40).

Zde vidíme to, čeho si všiml Šekhar, že Rabi se stále nemůže vyrovnat s jakýmsi nevyřešeným vztahem z minulosti a má to souvislost s jeho chováním zde, na prázdninách. Na co už Šekhar neupozorňuje, je, co Rabi říká o místních lidech. Je důvod se domnívat, že specificky mluví o místních ženách. Rabiho poznámka se dá chápat tak, že je vidí jako osoby, před kterými není zapotřebí stejných rejstříků a pravidel “správného” chování, protože ony samy (ať už je důvod jakýkoliv) to vůbec nevyžadují. Srovnává je přitom s “arogantními slečnami z města”, což je částečně narážka na bývalou přítelkyni Tapatí a rovněž možná aluze na potenciálně ne-arogantní, nekomplikované a dostupné Santálky.

Ukázka. 3: V obou ukázkách jsou přátelé na tržnici v odlehlém malém městě, kde si všimnou skupiny mladých santálských žen. To, co následuje, jsou jejich komentáře ohledně pracovního ethosu ádivásí dívek, způsobu obživy a několik sugestivnějších narážek směřujících opět na skupinu žen. Jako muži z hlavního města nejsou zvyklí vidět každý den ádivásí ženy.

Chodili křížem krážem a došli až k vlakové zastávce. Na spletitých kořenech toho banyjánového stromu nyní sedělo deset až dvanáct santálských žen s prázdnými proutěnými koši. Vysedávaly tam ve skupince a chichotaly se. Přestaly a prohlížely si je. Asím řekl, „no já žasnu. Je už deset a ony tady zase vysedávají. Kdo si je najme na práci, tomu teda nerozumím.“ Rabi odvětil, “no všechny určité práci nemají, možná tak jedna nebo dvě.”

„Včera brzy ráno jsem několik z nich potkal a dnes tu takhle pozdě vidím zase ty samé.“

„Ty jsi je snad počítal?“

„Ne, viděl jsem támhleto rozvernou, co sedí vepředu. Tu v tom sáří s modrým okrajem. Tu, jak jí vykukuje hodně kůže. Tu jsem taky viděl. Mít já pro ně nějakou práci, téhle bych ji šel nabídnout jako první.“

„Jen do toho, vymysli si nějakou výmluvu.“

„Nesmysly. Mohly by nám uklízet pokoje v bungalovu.“

„Na co bungalov? Já je viděl tam v džungli u těch polorozpadlých baráků po vojácích. Tam to určitě nemá žádného majitele, takže tam bychom je mohli vzít.“

Dívky se přestaly chechtat a povídat a dívají se jejich směrem. Chlapci zůstávají, kde jsou a pokušují cigarety. U santálských žen je těžké odhadnout věk. Nicméně všem je tak mezi patnácti a třiceti pěti lety. Ta dívka v sáří s modrým okrajem je z nich všech nejmladší. Ty ostatní pokukují všude možně, ale tamta dívka se dívá čtyři nově příchozí bábu a dívoce se chichotá. Sáří té dívky, vypadá jako látkou pevně ovinutá socha z černého kamene, je ale

kupodivu z nějakého důvodu běloskvoucí. Sári žádné z nich není ušpiněné. Bydlí v džungli, přišly si vydělávat nošením věcí v koších, ale nejsou umazané od prachu. Dokonce i jejich tváře a pokožka – ani na jejich tělech není ani smítko špíny.

Ctihodní mladíci a bábuové, se nedívají na ony Santálky s otevřenými ústy. Takový je nepsaný zvyk. Všechno na tomhle provinčním tržišti, v ulicích se neustále prochází santálské ženy bez blůzy s holou hrudí oděné do potrhaných sári, jenže nikdo se jejich směrem nedívá. Nikdo neřekne, „ach, jak jsou ty Santálky krásné a plné radosti!“ Ale tihle mladíci z Kolkaty jsou sotva dorostlí gentlemani. Stojí uprostřed tržiště a prohlížejí si ty dívky. (Gangopádhjáj, s.27-28)

Vidíme, že ke komentáři ohledně způsobu obživy, životní úrovně a vzhledu v textu vypravěč dodává, jakým způsobem se chová vůči cizím ženám ctihodný muž. Jak lze vidět v posledním odstavci, chování protagonistů je vysvětleno jako přirozená reakce mužů z velkého města a i fakt, že jsou příliš mladí. Chlapci v této nastalé situaci, kdy santálské ženy nosí svá sári bez blůzy, reagují pochopitelně.

Ukázka. 4: Následují dva úryvky textu, které předcházejí schůzce Rabiho a Duli.

Dívka postávala opodál. Jakoby v ní nebylo nic nuceného. Rabi se zeptal, „jak se jmenuješ?“

„Duli! A ty seš Rabi?“

„Jak jsi to věděla?“

„Dneska nějaký rozčilení opilí bábuové říkali, Rabi, Rabi!“

Rabi zahlédl Šekharův výraz nejspíš jen na chvíličku. Se smíchem prohlásil, „ano, tamti rozčilení bábuové byli vskutku opilí. Takže, Duli, proč jsi přišla do našeho bungalovu?“

„Hledat práci. Práci jsem neměla už pět dní... Takový jako ty hubený bábu mi jednou řekl, že mě vezme do Kolkaty. Bábu už nepřišel (...).“

„Proč si přeješ jet do Kolkaty?“ – „Kolik je v Kolkatě práce (...). Tam se koupí červená blůza a síťka do vlasů.“

Kolkata a zase Kolkata! Odevšad je to slyšet, jako kdyby to bylo nějaké kouzelné slovo. V Kolkatě se všechny problémy vyřeší, přijedeš do Kolkaty a máš zaměstnání! Rabi se podrážděně uchechl (Gangopádhjáj, s.62).

Zde je markantní ilustrace Duliina přemýšlení. Hrdinovi řekla, že chce odejít do Kolkaty, přičemž její představy o životě by se jemně daly nazvat jako naprosto naivní. Tento dojem sdílí s vypravěčem i samotný Rabi, kterému se její přání odstěhovat se do velkoměsta rovněž zdá přinejlepším úsměvné. V ukázce je také lehce naznačeno, na jaký typ interakcí s muži z města je Duli zvyklá. Můžeme se domnívat, že má tendenci upnout pozornost na takového muže a chtít po něm cosi výměnou. Jelikož se dosud neodstěhovala do Kolkaty, nejspíše jí takový plán nikdy nevyšel.

Ukázka. 5: Scéna lesního dostavení Rabiho a Duli:

Zem zaplavil svit měsíce a světlo sklouzlo po dívčině sári. Rabi řekl, „my už se sem nevrátíme, pojď, půjdeme někam na zem.“

Dívce se rozzářily oči. Jakoby cítila štěstí. Její život má smysl. Kolik děvčat už bylo, ale právě a jenom k ní je ten bábu z Kolkaty se světlou pletí tak laskavý. Chce se s ní jít o samotě někam posadit. Má v životě štěstí. Zvedla se a chytla Rabiho pevně za ruku. Jeho ruka je hřejivá jako ptačí hnízdo. Hlasem plným nejvyšší žádostivosti řekla, „dáš mi peníze? Koupím sítku na vlasy a červenou blůzu.“

Rabiho myslí proběhlo, že tohle je přece ze všeho nejobyčejnější a nejnórmálnější – a ona si to nemyslí, ona chce a Rabi dá. Co jí dá, to taky smění a něco si nechá. Každý má k dávání něco jiného. Kvůli Tapatí Rabi... Rabi sáhl do kapsy a vytáhl vše, co tam bylo. Měl jen čtrnáct, tak jí vše dal. Sotva jí vložil do dlaně peníze, Duli byla nadšením bez sebe a celá se rozzářila. Pevně objala Rabiho a řekla mazlivým hlasem, „bábu, budeš král.“

Rabi vzal Duliinu dlaň do své. Jednu ruku nechal na její hrudi a druhou se lehce dotkl její tváře. Její hebká pokožka byla celá zpocená. Duli se třásla. (Gangopádhyáj, s.62-63)

V této pasáži je důležitých několik věcí. Není to ani tolik samotná událost schůzky v lese. Opět sledujeme komentář ohledně Duliiny (i pro protagonistu) ztěžlivé pochopitelné jednoduchosti. Rabi sám nechápe, proč může někdo toužit po úplně obyčejných každodenních předmětech. Zvláštním až politování hodným dojmem působí její žádost o peníze. A nejen to, v kontextu příběhu se takové gesto od Duli zdá ještě vypočítavé a ziskové, ale spíše legračním způsobem.

- A) Zde máme k dispozici více materiálu a soustředíme se primárně na postavu Santálky Duli. Setkání s ní je bezpochyby jednou z nosných zápletek *Prázdnin v lese*, ale je tomu tak kvůli vnitřnímu vývoji postavy Rabiho. Duli je sice mnohem prominentnější než princezna Bhánumatí v předchozím textu, ale víme toho o ní málo. Ani její postava nám toho o sobě moc neřekne. Bengálský jazyk neovládá natolik, aby vyjádřila abstraktní myšlenky, komunikuje jen banální obsah. Víme, že touží po malichernostech, že je zisková a že není sexuálně zdrženlivá. Nejvýraznější vlastností Duli je pak její naivita. Její představy o životě (Chce se bez jakéhokoli plánu přestěhovat do hlavního města) jsou přinejlepším infantilní. S tím souvisí její ekonomická negramotnost. Vypravěčem je nám řečeno, že je asi zvyklá, že ji muži bijí a jedna soulož (na zemi uprostřed lesa) s pohledným mužem z Kolkaty bude tím nejlepším, co ji v životě potkalo. Duli v příběhu slouží jen jako objekt touhy, což dává tušit její fyzickou atraktivitu. Její život se potácí v intencích vyhledávání náhodných nekvalifikovaných prací a požívání jídla v polorozpadlých stavbách v lese.
- B) Jestli chceme uchopit interakce mužů se subalterním, můžeme se rovněž ptát na jejich hodnocení subalterních postav, které jednání předchází. Několikrát je nám otevřeně připomenuto, že mladíci z Kolkaty se na santálské postavy dívají s určitou lítostí a opovržením. Samotná interakce Duli a Rabiho se vyznačuje tím, že není adresná. Víme, že Rabi je stále našťvaný (nejspíš prožívá zradu) na

svou bývalou přítelkyni Tapatí.⁶³ Jeho jednání s Duli tedy dělá dojem přenosu jeho partnerské frustrace a do jisté míry i akt pomsty. Pozoruhodný je rozdíl mezi typem interakcí vznikajících párů.

- C) Jestliže je *Prázdniny v lese* možné vidět jako příběh čtyř lidí opouštějících na chvíli pravidla svých životů doma ve městě, (pokud se neobjeví zábrana, například fakt, že Aparná je žena na úrovni se schopností sebekontroly) pak se zároveň jedná o vyobrazení času a prostoru, jež nepodléhá regulacím. Je zdůrazněno řečí postav i vypravěče, že Santálci jsou jiným typem člověka, před kterým není zapotřebí stejných etických pravidel jako v případě lidí z jejich společenského okruhu (vzdělaná městská střední třída). Vypravěč nám nezapomene připomenout, že Duli je zvyklá na špatné zacházení od mužů. Rozdíl mezi chlapci z města a zdejšími jednoduchými přímými lidmi je z hlediska zápletek produktivním tématem díla.

4.3. Mahášvetá Debí - *Lou* - 1993

Povídka *Lou* od Mahášvety Debí se sice slávou a dosahem mezi čtenáře nedá srovnat s předchozími dvěma díly, nicméně ani nemusí. Jeho kvalifikací je, jak již bylo řečeno v předchozí kapitole, že *Lou* byl napsán s myšlenkou emblematického příběhu interakce kmenové Indie a většiny. Debí se inspirovala skutečnou ženou a jejím příběhem, přičemž řekla v rozhovoru s Gayatri Chakravorty Spivak, že podstatné události v *Lou* jsou podle pravdy (Devi, 1996. s. xviii).

Hlavní postavou povídky je Mary Oráon, mladá žena, jež je nemanželskou dcerou místní matky a australského otce, který se v oblasti před lety naskytl. Mary disponuje řadou charakteristik: Je vysoké postavy, světlejší pleti, je oproti ostatním ve své komunitě ekonomicky gramotná, konzumuje alkohol, a pokud je příležitost pak ne v malém množství, je fyzicky silná a povahou temperamentní, dominantní a ve svém okolí budí strach. Jelikož zcela nezapadá do komunity ve vesnici, zvolí si budoucího manžela v osobě obdobně nezapadajícího mladíka, muslima Džálíma. V kraji se také objeví muž z města, bohatý kontraktor zabývající se o těžbu damarovníkového dřeva. Tešildár je zámožný a má úřady na své straně. Kromě finančních zájmů, se začne poohlížet i po místních ženách a netrvá dlouho a všimne si protagonistky. Jeho fascinace je ale jde ruku v ruce s nezájmem Mary. V tu samou dobu se v oblasti koná pravidelný festival lovu, který část trvání děje koresponduje s dějovou linkou Mary a muže z města.⁶⁴ Tešildár hledá výmluvy, proč v oblasti zůstat a pokračuje v neúspěšném sledování Mary. Zde je ale velmi důležité to, že známe hrdinčino uvažování. Představuje si možný scénář, ze kterého vyplývá, že Tešildár představuje existenční hrozbu. Buď osobně ublíží Mary Oráon, nebo vznikne konflikt mezi ním a mladým Džálímem. Taková věc by mohla skončit přítomností policie a tomu potřebuje Mary zabránit. Jednoho dne se Mary rozhodne si s ním potají smluvit

⁶³ To dává tušit skutečnost, že ve chvíli, kdy ho Duli požádá o peníze při jejich zmíněné lesní schůzce, Rabi se krátce pozastaví. Je to právě myšlenka na Tapatí, která ho přiměje dát celý obsah kapsy do Duliiny dlaně.

⁶⁴ Na rok, kdy se odehrává příběh povídky, připadá ženská oslava, tedy slavnostního lovu se účastní pouze ženy.

schůzku za noci, kdy probíhá hon. Mary ve skutečnosti vyláká obchodníka do lesa, aby ho zabila. Vezme si jeho obsah jeho peněženky, jeho tělo pohodí a uteče z vlastní vesnice za svým nastávajícím mužem, se kterým mají dohromady (po krádeži Tešildárových peněz) dostatek úspor na svatbu. Mahášvetá sama o povídce *Šikár* řekla, že protagonistka reprezentuje kmenovou ženu a Tešildár představuje mainstreamového muže (Devi, 1996. s.xviii). Určitý skandál pak tedy způsobilo, že příběh nepokrytě stojí na straně postavy protagonistky, která na konci nepodléhá morálnímu soudu, sama sebe, ani ze strany vypravěče. Pokud pozorujeme hrdinčinu emoci po Tešildarově vraždě, pak vidíme její úlevu. Čemu vypravěčka Mahášvetá Debí věnuje větší pozornost je, že: *“Pro kmenové obyvatele je znásilnit nebo urazit ženu vážným zločinem. (...) (Jejich) ženy mají ve společnosti čestné postavení”*. (Devi, 1996. s.xviii) Ten, kdo se dopouští podle pravidel nastavených autorkou chybného jednání, je Tešildár, který (objektivně vzato skončil jako oběť) se možná chtěl dopustit takové transgrese a celý řetězec událostí dal na začátku do pohybu.

Ukázka: 1. Příklad interakce Tešildára a Mary Oráon. Mary jeho pozornost nelichotí a spíše obtěžuje.⁶⁵ Interakce rovněž nabírá lehce komického rozměru.

Ale Tešildár na ni nezapomněl. O pár dní později se Mary vracela na buvolovi z pasení dobytka, přišel k ní. Jak pěkná, řekl. Vypadáš jako herečka Hemá Máliní.

“Cože?”

“Ty vypadáš jako Hemá Máliní”.

“Ty vypadáš jako opičák”.

Tešildáru Singhovi toto připadalo jako výzva a přišel blíž. Mary se nenamáhala buvola zastavit. Jak šli dopředu, vytáhla mačetu a líně pronesla, “prodejci jako ty, v úzkých kalhotách a slunečních brýlích jsou tu na ulici v Tohri za deset. A takovým ukazují tuhle mačetu. Nevěříš mi, tak se poptej.” Tešildárovi její slova učarovala. (Debi, 1993. s.52)

Tešildár Singh je zde vyobrazen nikoli jako obratný a zkušený svůdce, nýbrž jako člověk zvyklý na poslušnost a obdiv. Je zároveň ukázán ve své směšnosti a nepatřičnosti, což je oproti předchozím dílům zpracovaným v této kapitole novým tématem.

Ukázka: 2: Syn Prasádžího, staršího pána, který se se svou ženou stará o Mary jako o vlastní dceru, artikuluje zřejmě Tešildárovu ztížnost na Mary. Ukázka poukazuje na Tešildárovu snahu vyvíjet nátlak na Mary Oráon co nejméně přímočarým způsobem.

Večer u jídla prohlásil Banvári, “Mary urazila můjho kamaráda.” Říkal to otcí, ale odpověděla na to Mary, “jak jsem urazila tvýho kamaráda?”

“Byla jsi na něj hrubá.”

⁶⁵ Pro zajímavost v originále Mary použila výraz “*ullu*”, impertinenci, která doslova znamená gibon. Rovněž, pro českého čtenáře není Hemá Máliní natolik jasnou lichotkou. Jednalo se o velmi slavnou a obdivovanou bollywoodskou herečku.

“Tentokrát jsem na něj šla jen se slovy. Řekne něco tak sprostýho ještě jednou a já mu uříznu nos.”

Banváří se také vyděsil, “co, on udělal nějakou šílenou věc?”

“Mně přijde šílený říkat takový věci, tobě se to možná líbí.” (Debi, 1993. s. 52)

Ukázka. 3: Mary nehodnotí Tešildárovu pozornost jako adresnou vůči sobě. Neospravedlňuje si jí ani v nejmenším jako výraz citu.

A děvčata že: “Mary, ten obchodník tě miluje”

“Protože mě nemá. Kdyby mě dostal, tak se láska vypaří. Matku sáhib taky miloval.”

“Vezme si tě.”

“Má ženu.”

“Co na tom?”

“Nech toho.” (Debi, 1993. s.54)

Ukázka. 4. Ve vesnici Kurudá se chystá každoroční jarní oslava, při níž se část lidí účastní lovu v okolí vsi. Tentokrát se budou účastnit pouze ženy:

“Netuší, proč se loví. Muži vědí. Dnes je tomu sto milionů měsíců, co pořádají tenhle lov. Kdysi byla v lesích zvěř, život byl divoký, lov měl význam. Dnes je les prázdný, život zmařený a nicotný, hon nemá smysl. Opravdová je pouze radost, kterou den honu přináší.” (Devi, 1993. s.54)

Všímáme si dvou věcí. Jednou z nich je důraz na odvěkou povahu jarního honu a navození dojmu bezčasí, které kontrastuje se současnou nuzností “prázdných lesů” a zbytečností honu, jenž “nemá smysl”. Pokud zde něco možná podléhá romantizaci, je to prastará historie zvyků. Dnešek příběhu je pak se sarkastickým odstupem shoden a je nám řečeno, že hon je z materiálních důvodů relikvií minulosti, ale lidé vytěží radost ze samotné oslavy. Podstatné tedy je, že se v současném momentě nenacházíme v zasněném bezčasu.

Ukázka. 5: Pasáž, ve které si postava Mary Oráon uvědomuje nebezpečí, které pro ní a snoubence představuje muž jako je Tešildár. Mary zdůrazňuje nerovné společenské postavení všech zúčastněných, přičemž Tešildár Singh, který disponuje tím zdaleka nejvyšším, je z tohoto důvodu v možném scénáři potenciálně nebezpečný.

“Mary začínalo unavovat Tešildárovo věčné nesmyslné pronásledování. A taky se to může dozvědět Džálím. Strašně by se rozzuřil. Třeba zajde na tržiště v Tóhri a zmlátí Tešildára. Za Tešildárem je hodně peněz, hodně lidí. Chlívák z města. Nechal by Džálímovi přišít nějakou krádež a zničil by ho.” (Devi, 1993. s.55)

Ukázka. 6: Scéna z tajné schůzky, kterou Mary s Tešildárem naplánovala na den slavnostního lovu, aby neměla žádné svědky.

“Mary se zasmála a objala ho, povalila ho na zem. Tešildár se zasmál, Mary zdvihla mačetu a dolu s ní, a nahoru, dolu.

Uběhlo několik stovek tisíc měsíců. Mary vstala. Krev? Na oblečení? Někde to tu umyje. Kvapně a expertně vytáhne Tešildárovi peněženku z kapsy. Hodně peněz. Hod-ně peněz. Dala si je do skladu látky, kterou měla omotanou kolem pasu, ke svým naspořeným penězům. Hned potom shodila Tešildára do příkopu, jeho peněženku, cigarety, kapesník. Kámen po kameni. Hyeny ucítí krev a přijdou, a vlci. A nebo nepřijdou.” (Devi, 1993. s.56)

- A) O hlavní hrdince se toho dá říct mnoho, jelikož nám to povídka sdělila. Vidíme ji prosekávat s mačetou lesní porost, jíst svačinu u sousedů, hádat se na tržišti, vtípkovat s lidmi ve vsi. Je nám řečeno, jak vypadá její normální den. Víme, že je finančně gramotnější než její okolí, záleží jí na tom, aby ji a její nejbližší nikdo neokrádal. Je nám řečeno, že je velice atraktivní ženou. Patrně (až na exces Mary v závěru) o všech postavách lze říct, že jsou zobrazeny ve své normalitě. V každodenních situacích. Mary Oráon je suverénně protagonistkou povídky. *Lov* je příběh Mary. Omšelé (a leckdy úsměv budící) slovní spojení “silná ženská hrdinka” se možná hodí šetřit pro tento případ. Mary má vždy o něco více vlastností, které zabrání tomu, aby byla zosobněným stereotypem. Za jejím nejdůležitějším rozhodnutím je lidská a pochopitelná pohnutka.
- B) Tešildárova interakce s kmenovými obyvateli je od samého začátku zjištěná už jen z heldiska finančního výdělku. Zároveň s tím jde ruku v ruce zcela zjevné Tešildárovo obtěžování. Tešildárovo jednání s Mary se vyznačuje jednostranností a sobeckostí. Tešildáru Singhovi je známo, že Mary v dohledné době vstoupí do manželství. Maryina čtená odmítnutí Tešildár ignoruje, nerespektuje a místo toho vymýšlí nové způsoby, jak se k ní dostat. Koupí pro ní sárí ze syntetické látky a je velmi uražen, když mu zasnoubená žena, za užití velmi vulgární mluvy, dárek před ostatními lidmi vrátí. V klidu vystavuje Mary, její vztah a budoucnost nebezpečí. Tešildárovy interakce mohou jevit známky manipulativního jednání. Odmítání (které je i pro čtenáře pochopitelné) vysvětluje jako ublížení, Mary ho zranila svými slovy.⁶⁶ *“Mary urazila mého kamaráda”*. Tešildár je velmi bohatý muž a pohybuje se ve skromném prostředí kmenových obyvatel, samozřejmě si je vědom svého vyššího společenského a ekonomického statutu. Je opatrný natolik, že přemýšlí o tom, jak celou věc s Mary Oráon zařídit, aniž by vznikly potíže s místními. To ale jen z toho důvodu, že početně je Maryina komunita ve výhodě. Mary je vposled donucena k závěrečnému razantnímu kroku v zájmu záchrany sebe a svého nastávajícího. Tešildárovu vraždu neučiní sama od sebe, ale z důvodu záchrany. Tešildár tedy od samého začátku rozehrává hru, s

⁶⁶ Stěžuje si ale jen vybraným lidem. Řekne synovi starého muže, který se o Mary stará jako o svou dceru. Tak aby se to Mary dozvěděla a mohla informaci chápat jako výčitku a měla spíš potřebu záležitost urovnat. Tešildár produktivně angažuje okolí protagonistky, například tváří tohoto nátlaku se stává někdo z jejího blízkého okolí.

jejímž koncem nepočítal, protože neodhadl svého protivníka. Skončí jako analogie uloveného zvířete a víc o něm neslyšíme.

- C) *Lov* je postaven jako interakce mainstreamu (majorita) s marginálním (minorita). Perspektiva, kterou skrze příběh máme, náleží druhému z uvedených celků. Představitelkou minority je Mary Oráon, žena ne plně náležející do řečené menšiny. Menšina s většinou si v příběhu nerozumí na základě nerovného jednání a zjevných transgresí, nikoli na základě osudové ontologické propasti. *Lov* nás nenechává na pochybách, na čí straně je autorčina sympatie. Pokud ustoupíme o něco dále a budeme navíc interpretovat příběh skrze strukturu manipulativního jednání, pak *Lov* kromě jmenovaných jevů zobrazuje i příběh o zneužívání postavení a vyvíjení nátlaku skrze tuto nerovnost⁶⁷.

4.4. Všichni tři

Na začátku kapitoly byly stanoveny tři kategorie reprezentování subalterního subjektu. Zobrazení subalterního subjektu, zobrazení interakce majority a minority⁶⁸ a zobrazení kontextu této interakce příběhem. Znovu je namístě připomenout, že reprezentace kmenových obyvatel Indie v literatuře, filmu a populární kultuře vůbec je poměrně vzácná. Proto se každé zobrazení zdá být významné, zvláště pokud se jedná o slavného a čteného autora, jakými Bibhútibhúšan Bandjopádhjáj a Suníl Gangopádhjáj bezesporu byli. Bandjopádhjáj vykazuje v obecných rysech sympatie vůči svému subalternímu subjektu. (domorodému obyvatelstvu) Soucítí s jejich historicky marginálním postavením ve společnosti a důvod jejich současného úpadku lokalizuje do dávných indických dějin. Na druhou stranu, nezobrazuje své domorodé postavy v normalitě. Dobru Panná, Džagaru i Bhánumatí se jeví více jako nejasné stíny pohádkových hrdinů.⁶⁹ Bandjopádhjáj s nimi v ději nijak výrazně v textu nepracuje, až na domorodou Bhanumatí, která je pro protagonistu zajímavá z hlediska platonické milostné zápletky. Rovněž tento román nese prvky určité romantizace, byť je čtenáři demonstrováno, že se tak děje pravděpodobně s dobrým úmyslem. O mnoho dále zachází Suníl Gangopádhjáj, respektive vydává se jinými směry než Bibhútibhúšan Bandjopádhjáj. Gangopádhjájova koncepce románců muže z města s domorodou ženou je jednak naplněna, ale zároveň je provázena a zdůvodněna spíše derogativními komentáři ohledně domorodých žen. Gangopádhjájovo dílo se nevyznačuje (chvílemi patronizující) tolerancí Bibhútibhúšana. Pokud totiž *Prázdňiny v lese* o adivásích diskutují, zásadním

⁶⁷ V případě protagonistky se jedná o zdvojenou nerovnost, jelikož je ženou a je ádivásí ženou.

⁶⁸ Tento motiv byl přítomen ve všech třech komparovaných dílech. Minorita v každém z případů znamená ádivásí a majoritní je roven obyvateli pocházejícímu z většinové společnosti/ne-ádivásí. Shodou okolností ve všech případech koinciduje s touto opozicí i kategorie genderu, kde minoritní subjekt byla vždy žena a majoritním subjektem byl vždy muž.

⁶⁹ Vínou za to nelze klást na nedostatečný literární um Bibhútubhúšana coby spisovatele. Bibhútibhúšan Bandjopádhjáj je autorem oceňovaných děl jako například *Pather páñčálí* (*Žalozpěv stezky*), *Aparádhjita* (*Neporažený*), *Ašani sanket* (*Vzdálené hřmění*) a jiných. Pro zajímavost všechny z uvedených byly adaptovány pro filmový formát již zmiňovaným Satjadžitem Rájem, *Aparádhjita* dokonce do dvou filmů.

naladěním a obsahem hodnocení je lítost, lehký odpor a vlastní povýšenost. Pokud jde o reprezentaci kmenového obyvatele, je Gangopádhjáj pomyslným opakem Mahášvety Debí. Pokud vzpomeneme na problematiku etické singularity, jakožto jakési možné cestě k reprezentaci “jiného”, pak ve světle slov Gayatri Chakravorty Spivak jsou *Prázdniny v lese* ukázkou reverzní etické singularity.⁷⁰ Gangopádhjáj své domorodé postavy reprezentoval jako objekty, což je vidět explicitně na Santálce Duli. Duli a částečně nejspíš i ostatní ženy podléhají sexualizaci ze strany čtyř protagonistů, reprezentující společnost v normalitě, většinovou společnost. S trochou nadsázky lze říct, že je postava Duli je možná dokonalým subalterním subjektem, avšak není důvod se domnívat, že by tomu tak bylo úmyslně.⁷¹ Vypravěčovy vstupy, kdy říká, že místní ženy jsou na špatné zacházení (fyzické násilí) od mužů asi zvyklé, nebo že místní ženy jsou jednoduché a nevyžadují slušné chování, lze chápat jako nepřímé omluvení případných transgresí.⁷² A nebo lze zajít ještě dále v tomto uvažování a říct, že s takovou omluvou (“jiní” jsou totiž natolik jiní) vlastně žádné transgrese neproběhnou. Debíina povídka v podstatě literární projekty jako *Divoch* a *Prázdniny v lese* konfrontuje a v mnohém subvertuje. Interakci ádivásí žena versus mainstreamový muž převrací do největší možné míry. Ačkoli je její protagonistka popsána jako silná a nezdolná žena, interakce s mainstreamovým mužem byla i pro ni potenciálně nebezpečná. Z logiky příběhu vyplynulo, že hrdinka neměla při gradaci mužova nátlaku na výběr a zvolila radikální krok, jak ze situace ustoupit - svého nápadníka zavraždila. Motiv nadřazenosti je zpracován v každém z děl po svém. V *Divoch* se jedná o Satjačaranovo bohorovné přiznávání vlastního nadřazeného původu. Říká o sobě, že je potomkem vítězů dávných indických dějin. *Prázdniny v lese* říká o hrdinech poněkud nepokrytě, že mají k dispozici jakési lepší způsoby. Rovněž nepokrytě je stanoveno, že místní lidé nejsou stejní lidé jako městští protagonisté. Koneckonců ádivásí jsou materiálně ubohou kulisou příběhu, který se jinak jejich prostoru zvláště netýká. Mějme neustále na paměti, že hrdinové v románu řeší své osobní příběhy. Divokost a otevřenost jejich projevu je však rozhodně závislá na tom, kde se román odehrává. A právě v tomto tkví nadřazenost v *Prázdninách v lese*. Hrdinové se nemusí kontrolovat a ovládat tak jako v domácím kontextu. I zde je tomu tak, že si můžeme přečíst několik zmínek světlejší pleti a o vznešeném princí z Kolkaty. Debí pracuje s touto myšlenkou úplně jinak, motiv nadřazenosti je přesunut do roviny ekonomického a společenského kapitálu, který dělá z kontraktora Tešildára Singha nebezpečného muže, který jako takový má zastání u úředníků a možná i u policejních složek. To samé se o protagonistce Mary Oráon říci nedá. Jestli má v

⁷⁰ Je třeba zdůraznit, že není známo, že by se Gangopádhjáj snažil ve svém díle přiblížit “jinému”, například domorodému obyvatele. Nejspíše se vůbec nepokoušel o jakési “správné” reprezentování ádivásí Indů, ale možná daleko spíše o vyobrazení Kolkatanů, což je zcela v souladu s jeho autorskou svobodou. Nehledáme Gangopádhjájův špatný úmysl. V tomto textu koneckonců není předmětem posuzování a srovnávání Gangopádhjájův názor a osobní pohled na kmenové obyvatelstvo. Co hodnotíme je reprezentace v několika ohledech shrnutých do třech bodů na ohraničeném prostoru. Komentář v této kapitole se tedy týká tohoto textu a nálezů v díle *Prázdniny v lese*. Naproti tomu Mahášvetá Debí se patrně přesně o něco v tomto smyslu dlouhodobě pokoušela. K dilematu v takové situaci nutně docházet nemusí. Snad můžeme být schopni se přes něj přenést s tím, že oba texty jsou uzavřenými celky, byly dokončené svými autory a jako takové jsou otevřeny k interpretaci čtenářem.

⁷¹ Zde ve smyslu autorovy ambice napsat text o ubohé santálské ženě. A znovu připomínám, že motivace a přemýšlení autora při psaní *Prázdnin v lese* není předmětem našeho zkoumání. Tím je pouze výsledek - reprezentace postavy. Nelze vyloučit možnost, že text je komentuje ze všeho nejvíc městské obyvatele a jejich světonázor.

⁷² Zde činím poněkud zkratku. Konkrétní výroky jsme viděli v ukázkách nebo v jejich komentářích.

někom zastání, pak jen na velmi lokální úrovni například ve své vesnici. Důležitým prvkem v *Lovu*, je, jak jsme viděli, abuz takového vyššího postavení. Kontraktor přijíždí do chudé oblasti kupovat vzácné dřevo, lidmi je nazírán jako člověk, který je schopen jim zaplatit. Přátelské vztahy navazuje s místními lidmi (a pokoušel se tak neúspěšně i u protagonistky) skrze kupování si jejich přízně. (Nakupuje jim alkoholické nápoje) Pokud tedy disponuje antagonista Tešildár nějakou nadřazeností, obratně toho zneužívá a povídka tyto skutky nerámčuje jako pozitivní.

5. Čtení a opakování

Jak jsem řekla, definice “postkoloniálního” obsahu je zde brána jako snaha o vymanění se z jakéhosi diskurzu a rozpoznání diskurzu. V kontextu čtení literárního díla tedy hledáme něco jako subverzi a upozornění skrze svou provokativnost. V předchozích dvou kapitolách jsme poukazovali na tento aspekt v díle Mahášvety Debí.

Na povaze děl Debí jsme viděli, že některá její díla se nečtou s lehkým srdcem. Obsahově se texty dotýkají ne zrovna příjemných společenských témat a z autorčiny dlouhodobé novinářské kariéry a z jejích výroků o práci litaráta je patrný důraz na šíření povědomí o marginalizovaných tématech. Rovněž si lze všimnout toho, že příběhy v Debíiních dílech jsou velice často soustředěny kolem protagonistů pocházejících ze společenské periferie. Viděli jsme, že častým motivem je nějaká forma násilí. Časté jsou příběhy, které vypovídají o sexuálním násilí na ženách a jejich finanční exploataci. Za povšimnutí stojí rovněž fakt, že v roli pachatelů se nachází typy postav typicky neztotožňované se zavrženíhodnými zločiny. Těchto transgresí se dopouštějí na první pohled slušní občané (ochránce zákona v *Draupadí*, obchodník v *Lovu*).

Vraťme se nyní v myšlence do předchozí kapitoly. Motiv jasně postihnutý v *Prázdninách v lese*, a sice svedení ženy kmenového původu, vyzní méně nevinně, je-li porovnán s Mahášvetiním *Lovem*. Důvodů je hned několik. Přátelé z Kolkaty v Gangopádhjájově povídce, jak název napovídá, přicestovali do bihárského Pálámau odpočinout od shonu velkoměsta. Na druhé straně antagonist v *Lovu*, Tešildár Singh, je muž z města, který má v úmyslu vykořisťovat místní ekonomicky negramotné kmenové obyvatelstvo a nad to jsme svědky jeho erotické fascinace mladou ádivásí ženou Mary Oráon, která o něj neprojevuje nejmenší zájem. Naproti tomu v *Prázdninách v lese* se romantická zápletka (sofistikovaný muž z města a adivásí žena) neděje proti vůli žádné s postav⁷³ a vypovídá spíše o promiskuitě Duli. Rabiho prázdninové dobrodružství působí jako transgrese vůči správným mravům jeho společnosti, ale je ospravedlněno nezvyklým exotickým kontextem. V *Lovu* libidální sebekontrolu postrádá postava dodavatele-obchodníka Tešildára a jeho taktika svádění mladé ženy působí nepatřičně až komicky. Trapnost, která je artikulovaná protagonistkou:

“Vypadáš jako Hemá Málíní.”

“Cože?”

“Ty vypadáš jako Hemá Málíní”.

“Ty vypadáš jako opičák”.

Dalším a velmi podstatným rozdílem mezi těmito dvěma prozaickými texty je přítomnost subjektivity kmenové ženy. Duli je sice vedlejší postavou, ale míra její psychologické nezřetelnosti a pasivity je přímo excesivní. Naproti tomu téměř zrcadlově, protagonistka Mary je postavou vzbuzující v ostatních respekt, která

⁷³ Což je vzhledem k tomu, co jsme viděli v předchozí kapitole, poněkud nepřesné vyjádření. Postava Santálky Duli nejvíce žádné známky vlastní subjektivity kromě toho, že si chce zakoupit červenou blůzu.

agresivně vyjadřuje své postoje k vnějšímu světu. Dalším bodem srovnání může být lokalita. Oblast Pálámau zastupuje u Gangopádhjáj odlehlou prázdninovou destinaci. Mahášvetá Debí v povídce *Daulati* Pálámau nepopisuje prizmatem člověka vyhledávajícího klid a oddech od shonu městského života. Namísto toho je Pálámau vylíčeno jako oblast, v níž se stále praktikuje odsouzeníhodný typ kvazi-feudálního pracovního systému, jehož obětí je kmenová rodina protagonistky příběhu, a jemuž Daulati vposled tragicky podlehne.

Nyní se tedy pokusíme odpovědět si na otázku, odkud se takový obsah a pohled může brát.

5.1. Produkce domácího diskurzu

V první kapitole jsme se, nikoli náhodou, poměrně zdlouhavě zabývali teoretickým východiskem orientalistického diskurzu. Rovněž jsme si ukázali, jakým způsobem se s původní teorií dá pracovat, a jaká vysvětlení i pro modifikované formulace navrhovali pozdější autoři. Napříč výskyty je orientalismus stále chápán v souladu s Edwardem Saidem jako diskurz, který legitimizuje sebe sama, svou identitu a svou aktivitu, jež bývá na úkor druhého. Nyní se tedy ptáme po pravděpodobném základu produkce stereotypu kmenového obyvatele. Jistě není překvapivé, že v nejstarším období budeme odpověď na tuto otázku hledat, ve smyslu filologie, v literatuře, respektive v debatě o literatuře.⁷⁴ Můžeme zkusit brát ony potenciální nálezy jako možné začátky v řetězci inspirací, které se takto mohly “dochovat” do současnosti. Druhým problémem je otázka historicity a zde se svým způsobem dostáváme na spekulativní plochu. Opět si musíme vystačit s předpokladem, že je možné, že tato stará literární tvorba v sobě zaznamenává v nějakém poměru obraz reality a představitosti. Vposled je opatrnosti třeba také kvůli skutečnosti, že, když před sebou máme tak starý literární odkaz, jakým je například epická poezie, díváme se také minimálně na časově stejně vzdálený způsob přemýšlení, poznávání a pohledu na svět. Co ale můžeme s jistotou provést, je, že můžeme zmapovat komentáře k relevantním motivům, obrazům a příběhům, které po sobě zanechala literární minulost a pokusit se sledovat, do jaké míry rezonují s vybranou literární tvorbou Bengálska z předchozí kapitoly. Měli bychom brát v potaz existující argumentaci na poli současné tematizace marginalizovaného obyvatelstva v Indii v akademické tvorbě. Existuje totiž tendence spojovat současné marginalizované (kmeny, nejnížší kasty) s odkazy ve starých literárních památkách, kdy jsou tyto texty nahlíženy jako potenciální zdroj dávné sociální historie, ke které zrovna jiné prameny nejsou k dispozici. Pokud tedy tento návrh nyní zohledníme, otevíráme si dveře k možnému zodpovězení otázky, kam je možné položit začátek produkce stereotypní reprezentace indického “jiného”.

⁷⁴ Co se primárních literárních pramenů těchto pozorování týče, v naprosté většině případů je řeč o védských textech a především epické poetice. Nejedná se tedy pochopitelně o literaturu komponovanou ve vernakulárním jazyce, nýbrž vždy o sanskrt (védský, epický). Hodí se poznamenat, že sanskrt se zvláštním způsobem vztahuje ke “čtenáři” v tom smyslu, že (podobná věc platí pro klasické jazyky Evropy) jako neživý jazyk, který je (v případě sanskrtu) nicméně řečí ústní literatury, dostal příležitost být zároveň kosmopolitní, přenosný a přesto vždy jaksi vzdálený.

Druhou částí hledání odpovědi na původ produkce stereotypu ohledně ádivásí v bengálském literárním okruhu bude sledování debaty o vývoji konceptu opozice árjovský/ne-árjovský uprostřed nacionalistických snah v devatenáctém století v Bengálsku.

5.2. Demarkace starodávného

Nyní se krátce zastavme u problematiky syntéz ohledně nejstarších vrstev dějin Indického subkontinentu. O hypotetické podobě společnosti v době příchodu a pronikání indoevropských kmenů na indický subkontinent píše ve svých studiích dříve zmíněná indická historička Romila Thapar. Thapar se napříč svou kariérou zabývá sociálními dějinami rané Indie a pro toto období dějin je jedním z mála textuálních pramenů védský korpus, jehož nejstarší část je střízlivě datována do období 1200 př.n.l. - 1000 př.n.l. (Thapar, Witzel, 2019. s.11), přičemž neopomeňme skutečnost, že nepostradatelným zdrojem informací jsou materiální prameny, tedy archeologické pozůstatky. Pokud hovoříme o nejstarších literárních památkách, jejich důležitost tkví v lingvistickém materiálu, který skýtají. Například skrze sledování slovních výpůjček, jelikož z nich se dá odvozovat kontakt mezi odlišnými jazyky mluvícími skupinami.⁷⁵ To samé platí o materiálních pozůstatcích, kdy přítomnost materiálu (například keramiky) ztotožněného s jinou archeologickou kulturou informuje o vzájemném kontaktu (Thapar, Witzel, 2019. s.7). Uskutečňování archeologických průzkumů je ztížené tím, že mnohé relevantní a zajímavé lokality jsou archeologům nepřístupné, často jde právě o místa nacházející se ve státech na severo-západ od současné indické hranice, (Pákistán, Afghánistán) která neskýtají možnost provádět výzkum v terénu, nebo jsou prostudovány z tohoto hlediska jen velmi málo (Thapar, Witzel, 2019. s.3). V této komplikované situaci sama Thapar varuje před tendencí zjednodušovat a nevědecky modifikovat dějiny podle vlastního politického uvážení. Konkrétně jde o pokusy o demarkaci společensky zatížených konceptů jako “árja” nebo autochtonnost árjovského obyvatelstva s víceméně přímým vztahem k dnešní majoritní populaci. Jinou představou s absencí neutrality je dnes například koncept homogenity “védské populace”. V knize kolektivu autorů *Which of Us Are Aryans?* (Thapar, Witzel, 2019) například kritizuje neoborný názor, že tzv. Árje je možné spojovat s archeologickými nalezišti v údolí řek Indu a Sarasvatí (Thapar, 2019. 156-7). Thapar a mnoho jiných odborníků na základě archeologických památek a textuálních pramenů tento obraz jednoznačně odmítají. Sama se jinde vyjadřuje k neznámé identitě (identitám) lidu harapské kultury, že daleko spíše je tato chalkolitická společnost propojitelná s před-indoevropskými obyvateli s tím, že tento problém je plný otazníků a taková varianta je snad pravděpodobná. U tzv. árjů je toto vyloučené s ohledem na dataci příchodu árjovských společenství a také na jejich polokočovní způsob života.⁷⁶ Tato myšlenka je čas od času vítána v kruzích

⁷⁵ Etymologie těchto slov je samostatnou problematikou, k níž samotné texty mnoho neřeknou. Cizí původ je určen na základě morfologie či fonetiky, ale nelze s jistotou taková nepatřící slova automaticky považovat za pocházející z drávidské jazykové rodiny, nebo z mundských jazyků atd. (Kuiper, 1991, s.1)

⁷⁶ V dobách rozkvětu harapské kultury hovoříme o období největšího urbánního rozvoje center této kultury. Vrcholně harapské období je datováno mezi 2600 - 1700 př.n.l.. O indo-árjovskými mluvících

zabývající se otázkou marginalizovaného (například kmenového) obyvatelstva, které není spojené s představou starověké výše společensky postavené populace. (Mahany, 2019. s.8) Pokud hovoříme o problematice “dohledatelnosti” a možnosti “ztotožnění” marginalizovaných obyvatel Indie s předobrazem ve starých literárních památkách, měli bychom rovněž uvést, že Mahášvetá Debí prohlásila, že kmenoví obyvatelé jsou nějakým způsobem reprezentováni v literárních památkách. Jak řekla v rozhovoru s Gayatri Chakravorty Spivak, Draupadí musela být tmavou ženou a jejich pět manželů odkazem na jiné společenské normy, které většinovému étosu byly cizí. (Devi, 1996. s.ix) Co se ovšem týče radikálnějšího postoje ve smyslu pokusu o samozřejmě ztotožnění současných ádivásí s postavami osob žijících v lesích ve staré literatuře. To je problematickou a nevědeckou úvahou ze dvou důvodů. Jednak předpokládá něčí trvalou kontinuální identitu táhnoucí se přes několik tisíc let. A zde se nacházíme v podobně absurdní situaci jako u výše zmíněného nápadu árjovského dědictví. Za druhé, byť i v dobrém úmyslu, samozřejmost v takovém výroku implikuje, že ádivásí komunity jsou fosíliemi svých předobrazů z literatury. Zajisté je v této situaci třeba opatrnosti. Lze sledovat diskuzi ohledně toho, jaké věci byly zobrazeny v literatuře a i zde je se nejedná o jednoduchý a přímočarý problém.

Pokud tedy přejdeme ke konkrétním odkazům, které lze najít ve védských textech, obraz, který dávají, není vůči původnímu obyvatelstvu - ať jimi byl kdokoli⁷⁷ - příliš štědrý. Je přijímanou domněnkou, že mezi nositeli védské tradice a domorodými společnostmi nejspíše panoval antagonismus.⁷⁸ Skutečnost, kterou by měla reprezentovat vyobrazení a způsob, jak se o “jiných” vyjadřuje védská literatura. Jedním ze svědectví o konfliktu a jeho výsledku (porobení) by mělo být referování o původních lidech slovem dása či dásja (*dāsa*, *dāsyā*). V sanskrtu toto slovo nese význam otrok a sluha. Tato reference se objevuje již v nejstarší části védského korpusu, ve Rgvédu. (Thapar, 1990. s.26) Předmětem popisu je často jazyková stránka. K dispozici bylo hned několik termínů označující mluvčího cizího jazyka. Nejčastějším z nich je slovo mléčcha (*mleccha*), interpretované jako “hovořící nesrozumitelně” v určitém posunu jako “neovládající sanskrt”.⁷⁹ Neschopnost ovládat sanskrt nabírala důležitost a negativní konotace ve chvíli narůstající důležitosti

nomádských kmenech se tehdy ještě na území těchto center hovořit nedá. Pakliže ano, je tomu o několik století později, kdy harappský komplex již postupně upadal upadal. Civilizační úpadek tedy nemohl být způsoben invazí indo-árjovských kmenů, nastal dříve a z jiných příčin (Thapar, Witzel. s.32).

⁷⁷ Jak upozorňuje Romila Thapar, nelze s jistotou říct, kým byli a jakým jazykem hovořili. Dále, v této situaci, i kdybychom měli k dispozici materiální památky na jejich jazyk, řeč není vázána na etnicitu (Thapar, 2003, s.105). Možná je na místě podotknout, že nejistota ohledně mluvčích indických jazyků je rozšířená prakticky na celý subkontinent. Byť je prozatím nejvíce pravděpodobné umístit do staré doby kolem příchodu prvních indo-evropsky hovořících kmenů (jako jednu z variant) mluvčí drávidských jazyků, drávidská jazyková rodina má ještě méně jasný začátek. Je dlouhodobou debatou mezi akademiky, odkud a kdy mluvčí přišly do dnešní Indie (Thapar, Witzel, 2019. s.15).

⁷⁸ Situace, kdy pastevecké indoevropsky hovořící kmeny dokázaly rozšířit svou řeč i vliv na severu Indie by mohla být vysvětlena jejich disponováním železem a koňským povozem. Rovněž by to vysvětlovalo paradox, kdy pastevci hovoří o usedlých chalkolitických společnostech jako o barbarech (Thapar, 1978, s.153). Zároveň šíření jazyka není totožné s konfliktní situací a jeho charakter je daleko více komplikovaný.

⁷⁹ Etymologie tohoto slova není jasná, návrhů je více než dost. Jedním z nich je i verze, že mléčcha je onomatopoeické slovo značící šveholení, překotnost a nesrozumitelnost mluvčích neznámého jazyka (Thapar, 1978, s. 154).

védského rituálu a s tím i korektní recitací hymnů (Thapar, 1978. s.155). Zatímco výraz mléčcha Rgvéd nezná, obsahuje další charakteristiky obyvatel subkontinentu. Hovoří se zde o lidech tmavé (černé) pleti, s krátkým nosem, mluvící podivnou řečí a žijící v opevněných obydlích. Podle Thapar uvádí také, že v tomto období přichází myšlené rozdělení společnosti ve formě kategorií árja-varna a dásja-varna (*ārya-varṇa*, *dāsya-varṇa*) naznačující celkem jasný výraz mocenské převahy lidí náležející do první kategorie. Další významný koncept svědčící o analogické demarkaci je dělení v geografickém smyslu na země obývané árji a mléčchi (*ārya-deśa*, *mleccha-deśa*). Thapar pokračuje chronologicky s argumentem, že s postupující urbanizací v Ganžské nížině v druhé polovině prvního tisíciletí před naším letopočtem a s rozšiřujícím se pohybem po řece Ganze mohl přicházet rovněž jakýsi sentiment o vlastní nadřazenosti vůči lidem, kteří tímto způsobem života nežijí (Thapar, 1978. s.156, 159). To jest lidé, kteří se nevěnují zemědělství a žijí se v zalesněných okolních oblastech lovem a sběrem plodů. Zde podle Thapar výraz mléčcha mohl začít implikovat další věci - nedostatečnou technologickou vyspělost, nebo člověka žijícího na hranici árjovské oblasti, nebo skutečně kmenové obyvatele žijící v okolních lesích. Distinkce městské kultury a života v lese je jasněji vidět v epické literatuře, konkrétně v Ramájáně (Thapar, 1978. s.159). Zde v nástinu komplikovanosti a proměnlivosti sociálních dějin zastavíme. Dozajista bychom mohli ve vývoji podobných jevů a termínů pokračovat ještě mnohem dále, ale tím bychom se vzdalovali předmětu této práce. Ilustrovali jsme si, že obsah pojmu zachycující "odlišné" obyvatele se proměňoval v závislosti na čase a kontextu. Byť autorka jako Romila Thapar s otázkou identifikace jasné tenze mezi původními a nově příchozími obyvateli Indie zachází s maximální opatrností, jsou patrné i argumenty, že takový obraz je víceméně jasný. Účelová literární reprezentace neárijského obyvatelstva coby barbarského je názor vcelku přijímaný mezinárodně v akademických pracích starých i recentních. (Washburn, 1915), (Pattanaik, 2000), (Michaels, 2008), (Mahana, 2019), (Mohanty, 2021)

5.3. Jako démoni a rákšasové

O krok dále se zachází v případě, že dochází k propojení původních obyvatel Indie s literárními postavami démonů, neboli rákšasů.⁸⁰ V takovém případě dostává jejich reprezentace již zřetelnější derogativní nádech. Přirovnání k démonům se nachází již ve Rgvédu. (Thapar, 1978, s.154) Zde je dobré poznamenat, že ne všichni autoři toto propojení přijímají se samozřejmostí, ale spíše s ním zacházejí velmi opatrně.⁸¹ V

⁸⁰ Uvdědomuji si, že tento typ komentáře je již repetitivní, ale mějme stále na mysli, že s jistotou nemůžeme prohlašovat, o jakých lidech hovoříme. Možností máme hned několik najednou. Romila Thapar zužuje tento hypotetický okruh na mluvčí drávidských nebo mundských jazyků (Thapar, 1978. s.155). Pak mějme na paměti, že není vhodné takto komplikovanou situaci, dále zatěžovat ztotožňováním jazyka a etnicity.

⁸¹ Byť vcelku na této tendenci číst texty nevidí nic v zásadě nerozumného, Pollockovou výhradou vůči historického rámcování démonů a monster coby aluze na setkání s původními obyvateli Indie tkví v tom, že toto nazírání uzavírá jiné interpretační rámce. Podle svých vlastních slov by uvítal i jiná vysvětlení signifikance postav démonů a možných významů, které mohla tato literární figura pro své autory a posluchače mít (Pollock, 1991. s.70). Fascinující vlastností, kterou démonické bytosti disponovaly, byla schopnost měnit vzhled a klamat jím (Pollock, 1985. s.272).

rámci indologie existovaly snahy identifikovat literární rákšasy s konkrétními populacemi a kmeny v Indii. (Pollock, 1985-86. s.265) Co se vlastností dávaných do souvislosti s démony týče, jejich barvitý výčet skýtá epická poezie. Není v žádném případě uniformní, dokonce si místy protirečí. Velmi nápadným rysem je podle Sheldona Pollocka, slušně řečeno, naprostý opak sexuální zdrženlivosti. V příspěvku *Rākṣasas and Others* (Pollock, 1985-86) shrnuje démonickou existenci takto: “Nocí se plížící, krev pijící démoni zbrocení krví svých obětí - jejich bezhraniční sexualita je nám opakovaně připomínána. A zajisté jde dobře dohromady s jejich fascinující schopností přeměny. Jedinou starostí rákšasů, jak je nám řečeno, je ovládnout umění milování se.” Jejich přebujelý milostný život a agresivní libido nejsou jedinou společensko-etickou deviací. Bohatá představa rozličných zvláštností jejich náplně života, ale nabývá důležitosti tam, kde je k jejich pojetí života vyjádřen odpor a znechucení. Jinými slovy, místa, kde se ukazuje odlišný kód chování a hodnotový systém. Důležitou vnitřní charakteristikou objevující se na vícero místech je odkaz na jejich odpor k provádění rituálu a k jeho představitelům. Animózní postoj k představitelům rituální praxe je mnohdy manifestován obtěžováním i přímým násilím. Násilí páchané démony není brutálním a zaslepeným ničením, ale disponuje promyšleností a záští (Pollock, 1985-86. s.271-272). Sám Pollock naznačuje, že postavy démonů jsou v eposech různorodé, ale v podstatě mají význam stínu. Tam, kam se člověk dobrých kvalit neopovažuje vkročit, spočívá svět rákšasů.⁸² Jsou autoři, kteří zastávají stanovisko, že, byl-li subkontinent osídlen neárjovským obyvatelstvem v době příchodu indoárjovských populací, nabízí se celkem logicky, že původní obyvatelé posloužili jako inspirace pro nadpřirozené bytosti v sanskrtské literatuře. Konkrétně pak epos *Rámájana* lze tímto prizmatem nahlížet jako vyobrazení sporu s nepřátelským neárjovským obyvatelstvem.⁸³ (Sharma, 1993-94. s.316) Někteří autoři navíc nezpochybňují mocenskou expresi takových reprezentací a hovoří o něm jako o snaze o etablování hegemonického postavení nově příchozích obyvatel a rovněž vlastní identity vůči odlišným obyvatelům subkontinentu. Autorky Seemita Mohanty a Aditi Dirghangi v *Mainstreaming the Marginalised* (Mohanty, 2021) otevřeně hovoří v prospěch názoru, že démonické postavy hinduistických mýtů jsou vskutku reflexí neárjovského obyvatelstva. Vykreslení škodlivého charakteru těchto postav je pak ospravedlněním jejich odsunu na společenskou periferii. Autorky ve feministickém smyslu pojmají signifikanci rozdílného pojetí sexuality zosobněného rákšasy, respektive ženskými rákšasí. Popisují především asertivní charakter postav démonek jakožto nositelek subverzního potenciálu. Toto je zjevné především v jejich juxtapozici s představitelkou ženské ctnosti, jako je tomu v případě Síty v *Rámájaně*. (Mohanty, Dirghangi, 2021. s.177-179,187) Také tématem této interpretace tedy je nazírat epos jako alespoň částečně naučný text vytyčující hranice přípustného jednání, přičemž sféra nepřípustného náleží démonickým postavám.

⁸² I kdyby Pollockova spíše symbolicko-psychologická interpretace byla přesná a byla by ve shodě se záměrem, s jakým byl text komponován, (tedy, že jde o ideaci světa přípustného a nepřístupného) ani toto se nemusí nutně vylučovat s konceptem historického základu předobrazu démona. Vedle toho přebohaté, smyslné a děsivé obrazy související s těmito nelidskými bytostmi minimálně dávají tušit určitou fascinaci nepřípustným.

⁸³ Ramashraya Sharma v článku *The Non-Aryans in the Ramayana: the Rakshasas* uvádí celý výčet vnějších i vnitřních atributů spojených s rákšasy podle analýzy textů *Rámájany*.

5.4. Vesnice a les - další dichotomie

Velice zajímavá problematika v indické literární tradici, ve které se v zásadě propojují předchozí dvě podkapitoly, je otázka tendence nazírat životní prostor jako nesoulad zástavby s lidskými obydlími a přírodní prostor. Sledování tohoto jevu je opět jako u výše uvedených dichotomií studováno skrze literaturu. Texty, ve kterých je tato opozice zkoumána, pochází z různých dob.⁸⁴ Co se recentnější literární tvorby týče, sekundární literatura se v některých případech vyjadřuje k možné kontinuitě koncepcí, tedy k zachování oddělování prostorů obydlených lidmi (zástavba, vesnice, město, civilizace) a neosídlených míst (les, džungle, pustina).⁸⁵

Základní myšlenkou zde je, že přírodní a životní podmínky determinovaly stereotypní představu o dichotomii konceptů gráma (*grāma* - vesnice) a aranja (*aranya* - les). Gráma byla doménou známého, kde jsou v platnosti společenské normy a aranja, jako svět opačný, je pro změnu svět nepředvídatelný, divoký a nebezpečný (Thapar, 2003. s.55). Romila Thapar není nakloněna faktu, že by pozorovaná distinkce nutně musela kopírovat realitu. V praktické rovině nemusely být hranice obou naznačených světů ostré, nicméně na abstraktní úrovni zmíněná dichotomie měla svou důležitost a udržovala tento podvojný pohled. (Thapar, 2003. s.55) Jestliže hovoříme o této distinkci, musíme zmínit článek francouzského indologa a historika Charlese Malamouda *Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique* (1976).⁸⁶ V ní hovoří o ideologickém stavu védské, v širším pojetí bráhmanské, indické společnosti. Malamoud vysvětluje termín aranja jako pojem, který v sobě implikuje prázdnotu, zvláštnost a jinakost. Gráma je oproti tomu doménou společnosti lidí žijících v pospolitosti (Malamoud, 1976. s.5, 11). Tuto distinkci považuje za kulturně konstruovanou, byť formativní a mající velkou důležitost. Dělení do těchto dvou kategorií totiž podle Malamouda postihovalo veškerý geografický prostor. Řazení do oblasti gráma či aranja se nedělo přísně vzato na základě materiálních charakteristik, ale daleko spíše podle vnitřních a duchovních rysů, které byly s oběma ztotožňovány (Malamoud, 1976. s.4). Patrně nejdůležitější vlastností oblasti gráma je její spojení s dharmou (*dharma* - kosmický řád). Malamoud ji ve svém článku nedává dohromady s grámou přímočaře v tom smyslu, že v jedné doméně se dharma vyskytuje a v druhé nikoliv. Podstatné pro něj je, že ve světě bráhmanské ideologie byla ve spojitosti s dharmou vypracována složitá koncepce udržování řádu skrze provádění rituálu. Rituální oběť mohli provádět jen někteří členové společnosti. Tato rituální praxe vycházela z domény grámy, tedy z organizované části světa. (Malamoud, 1976. s.8-9) Příkladným obyvatelem náležitým

⁸⁴ Prakticky se jedná o literární památky starověku i současnou literaturu. Problém je v sekundární literatuře nastolen opět tak, že v textech starého původu sledujeme přenos reálných životních podmínek do literárního prostoru. V některých primárních pramenech přitom dochází k určitému přehánění a k většímu zapojení fantazie.

⁸⁵ Je také nutné zmínit všudypřítomnou obezřetnost ohledně nesamozřejmosti takového rozdvojeného pojetí. V obecnější rovině totiž dochází k definici lidského a přírodního (Jeffery, 1998. s.1). Sledování takové distinkce se tedy odehrává za přítomnosti myšlenky sociální konstrukce těchto kategorií a je studováno napříč společnostmi a komunitami, kde se hledají odlišnosti a podobnosti v konstruování.

⁸⁶ Monografie Romily Thapar *History of Early India: from Origins to 1300 AD*, se kterou jsme dosud v této podkapitole pracovali, je starší než Malamoudův článek. Používám vydání z roku 2003, avšak poprvé byla kniha publikována v roce 1966.

do grámy je grhasta (*grhasta* - hospodář). Je ženatý, usazený ve svém domě a ve své vesnici (Malamoud, 1976. s.8).

Přítomným prvkem v opozici gráma a aranja je lidský konflikt. Zde je také třeba zmínit, že, jelikož lesy (či méně hostinné prostory v kategorii aranja) byly obývané lidmi, je prostor aranji celkem úzce spojen také s typem člověka, který se v něm vyskytuje. Thapar prvek neshody stanovuje do situace, kdy se setkávala odlišná pojetí obživy a ekologie obyvatel. V konkrétnějších obrysech by se mohlo jednat o neshody mezi komunitami živícími se lovem a sběrem a zemědělci.⁸⁷ Nesoulad tkvěl pochopitelně v nesourodém charakteru využívání krajiny. Zatímco lidé živící se lovem zvěře les potřebovali zachovat, zemědělci z vesnic měli potřebu lesnaté porosty přeměňovat na novou zemědělskou půdu. Zde tedy přicházel aspekt možné nevraživosti a Thapar upozorňuje, že možná právě tento motiv inspiroval vznik rákšasů obývajících lesnaté oblasti. Thapar tedy naznačuje, že démonické a jiné nadpřirozené bytosti možná mohly být přehnanými reprezentacemi obyvatel lesa, přičemž nejfantasknější obrazy se nachází především ve starších literárních památkách, například v epických textech (Thapar, 2003. s. 56).

Pozdější vývoj sebou přinesl svým způsobem novou kategorii lesního obyvatele. Les se najednou stával místem vyhledávaným poustevníky. (Thapar, 2003. s.57). Podle Thapar sebou tato vývojová linka konceptualizace nesla jistou dávku romantizace lesních prostor. I přes naznačenou idealizaci takového obyvatele přetrvávala společenská nedůvěra vůči těmto typům lidí, čili aspekt nebezpečnosti se z vnímání dichotomie nevytratil. Naopak převažovala snaha lesní oblasti zužitkovat a začlenit je produktivně do společnosti (Thapar, 2003. s. 57).⁸⁸

Italská sanskristka Daniela Rossella v příspěvku *The Indian Forest: Nobody's Land or Everybody's?* (2010) také připomíná Malamaudem vyzdviženou dichotomii gráma a aranja.⁸⁹ Podle Rosselly se konkrétní podoby společenské konstrukce lesa proměňují v závislosti na svém výskytu. Jinými slovy aranja může mít charakter nebezpečného a zákeřného místa. Zároveň v jiném díle z jiného časového období může být prostorem, který nabízí nevšední vnímání reality a skýtá v doméně gráma nevídaná dobrodružství. Ta mohou mít charakter setkání s fantaskními bytostmi i realizace erotické touhy.

⁸⁷ Dělení nemusí být absolutní. Thapar poznamenává v kontextu pozdější doby (sedmé století našeho letopočtu), že lovci a sběrači mohli praktikovat částečně i zemědělství, tedy nezáviseli výhradně na jednom typu obživy. Toto pozorování se nachází v životopise krále Harši, v *Haršačaritě*, básníka Bány (Thapar, 2003. s. 56).

⁸⁸ Malamoud k přízviskům a náplním konstruované aranji poznamenal, že v jejím nitru neměly platit zákony dharmy. Typickým obyvatel aranji je antitezí grhasty. Žije v lese a mimo lidskou společnost a její pravidla. Tomuto novému typu askety se říkalo sanjásin (*saṃnyāsin*). Sanjásin není definován pouze prostou skutečností, že obývá les. Opuštění pravidel grámy se mělo přenést i do sféry aranji, což znamenalo, že pro sanjásina nebylo přijatelné žít v novém světě pustiny jako grhasta. Malamoud používá přímo termín *les bêtes du village* (zvěř z vesnice), která žije mezi lesními zvířaty (Malamoud, 1976. s.11-13).

⁸⁹ Pro úplnost příspěvek je kapitolou v knize *The City and the Forest in Indian Literature and Arts*. (2010).

V obecnější rovině si ale prostor lesa zachovává potenciál být svědkem nějakým způsobem mimořádných událostí a zápletek.⁹⁰ O epické literatuře Rossella uvádí, že les hostí minimálně pět typů událostí: lov, konání askeze, vyhoštění (do lesa), zkoušení hrdinů a milostná dobrodružství (Stasik, Trynkowska, 2010. s.147). Les je cestou do sféry neznáma a nepředvídatelných končin, což je z hlediska narativního postupu výhodnou vlastností. V obou eposech je les místem vyhnanství. Svou roli nesehrává pouze geografická vzdálenost lesního prostoru, ale také jeho vnitřní tajuplnost, jinakost a odloučenost od světa mimo něj (zde v konceptuální shodě s mnohokrát zmíněnou sférou aranži, jakožto místa ležícího mimo svět lidských pravidel). Vlastností epických textů bylo, že zmiňovaly jména lesních celků, čímž se lišily od kávjové literatury, která jen málokdy lesní prostor pojmenovala (Stasik, Trynkowska, 2010. s.149).

Kávja, vrcholná dvorská poezie spadající do období středověku, se ostatně nelišila pouze v tomto detailu. Konstrukce a vposled i reprezentace lesního prostoru a jeho světa se nápadně liší od schémat epické literatury. Rossella zdůrazňuje, že v kávjové literatuře nabírá lesní prostor značné flexibility a různorodosti událostí. Co je nejpodstatnější, les není nutně místem drasticky odlišným od organizovaného způsobu života a obecněji prostorem, kde lze lokalizovat jinakost.⁹¹ Nutno však podotknout, že kávja je vrcholnou poezií komponovanou ve většině případů v klasickém sanskrutu na panovníckých dvorech. Jazykově vzato disponuje vysoce sofistikovanou stylizací jazyka a kladla velmi vysoké nároky na zdatnost svých skladatelů i čtenářů.

Jednou z dalších vlastností kávjového lesa je obecně řečeno potenciál iniciace vnitřních změn hrdinů a hrdinek. S tím souvisí i možnost dojít vnitřní očisty skrze pobyt v lese a interakci s jeho obyvateli, jejichž charakter je odlišný od lidí žijících obyčejným životem mimo les. S tím možná souvisí i vlastnost lesa převracet kulturní role. Změny, ke kterým dojde, nemusí mít jen pozitivní charakter. Na druhé straně les stále může být nepřehledným prostorem, ve kterém se lze doslova i v přeneseném smyslu ztratit (Stasik, Trynkowska, 2010. s.156-8). Lesní prostor je rovněž příležitostí pro zápletky milostného charakteru. S tím souvisí i možnost méně předpokladatelných výluk v chování hrdinů a hrdinek. V tomto případě Rossella naznačuje morální neutralitu lesa, která podobné fenomény dovoluje. (Stasik, Trynkowska, 2010. s.158)

⁹⁰ Ve třetí kapitole byla zmíněna povídka Mahášvety Debí *Dhauri*, která byla předmětem analýzy Jennifer Wenzel v kapitole knihy *Postcolonial Ecologies*. Na ni Wenzel ukazovala významnou roli, kterou v textu zaujímá právě prostor lesa, kdy nejvýznamnější emocionální události jsou téměř vždy ve vztahu k tomuto prostoru. Jmenujme možnost reflexe hlavní hrdinky, pocit vnitřního klidu, milostné dostavení, samota, strach, zklamání atd.. Zároveň se často jednalo o příležitosti, které hrdince nebyly dostupné v jejím běžném prostředí, ve vesnici. Pokud se vrátíme zpět, Wenzel si všimla této opozice prostoru lesa a prostoru mimo něj a označila je za konceptualizaci lesního prostoru, která bezmála připomíná konstrukci lesa z tradice anglické literatury. Jen pro oživení paměti, autorka rovněž dodala, že les v povídce *Dhauri* se drží i indických zvyklostí v imaginaci lesního prostoru (DeLoughrey, Handley, 2011. s.140).

⁹¹ Kávja má ale také specifický vztah ke svému předmětu. Výstižně tento charakter shrnuje Sheldon Pollock, když shrnuje poznámku sanskrtského autora gramatik Dandina ze 7. - 8. století našeho letopočtu. Dandin uvažoval o charakteru kávjové literatury ve vztahu k tématům a příběhům. Podotkl, že jejich obsah a směřování nemá vůbec zásadní roli. Předmětem a náplní kávjí je totiž jazyk samotný (Pollock, 2003. s.44).

Pokud se od rozvahy nad kávjovými texty vrátíme na začátek podkapitoly, je na místě se vyjádřit ke vztahu reprezentace ádivásí a problematiky opozice gráma a aranja. Sledování této dichotomie je tématem samo o sobě a nemusí nutně korelovat s debatou o reprezentaci o domorodého obyvatelstva. Navíc platí v podstatě to samé, co v předchozí sekci o reprezentaci démonů. Například když Romila Thapar zmiňovala obyvatele lesa zobrazované kvůli nepřátelským poměrům s obyvateli orientovanými na zemědělství jako démonické a nadpřirozené bytosti, rovněž uvedla, že existuje tendence tyto předobrazy identifikovat s ádivásí. Sama ovšem přistupovala k takovému ztotožnění spíše opatrně (Thapar, 2003. s.57).

5.5. Bengálská distinkce

Hovoříme li v této práci o bengálské literatuře a autorech reprezentující ve svých dílech ádivásí, je na místě se poohlédnout za možným zdrojem produkce opozice árjovský/neárjovský v bengálském kulturním okruhu. Hovoříme o bengálských historicky spekulativních textech a o pracích, které používala etnografická a sociologická data k průzkumům, mapování a definice bengálské populace v devatenáctém století. Autoři, kteří se v současnosti touto problematikou zabývají, hovoří o jakési reakci na britskou přítomnost a tvorbu domácích diskurzů o podobě a charakteru populací v severovýchodní Indii.

Jedním z těchto autorů je již zmíněný Partha Chatterjee, který se na takovou produkci díval jako na svébytné uchopení západního (koloniálního) modelu poznávání a jeho svébytné zpracování, které vědomě chtělo být nezápadní. Jeho argument tedy není jednoduše ten, že by po určitém působení koloniální moci, respektive jejích nástrojů, přišla na řadu domácí varianta, jež je pouze kopií, nebo negací západního vzoru. V prostředí koloniálního Bengálska vznikaly v devatenáctém století v podstatě historiografické teze o indických dějinách, některé se týkaly i starověku. Partha Chatterjee je v *Nation and its Fragments* (1993) nazývá alternativními historiografiemi. Chatterjee uvádí jména dvou prominentních bengálských autorů, Táriníčarana Čattopádhjáje a Bankimčandru Čattopádhjáje. Jejich spekulace se týkaly rovněž přítomnosti muslimských struktur a jejich interakcí s domácí populací, avšak relevantní pasáže (pro tento text) spočívají v hypotézách o definici árjovského a neárjovského. Spisovatel, reformátor a pedagog na Sanskrit College v Kolkatě Táriníčaran Čattopádhjá se ve svém díle *Bháratbaršér itihás* (1878) (Dějiny země Bháratovců, Dějiny Indie) vyjadřuje k různým problémům, od starověkých dějin, muslimské panství a příchod Britů. Partha ho dává do souvislosti s konstruováním klasických dějin a alternativní historiografií. *Bháratbaršér itihás* má zjevný nacionalistický podtón. Typickým znakem je důraz kladený na slavnou minulost, která byla zastíněna úpadkem mladších dějin, což bylo zároveň typickým argumentem západních diskurzů o nacionalismu. Pro nás spočívá relevantní obsah v pasážích o nejstarších dějinách. Tvrdil, že na počátku byly v Indii dvě odlišné skupiny, přičemž jedna z nich se podobala ve vzrůstu a vzhledu obyvatelům Bengálska v době, kdy napsal knihu a říká se jim hinduisté.⁹² V druhé skupině, píše Táriníčaran, byli

⁹²Partha Chatterjee překládá jako *hindu*.

lidé, kteří byli malí, tmaví a extrémně necivilizovaní. Jako jejich potomky jmenuje názvy konkrétních komunit (například Santálci) a souhrnně jim v bengálštině říká “džangal džáti”. (lesní kasty, lesní komunity, lesní skupiny) Vznik nižších kast si pak vysvětloval jako přijetí některých příslušníků z řad druhé skupiny do první a tedy promíšení populací (Chatterjee, 1993. s.96). Že existuje přímé pouto (oddělené více než tisícem let) se starými dějinami popisuje i v jiné pasáži, kde si ztěžuje na to, že dřívě předci opovrhovali všemi cizími a říkali jim termínem mléčča. Dodává, že mléččové dnes opovrhují potomky Árjů, neboli Indický subkontinent je pod koloniální nadvládou cizí velmoci (Chatterjee, 1993. s.98). Táriničaran byl vlivným a čteným autorem, Jeho knihy a učebnice, které psal, sloužily jako inspirace méně známým dílům a autorům.⁹³ Chatterjee podotýká, že počátek extrémních hinduistických interpretací indických dějin lze vystopovat do tohoto období (Chatterjee, 1993. s.94).

Jak tomu již v textu, kde Partha Chatterjee pracuje s bengálsko jazyčným materiálem, bývá, dalším příkladem tohoto pohledu je významný ideolog a spisovatel Bankimčandra Čattopádhjáj.⁹⁴ Jeho pohled na vztah jeho bengálských současníků a Árjů by se dal snadno připodobnit k Táriničaranově vizi víceméně přímého dědictví. Psal o ni v eseji o původu Bengálců.⁹⁵ Připouštěl, že árjovské obyvatelstvo (v porovnání s jinými oblastmi severního subkontinentu) přišlo na bengálské území relativně později, to však nijak neubralo na jejich árjovství. Podle Bankimčandry se Bengálci dělili na čtyři typy. Árjovští, ne-árjovští hinduisté, hinduisté smíšeného původu (árjovského a ne-árjovského) a bengálští muslimové. Podle Bankimčandry tyto čtyři typy existují odděleně. Horní patro této společnosti je téměř výhradně árjovské obyvatelstvo a zbývající skupiny obsazují pomyslnou spodní vrstvu (Chatterjee, 1993. s.114). Nálezení k budoucímu národu tedy nebylo exkluzivně pouze pro potomky árjů, avšak ti, kteří jimi byli, se těšili nejlepšímu postavení v rámci bengálské společnosti. Jinými slovy toto dědictví korelovalo se společenským statutem.

Swarupa Gupta v článku *Samaj, Jati and Desh: Reflection on Nationhood in late Colonial Bengal* (2007) hovoří o tom, jak koloniální sociologie (činnost sociologie koloniální velmoci) otevřela dveře pro domácí přetvoření a rekonfiguraci termínů “rasa”, “kasta”, “lid” či “národ”.⁹⁶ Gupta se rovněž jako Partha Chatterjee zabývá bengálským kulturně historickým okruhem a zmíněný článek není výjimkou. Gupta v něm v postkoloniálním duchu argumentuje, že sociologické kategorie, nastavené

⁹³ Chatterjee uvádí, že *Bháratbaršér itihás* měl nový výtisk každý rok.

⁹⁴ Uvědomuji si, že nazývání bengálských autorů jejich prvním jménem není zrovna nečastým jevem v této práci. V této konkrétní pasáži tomu nebude jinak a je tomu tak kvůli orientaci v textu, jelikož oba diskutovaní autoři mají druhé jméno “Čattopádhjáj”. Kdybych používala bengálskou verzi jména Parthy Chatterjeeho (Čattopádhjáj), měli bychom v jednom odstavci hned tři autory se stejným jménem.

⁹⁵ Tento esej (a jiné) vyšel například v druhém dílu kompendia *Bankim račanábalí* (1954).

⁹⁶ Jestli mé použití slov v této větě naznačuje jakoukoliv kontroverznost takového výroku, jedná se o nechtěný efekt. Jak jsme již ukázali v tomto textu, postkoloniální kritika je dlouho velmi rozšířeným náhledem. Pro studium nacionalisticky inklinujících problémů zde používám konstantně práce postkoloniálních kritiků, nebo autory asociované s postkoloniální kritikou. Navíc nahlížet současný fungující kastovní systém jako (metaforicky řečeno) překlad překladu koloniální etnografické koncepce kasty (*džáti*) je prominentní argument například v práci *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (1993) amerického antropologa Nicholase Dirkse.

konkrétním západním systémem poznávání předpřipravily domácí schémata týkající se této problematiky. Autory těchto v devatenáctém století vznikajících koncepcí byla posléze domácí (bengálská) elita (Gupta, 2007. s.179). Příchod elementů západních kultur, inovace a rekonfigurace kategorie *džáti* a důraz na *džáti*, vyvolaly podle Gupty takový rozruch, že vznikla potřeba uchopit vlastní identitu. Svou identitu pak bylo možné hledat v rozpoznávání jinakosti cizích lidí, tedy v hledání “jiného”. Gupta navrhuje dva typy “jiných”. Vnější “jiní” byli například cizinci a obyvatelé sousedních oblastí a posléze vnitřní “jiní”, kam přiřazuje obyvatelstvo bengálského území typicky například adivásí (Gupta, 2017. s.170). Konstrukce bengálské identity tedy začala vyvstávat spolu se zahrnováním/nezahrnováním určitých elementů a s vymezováním se vůči různým vnějším i vnitřním “jiným” (Gupta, 2017. s.172). Ádivásí v koloniálním kontextu podléhali dvojímu “zjinačení”, jak ze strany koloniální správy tak od ne-ádivásí. Zjinačování podléhal i zbytek bengálské populace, jehož elita diskurzy budoucího národa a jeho společnosti začala vytvářet.

Diskurz o “jiném” byl tedy v Indii neodmyslitelně (avšak zde hovoříme specificky o bengálské situaci) zhotovován v součinnosti a koexistenci s vlivem kolonialismu a s nacionalistickými formacemi. Všechny tyto tři fenomény jsou spolu vzájemně provázané a do jisté míry na sobě závislé. Jaksi paralelně se v devatenáctém století rovněž řešila otázka rasové teorie indické civilizace, kde byl velmi výrazným hlasem skotský historik William Wilson Hunter, který prosazoval koncept dichotomie árjů a ne-árjů a rasa byla v tomto stylu smýšlení ústřední kategorií posuzování.⁹⁷ Koncem devatenáctého století byl rasový původ indické populace tímto způsobem vysvětlen jako výsledek konfliktu mezi světlými árjovskými lidmi, kteří se v jižní Asii setkali s lidmi tmavší pleti (Drávidové) a následného smíšení těchto dvou populací (Gupta, 2007. s.180). Swarupa Gupta dále k tomuto problému podotýká, že této binární opozice se produktivně chopila domácí elita a vzniklé kategorie “jinakosti” a “náležení” používala pro diskurz o národu a jeho lidu. Na výše zmíněných dobových pracích o teoriích indické minulosti jsme tento sentiment viděli uveden v praxi.

Na tomto rozlišování árja/ne-árja je bezesporu patrný vliv starých dějin a zároveň rozdílná konfigurace a konotace termínů. Neznamená to, že by ve starých literárních památkách, odkud tyto termíny koneckonců pochází, nefungovaly jako opozice. Zatímco v prvních zmínkách, jak jsme viděli dříve v této kapitole, slovo “árjovský” vypovídalo o náležitosti k jazykové skupině, duchovní praxi, geografické poloze (árjavarta) a posléze i způsobu života, v devatenáctém století se termínem v podstatě vyjadřovala domnělá etnicita. Byť tedy ve starověku měl “neárjovský” význam “jiného” a vyjadřoval odlišnost od “árjovského”, v devatenáctém století se používal již zřetelněji jako etnický marker a navíc i v součinnosti s termínem *džáti*, která rovněž přibírala nové konotace. Termín měl v té době i potenciál vytvářet identitu nositele a rovněž měl moc ji udělovat někomu, kdo árjou nebyl. Diskurz o “jiném” byl tedy v Indii neodmyslitelně (avšak zde hovoříme specificky o bengálské situaci) formován v

⁹⁷ Z dnešního hlediska poněkud těžko představitelný akademický zájem. V této kapitole zmiňuji knihu, na které se příspěvkem podílela historička Romila Thapar *Which of Us Are Aryans?*, kde se hovoří vedle appropriate termínu árja také například o výsledcích genetických výzkumů indické populace. Co se orientalistických konstrukcí týče, k siru Williamu Hunterovi a podobným teoretikům a jejich orientalistickým koncepcím by se dalo říci mnohem více. Uvědomuji si, že by jim bylo možné věnovat celou dlouhou kapitolu, avšak povážlivě bychom se vzdalovali od tématu a tím je v této fázi otázka domácího diskurzu (autoři z Bengálska).

součinnosti a koexistenci s vlivem kolonialismu a s nacionalistickými formacemi. Všechny tyto tři fenomény jsou spolu vzájemně provázané a do jisté míry na sobě závislé.

5.6. Závěr

Viděli jsme, že hypotéza o démonizaci (v některých případech doslovná) původních před-árjovských obyvatel Indie dohledatelná skrze literární odkaz není ničím novým a pracují s ní i nedávné texty. Podstatné navíc je, jak již bylo uvedeno, že s touto myšlenkou ztotožňovala i Mahášvetá Debí. O její snaze aktivně subvertovat společenský stereotyp skrze příběh nemusíme tolik pochybovat. Nyní je třeba si položit otázku, zda li se do této hypotetické situace dá umístit cosi jako předchůdce orientalistického diskurzu. Starobylost událostí nebrání v tom, abychom hovořili o diskurzích, byť pochopitelně orientalismus v čistě Saidově výkladu v kontextu kolonialistické praxe v tuto chvíli není tak úplně předmětem diskuse. Diskurz, který produktivně činí někoho “jiným” a exotickým v tuto chvíli sledujeme jako tranzitní jev, který se neomezuje na poslední dvě století. Podle charakteristik “jiného”, které jsme zde viděli, se dá taková věc připustit. Jak bylo ilustrováno v první kapitole na příkladech akademických textů pracujících s variacemi na Saidův *Orientalismus*, myšlenka, že ten, kdo je předmětem orientalistického diskurzu v nějaké formě, může sám další orientalistický diskurz produkovat, je uznávaná a podpořená pozorováním. Připomeňme si tedy například koncept *nesting orientalism* srbské antropoložky Milici Bakić-Hayden. Bakić-Hayden termín použila v kontextu diskuse o společensko nacionalistických tenzích mezi zeměmi bývalé Jugoslávie. Orientalistický diskurz se v tomto případě projevoval ve formě symbolické geografie Balkánu, ve které byly některé státy považovány za orientálnější a exotičtější, přičemž orientalizaci a exotizaci ze strany Západu podléhají jihoslovanské národy rovnocenně. Potřeba orientalistické produkce vycházela z nutnosti lokalizovat svou identitu blíže vyspělému světu, konstituovat sebe sama na (opět) symbolické mapě Evropy a zbavit se spojení s původním orientalizovaným celkem.

Jak jsme zdůrazňovali, klasický orientalismus je pro situaci, jako je tato, koncipován příliš obecně, ale *nesting orientalism* je flexibilní a svým způsobem kosmopolitní.⁹⁸ Od samého začátku je používán v méně očekávaném kontextu (Jugoslávie) než je vztah Okcidentu/Orientu. Tato skutečnost znovu hovoří spíše v prospěch argumentu, že se díváme v případě bengálské literatury na analogický případ. Co se vysvětlení takového orientalistického diskurzu týče, dostáváme se do stísněné situace, kdy se ptáme po kontinuitě prastarých incidentů ve starověké Indii. Takové tvrzení je odvážné a k jeho prokázání by bylo zapotřebí jinak pojaté práce, nicméně z toho, co jsme viděli v textech se jako vysvětlení nabízí právě uplatňování diskurzu, který by se dal nazvat orientalistickým. Jeho účelem by pak bylo etablování sebe sama, rozpoznání své identity skrze porovnání se s “jiným”. Aby se živil obraz o sobě samém (mainstreamová identita), musí paralelně existovat i komplementární menšina a

⁹⁸ Působnost *nesting orientalismu* tkví v tom, že je aplikovatelný například i na země Střední Evropy, tedy i na Českou republiku.

oblast jinakosti. Funkčně vzato aplikace orientalistického diskurzu v tomto kontextu je možná. Jak jsme si ukázali na příkladech a debatě z devatenáctého století v Bengálsku, tam se již o mnoho více blížíme fakticky pravému orientalismu, jelikož v tomto kontextu už můžeme hovořit o přítomnosti koloniální velmoci. Jak ale bylo řečeno již dříve, kolonialismus je pouze projevem orientalismu. Mechanismus, který fungoval v té době, jak jsme si ukázali, by mohl být nazván daleko spíše vnitřním orientalismem. Naznačili jsme produktivitu hledání svého vnitřního “jiného”, který byl nalezen v podobě kmenového obyvatele, sice že tato činnost má za následek zčásti nalezení vlastní identity, což jak si vzpomene bylo v případech diskutovaných vnitřně orientalistických praktik vždy podstatnou vlastností této praktiky. Zde můžeme klidně odstoupit a zamyslet se nad jednou z definic orientalismu, kterou formuloval Edward Said. Orientalismus je obratem v myšlení o sobě sama skrze “jiného”. “Jiný” má poskytovat zrcadlo orientalizujícího subjektu a ztvrzovat jeho identitu.

Když se vrátíme k tématice z předchozí kapitoly a vezmeme v potaz autory Bibhútibhúšana Bandjopádhjáje a Suníla Gangopádhjáje a jejich díla, vidíme jednoznačně rysy diskurzu, kterému by bylo možné dát přívěsisko orientalistický. (nebo vnitřně orientalistický) Bibhútibhúšan, byť se jeho text *Z lesa* vyznačuje povšechnou dobrosrdečností a rovněž mírou sebereflexe, přesto připomíná v monologu Satjačarana o árjích a ne-árjích argumentaci reprezentovanou Táriničaranem Čattopádhjájem a Bankimčandrou Čattopádhjájem. Bibhútibhúšanovy kmenové postavy jsou nehybné, atemporální a věčně žijící v cyklech upadlé kultury svého kmene. Nemohou, jak *Divoch* dává tušit, vystoupit ven a existovat ve světě normality. *Prázdny v lese* jsou dílem postaveným na ontologickém nesouladu dvou světů. Svět mladých mužů z Kolkaty se všemi jejich starostmi, frustracemi a myšlenkami, který se na omezený čas ocitne uprostřed světa cizího, exotického, chudého, jehož zvláštní pravidla nevyžadují pořádek světa mladíků. Tento svět v sobě obsahuje cizokrajné prvky a těmi jsou kmenový obyvatel, kteří jsou objektem zájmu mladých mužů z civilizace. V díle se vyskytují jen potud, pokud to zajímá hrdiny. Lehce opovrhlivý tón, který na adresu ádivásí zaznívá z úst protagonistů toho může být ilustrací.⁹⁹

Můžeme si tedy odpovědět na hlavní otázku této práce: Je možné čtením Mahášvety Debí a jejích textů reprezentujících ádivásí spatřit zjinačující diskurz v dílech hovořících o kmenovém obyvatelstvu? Odpověď zní, jednoznačně ano, tento jev je možné spatřit. A nebo lépe řečeno, tento jev je velice nápadný. Nápadná je i téměř nulová reprezentace ádivásí v literatuře. Vysvětlení to může mít jednoduché, lidé přeci píší o věcech, které znají, ke kterým mají blízko. Tehdy je absence motivu kmenového obyvatelstva, tedy menšinového obyvatelstva, snadno pochopitelná. Pakliže se tak ale stane, můžeme už hodnotit zpracování.

Vzhledem k tomu, že typickým gestem Mahášvety Debí bylo, stejně jako jsme viděli na příkladech postkoloniálních kritiků, převracet z hlediska dominantní subjektivity mocenský vztah mezi centrem a periferií, je těžké si její postkoloniální esence

⁹⁹ Gangopádhjájo vyprávění ale také můžeme teoreticky vidět jako aktivní postřehnutí orientalistického vztahu, respektive jeho satirizaci. Možná jím je a možná není. Gangopádhjáj není aktivistický autor jako Mahášvetá Debí. S jistotou tedy můžeme říct, že *Prázdny v lese* orientalizaci kmenového obyvatele ilustrují.

nevšimnout. Pokud člověk například přečte *Prázdniny v lese* před zkušeností s ádivásí literaturou Mahášvety Debí, pak je možné, že čtení proběhne hladce. Pakliže je četba v opačném pořadí, pak šance románu jako jsou *Prázdniny v lese* se všemi jeho motivy přichází o možnost uniknout pozornému přezkoumání.

Bibliografie

Primární prameny

BANDHYOPĀDHYĀY, Bibhūtibhūṣaṇ, 1976. *Āraṇyak*. Kalkātā: Mitra & Ghosh Publishers Pvt. Ltd. ISBN 8172931190.

CAṬṬOPĀDHYĀY, Bankimcandra, 2015. *Kapālkunḍalā*. Kolkata: Pathok Publishers Pvt. Ltd. ISBN 978-93-85246-19-7.

CHATTERJI, Bankim Chandra, 2005. *Ānandamath or the sacred brotherhood*. Z bengálského originálu přeložil Julius J. Lipner. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-517858-0.

DEVĪ, Mahāśwetā, 1993. *Mahāśwetā Devīr choṭagalpa saṃkalan*. Dilli: Nyāśanāl buk trāst, Iṇḍiyā. ISBN 978-81-237-0296-4.

DEVĪ, Mahāśwetā, 2011. *Agniḡarbha*. Kalkātā: Karuṇā prakāśanī. ISBN 5119800000006.

DEVĪ, Mahāśwetā, 1977. *Araṇyer adhikār*. Kalkātā: Karuṇā prakāśanī. ISBN 81-8437-084-9.

DEVI, Mahasveta, 1997. *Breast Stories*. Z bengálského originálu přeložila Gayatri Chakravorty Spivak. Calcutta: Seagull. ISBN 81-7046-1405.

DEVI, Mahasweta (aut.), GHATAK, Maitreya (ed.), 2010. *Dust on the Road*. Z bengálského originálu přeložil Maitreya Ghatak. Calcutta and London and New York: Seagull Books. ISBN 978-81-7046-134-2.

DEVI, Mahasweta, 2001. *Mother of 1084*. Z bengálského originálu přeložil Samik Bandopadhyay. Calcutta: Seagull Books. ISBN 81-7046-139-1.

DEVI, Mahasweta 1995. *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Debi*. Z bengálského originálu přeložila Gayatri Chakravorty Spivak. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-90463-3.

DEVĪ, Mahāśwetā, 1997. *Tutul*. Kalkātā: Svarṇākṣar prakāśanī prāibheṭ limited. ISBN 81-86891-07-2.

ELYUIN, Bheriyār, 2000. *Ādibāsī jagat*. Z anglického originálu přeložila Mahášvéta Débí. Kalkātā: Sāhitya akādemi. ISBN 81-260-0902-0.

GANGOPĀDHYĀY, Sunīl, 2010. *Araṅyer dintratri*. Kalkātā: Ānanda. ISBN 81-7066-491-8.

sekundární prameny

AHLUWALIA, Pal, ASHCROFT, Bill, 2001. *Edward Said*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-24778-0.

AMIN, Shahid, CHAKRABARTY, Dipesh (eds.), 1996. *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 0-19-564334-8.

ANDERSON, Benedict, 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso. ISBN 1-84467-086-4.

ARNOLD, David, HARDIMAN, David (eds.), 1994. *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 0-19-563411-X.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (eds.), 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-09622-7.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (eds.), 2008. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London and New York. ISBN 0-415-42855-6.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (eds.), 2002. *The Empire Writes Back*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-28019-2.

BALES, Kevin, 2005. *New Slavery; A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc. ISBN 1-85109-815-1.

BANERJEE, Rita (ed.), 2020. *Cultural Histories of India: Subaltern Spaces, Peripheral Genres, And Alternate Historiography*. London and New York: Routledge. ISBN 9780367435318.

BARŠA, Pavel, FULKA, Josef, 2005. *Michel Foucault: Politika a Estetika*. Praha: Dokořán. ISBN 80-7363-020-6.

BATES, Crispin, SHAH, Alpa, 2017. *Savage Attack: Tribal Insurgency in India*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-138-10287-3.

BHABHA, Homi, K., 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge. ISBN 9780-415-01635-0.

BLOOM, Harold, 2004. *Toni Morrison's Beloved*. Philadelphia: Chelsea House Publishers. ISBN 0-7910-7570-2.

BONNERJEE, Samraghini (ed.), 2021. *Subaltern Women's Narratives: Strident Voices, Dissenting Bodies*. London and New York: Routledge. ISBN 978-0-367-63899-3.

BRECKENRIDGE, Carol, A., VAN DER VEER, Peter, (eds.) 1993. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. ISBN 0-8122-3168-6.

COBURN, Thomas, B. 1984. *Devī Māhātmya: The Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi and Varanasi and Patna and Madras: Motilal Banarsidass. ISBN 0-8364-0867-5.

CRONIN, Stephanie (ed.), 2008. *Subalterns and the Social Protest: History from Below in the Middle East and Africa*. London and New York: Routledge. ISBN 978-0-415-66582-7.

CHAKRABARTY, Dipesh, 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-6911-3001-9.

CHAKRABORTY, Madhurima, AL-WAZEDI, Umme (eds.), 2017. *Postcolonial Urban Outcasts: City Margins in South Asian Literature*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-138-67723-4.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge and London: Harvard University Press. ISBN 0-674-17764-9.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 2006. *In Other Worlds: Essays on Cultural Politics*. New York and London: Routledge. ISBN 978-0-415-38956-3.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York and London: Routledge. ISBN 0-415-90489-7.

CHAMBERS, Ian, CURTI, Lidia (eds.), 1996. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-10857-8.

CHATTERJEE, Partha, 1993. *Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-691-01943-6.

CHATTERJEE, Partha, 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books. ISBN 0-86232-553-6.

CHATTERJEE, Partha, PAANDEY, Gayendra (eds.), 1992. *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History*. Oxford and New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-563018-1.

CHATURVEDI, Vinayak (ed.), 2000. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London and New York: Verso. ISBN 978-1-85984-214-0.

CHEW, Shirley, RICHARDS, David, 2010. *A Concise Companion to Postcolonial Literature*. Malden and Oxford: Wiley-Blackwell. ISBN 971-1-4051-3503-0.

CHOMSKY, Noam, FOUCAULT, Michel, RAJCHMAN, John, 2006. *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature*. New York and London: The New Press. ISBN 1-59558-134-0.

COURRIER, Cyril, MAGALHAES DE OLIVIERA, Julio Cesar (eds.), 2021. *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-032-07880-9.

D'EAUBONNE, Françoise, 1976. *Les femmes avant le patriarcat*. Paris: Payot. ISBN 2228116505.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, 1980. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit. ISBN 2-7073-0307-0.

DELOUGHREY, Elizabeth, HANDLEY, B. Georges. (eds.) 2011. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. Oxford and New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-539443-6.

DERRIDA, Jacques, 1992. *Points de suspension: Entretiens*. Paris: Éditions Galilée. ISBN 2-7186-0410-7.

DEVY, G.,N. (ed.), 2002. *Painted Words: An Anthology of Tribal Literature*. Vadodara: Penguin Books India. ISBN 978-81-922405-4-1.

DHARWADKER, Aparna, Bhargava. 2005. *Theaters of Independence: Drama, Theory, and Urban Performance in India since 1947*. Iowa City: University of Iowa Press. ISBN 0-87745-961-4.

DIRKS, Nicholas, B., 2001. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. ISBN 0-691-08895-0.

DWYER, Jim, 2010. *Where the Wild Books Are: A Field Guide to Ecofiction*. Reno and Las Vegas: University of Nevada Press. ISBN 978-0-87417-811-1.

EAGLETON, Terry, 2013. *How to Read Literature*. New Haven and London: Yale University Press. ISBN 978-0-300-19096-0.

EAGLETON, Terry, 1989. *Marxism and Literary Criticism*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-28584-4.

EAGLETON, Terry, 1996. *Literary Theory: An Introduction*. Malden and Oxford: Blackwell Publishing. ISBN 978-0-631-20188-5.

EAGLETON, Terry, JAMESON, Frederic, SAID, Edward, 1990. *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press. ISBN 0816618623.

ESTOK, Simon, C., GAARD, Greta, OPPERMAN, Serpil (eds.), 2013. *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*. London and New York: Routledge. ISBN 978-0-203-52084-0.

FANON, Frantz, 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil. ISBN 978-2-02-000601-9.

FELLOWS, Andrew, 2019. *Gaia, Psyche and Deep Ecology: Navigating Climate Change in the Anthropocene*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-138-30050-7.

FEMIA, Joseph, V., 1981. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon Press. ISBN 0-19-827251-0.

FORGACS, David (ed.), 2000. *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press. ISBN 0-8147-2701-8.

FOUCAULT, Michel (aut.), BOUCHARD, Donald (ed.), 1980. *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca and New York: Cornell University Press. ISBN 0-8014-9204-1.

FOUCAULT, Michel, 1978. *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books. ISBN 0-394-41775-5.

FOUCAULT, Michel (auth.), BOUCHARD, Donald, F. (ed.), 1977. *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca and New York: Cornell University Press. ISBN 0-8014-9204-1.

FOUCAULT, Michel, 1966. *Les Mots et Les Choses*. Paris: Éditions Gallimard. ISBN 2070224848.

FOUCAULT, Michel, 1994. *Dits et Écrits: Tome I: 1954-1969*. Paris: Gallimard. ISBN 2070738442.

FRANCESE, Joseph (ed.), 2009. *Perspectives on Gramsci: Politics, Culture and Social Theory*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-485227-4.

GAARD, Greta, 2017. *Critical Ecofeminism: Ecocritical Theory and Practice*. Lanham and Boulder and New York and London: Lexington Books. ISBN 978-1-4985-3359-1.

GADGIL, Madhav, GUHA, Ramachandra, 2012. (2.vydání) *This Fissured Land: An Ecological History of India*. Puducherry: Oxford University Press. ISBN 0-19-807744-0.

GANGULY, Keya, 2010. *Cinema, and the Films of Satyajit Ray*. Berkeley and Los

- Angeles and London: University of California Press. ISBN 978-0-520-26216-4.
- GENOSKO, Gary (ed.), 1996. *The Guattari Reader*. Oxford: Blackwell Publishers. ISBN 0-6331-19707-9.
- GHATAK, Ritwik, 1987. *Cinema and I*. Calcutta: Ritwik Memorial Trust. ISBN 938320091X
- GHATAK, Ritwik, 2000. *Rows and Rows of Fences: Ritwik Ghatak on Cinema*. Kolkata: Seagull Books Pvt. Ltd. ISBN 8170461782.
- GHATAK, Ritwik (aut.), BHATTACHARYA, Sandipan, DASGUPTA, Sibaditya (eds.), 2003. *Ritwik Ghatak: Face to Face: Conversations with the Master 1962-1977*. Kolkata and Alipurduar: Cine Central and Manchasha.
- GOPAL, Priyamvada, 2009. *The Indian English Novel: Nation, History, and Narration*. Oxford and New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-95-4437-0.
- GORDON, Lewis, R., SHARPLEY-WHITING, T. Denean, WHITE, T. Renée, 1996. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishing. ISBN 1-557-86895-6.
- GRAMSCI, Antonio, 2021. *The Modern Prince and Other Writings*. Paris: Foreign Language Press. ISBN 978-2-491182-50-2.
- GRIFFIN, Susan, 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper and Row. ISBN 0-06-090744-4.
- GUATTARI, Félix, 2001. *The Three Ecologies*. London and New Brunswick: The Athlone Press. ISBN 0-485-00408-9.
- GUATTARI, Félix, 1995. *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. ISBN 0-253-32945-0.
- GUPTA, Jayati, 2021. *Travel Culture, Travel Writing and Bengali Women, 1870-1940*. London and New York: Routledge. ISBN 003-05453-5.
- GUPTA, Swarupa, AMINEH (aut.), Mehdi, P. (ed.), 2017. *Cultural Constellations, Place-Making and Ethnicity in Eastern India, c. 1850 - 1927*. Leiden and Boston:

Brill. ISBN 978-90- 04-30010-1.

GUHA, Ranajit (ed.), 1997. *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press. ISBN 0-8166-2759-2.

GUHA, Ranajit, 2009. *A Small Voice of History: Collected Essays*. New Delhi: Permanent Black. ISBN 8178242559.

GUHA, Ranajit, 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge and London: Harvard University Press. ISBN 0-674-21483-8.

GUHA, Ranajit (ed.), 1982. *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 0195634438.

GUHA, Ranajit (ed.), 1984. *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 0-19-563529-9.

GUHA, Ranajit, CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri (eds.), 1988. *Selected Subaltern Studies*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 9780195052893.

GUTTING, Gary (ed.), 2007. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-531-60053-8.

HOLUB, Renate, 1992. *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-07510-6.

HONS, Pavel, MARKOVÁ, Dagmar, 2012. *Když němí promluví...* Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-013-0.

JEFFERY, Roger (ed.), 1998. *The Social Construction of Indian Forest*. New Delhi: Manohar. ISBN 81-7304-220-9.

JONES, Steven, J., 2006. *Antonio Gramsci*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-31947-1.

KARMAKAR, Indrani, 2022. *Maternal Fictions: Writing the Mother in Indian Women's Fiction*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-032-10204-7.

KATRAK, Ketu, H., 2006. *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Brunswick and New Jersey and London: Rutgers University Press. ISBN 978-0-8135-3715-3.

KENNEDY, Dane, 1996. *The Magic Mountains: Hill Stations and the British Raj*. Berkeley and Los Angeles and London: University of California Press. ISBN 0-520-20188-4.

KENDALL, Gavin, WICKHAM, Gary, 1999. *Using Foucault's Methods*. London and Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications. ISBN 0-7619-5716-2.

KING, Richard, 2001. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and The Mystic East*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-20258-2.

KINGSLEY, David, R., 1988. *Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley and Los Angeles and London: University California Press. ISBN 0520063392.

KUIPER, Franciscus, Bernardus, Jacobus, 1991. *Aryans in the Rigveda*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi. ISBN 90-5183-307-5.

KULKE, Hermann, SONTHEIMER, Günther (eds.), 1997. *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications. ISBN 8185054894.

LIMBALE, Sharankumar (auth.), MUKHERJEE, Alok (ed.), 2004. *Towards an Aesthetic of Dalit Literature: History, Controversies and Considerations*. Hyderabad: Orient Longman. ISBN 81-250-2656-8.

LIPNER, Julius, 1994. *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-05182-7.

LÓPEZ, J. Alfed, 2001. *Posts and Pasts: A Theory of Postcolonialism*. New York: New York University Press. ISBN 9780791449936.

LUCY, Niall, 2004. *A Derrida Dictionary*. Malden and Oxford: Blackwell Publishing. ISBN 0-631-21843-2.

MAHANA, Rajakishor, 2019. *Negotiating Marginality: Conflicts over Tribal Development in India*. London and New York: Routledge. ISBN 978-0-367-13728-1.

MOHANTY, Seemita (ed.), 2022. *Mainstreaming the Marginalised: Fresh Perspectives on India Tribal Story*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-032-05780-4.

MANNATHUKKAREN, Nissim, 2022. *Communism, Subaltern Studies and the Postcolonial Theory: The Left in South India*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-032-05055-3.

MAYARAM, Shail, PANDIAN, M.S.S., SKARIA, Ajay (eds.), 2005. *Subaltern Studies XII: Muslims, Dalits, and the Fabrication of History*. New Delhi: Permanent Black and Ravi Dayal Publisher. ISBN 81-7824-115-3.

MCDANIELS, June, 2004. *Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal*. Oxford and New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-516791-0.

MCLEOD, John (ed.), 2007. *Routledge Companion to Postcolonial Studies*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-32497-1.

MCNALLY, Mark (ed.), 2016. *Antonio Gramsci*. London: Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-137-33417-6.

MERCHANT, Carolyn, 1995. *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge. ISBN 0-415-90888-4.

MERCHANT, Carolyn, 1990. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York and Grand Rapids and Philadelphia and Saint Louis and London and Singapore and Sydney and Tokyo and Toronto: Harper and Row. ISBN 0-06-250595-5.

MIES, Maria, SHIVA, Vandana, 2014. *Ecofeminism*. London and New York: Zed Books. ISBN 978-1-78032-978-9.

MIGNOLO, Walter. D., 2012. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton and New Jersey: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-15609-5.

MORTON, Stephen, 2013. *Colonialism, Literature and Law*. Liverpool: Liverpool

University Press. ISBN 978-1-84631-849-8.

MORTON, Stephen, 2003. *Gayatri Chakravorty Spivak*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-22935-9.

ORTNER, Sherry, B., 1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press. ISBN 0807046337.

PARRY, Benita (ed.), 2004. *Postcolonial studies: A Materialist Critique*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-33600-7.

PEPPER, David, 1993. *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. London and New York: Routledge. ISBN 0-203-42336-4.

PEPPER, David, 1996. *Modern Environmentalism: An Introduction*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-05745-0.

PFISTER, Manfred, HERTEL, Ralf (eds.), 2008. *Performing National Identity: Anglo-Italian Cultural Transactions*. Amsterdam and New York: Rodopi. ISBN 978-90-420-2314-7.

PIETERSE, Jan, Nederveen, 2009. *Globalization and Culture: Global M lange*. Lanham and Boulder and New York and Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers, inc. ISBN 0-7425-5605-0.

PINTCHMAN, Tracy (ed.), 2001. *Seeking Mah devi: Constructing the Identities of the Hindu Great Goddesses*. Albany: State University of New York Press. ISBN 0-7914-5008-2.

PINTCHMAN, Tracy, SHERMA, Rita, D., 2011. *Woman and Goddess in Hinduism: Reinterpretations and Re-envisionings*. New York: Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-349-29540-1.

PLUMWOOD, Val, 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-06810-X.

POLLOCK, Sheldon (ed.), 2003. *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. ISBN 9780520228214.

- RAHA, Kironmoy, 1991. *Bengali Cinema*. Calcutta: Nandan Publication.
- RANI, Suneetha, K., (ed.) 2017. *Influence of English on Indian Women Writers*. New Delhi and Thousand Oaks: Sage Publication India. ISBN 978-93-81345-15-3.
- RAY, Sandip (ed.), 2013. *Satyajit Ray on Cinema*. New York: Columbia University Press. ISBN 978-0-231-16495-5.
- RAY, Sangeeta, 2009. *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*. Oxford: Wiley-Blackwell. ISBN 978-1-4051-0318-3.
- RAY, Sangeeta, SCHWARZ, Henry, (eds.) 2000. *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden and London: Blackwell Publishing. ISBN 0-631-20662-0.
- ROBINSON, Andrew, 2004. *Satyajit Ray: The Inner Eye: The Biography of a Master Film Maker*. London and New York: I.B. Tauris. ISBN 86064-965-3.
- SAID, Edward, W., 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books. ISBN 0-6775054-1.
- SAID, Edward, W., 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books. ISBN 0-394-74067-X.
- SCHEIN, Louisa, 2000. *Minority Rules: The Miao and Feminine in China's Cultural Politics*. Durham and London: Duke University Press. ISBN 0822324447.
- SINGH, Amritjit, JOHNSON, Bruce, G. (eds.), 2004. *Interviews with Edward W. Said*. Jackson: University Press of Mississippi. ISBN 1-57806-366-3.
- STASIK, Danuta, Trynkowska, Anna (eds.), 2010. *The City and the Forest in Indian Literature and Art*. Warsaw: Elipsa. ISBN 978-83-7151-914-7.
- STOCKER, Barry, 2006. *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. London and New York: Routledge. ISBN 0-415-32502-1.
- THAPAR, Romila, 1978. *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*. New Delhi: Orient Longman. ISBN 978-8125008088.
- THAPAR, Romila, 2013. *The Past Before Us: Historical Traditions of Early North*

India. Cambridge and London: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-72523-2.

THAPAR, Romila, 2003. *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*. London: Penguin Books. ISBN 9780140288261.

THAPAR, Romila, WITZEL, Michael, MENON, Jaya, FRIESE, Kai, KHAN, Razib, 2019. *Which of Us are Aryans?* New Delhi: Aleph. ISBN 978-93-88292-38-2.

THARU, Susie, LALITA, K. (eds.), 1993. *Women Writing in India: Volume II.:The Twentieth Century*. New York: The Feminist Press at the City University of New York. ISBN 1-55861-026-X.

TURNER, Bryan, S. (ed.), 2006. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-54046-1.

YOUNG, Eugene, B. 2013. *The Deleuze and Guattari Dictionary*. New York: Bloomsbury Academic. ISBN: 9780826442765.

WOLFF, Larry, 1994. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press. ISBN 9780804723145.

ZBAVITEL, Dušan, 2008. *Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthovi Thákurovi*. Praha: ExOriente. ISBN 978-80-904246-0-9.

ZUCCHETTI, Emilio, CIMINO, Maria, Anna (eds.), 2021. *Antonio Gramsci and the Ancient World*. London and New York: Routledge. ISBN 978-1-032-02131-7.

Články:

BAKIĆ-HAYDEN, Milica, 1995. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review*. [online] Vol. 54, No. 4, s. 917-931. [cit.12.9.2022] Dostupné z: DOI: 10.2307/2501399.

BHATTACHARYA, Malini, 1987. The Class Character of Sexuality: Peasant Women in Manik Bandopadhyay. *Social Scientist*. [online] Vol. 15, No. 1, s. 46-59.

[cit.14.8.2022] Dostupné z: DOI: 10.2307/3517401.

CHAKRABORTY, Madhurima, 2014. "The only thing I know how to do": An Interview with Mahasweta Devi. *Journal of Postcolonial Writing*. [online] Vol. 50, No. 3, s. 282-290. [cit.11.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1080/17449855.2013.803827.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 1985. Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry*. [online] Vol. 12, No. 1, s. 243-261. [cit.11.8.2021] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1343469>.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 2005. Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular. *Postcolonial Studies*. [online] Vol. 8, No. 4, s. 475-486. [cit.11.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1080/13688790500375132.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 1985. The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory*. [online] Vol. 24, No. 3, s. 247-272. [cit.11.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.2307/2505169.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 2003. The Staging of Time in Heremakhon. *Cultural Studies*. Vol. 17, No. 1, s. 85-97. ISSN 0950-2386.

CHAKRAVORTY, SPIVAK, Gayatri, 1990. Woman in Difference: Mahasweta Devi's "Douloti the Bountiful". *Cultural Critique*. No. 14, s. 105-128. ISSN 0882-4371.

COLLU, Gabrielle, 1998. Speaking with Mahasweta Devi: Mahasweta Devi interviewed by Gabrielle Collu. *The Journal of Commonwealth Literature*. [online] Vol. 33, No. 2, s. 143-153. [cit.11.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1177/002198949803300210.

DASGUPTA, CHAKRABORTY, Subha, 2003. Contesting Polarities: Creating Spaces – Reading Myths in Mahasweta Devi's Stories. *Indian Literature*. [online] Vol. 42, No. 2, s. 200-205. Dostupné z: DOI: 10.2307/23341402.

EAGLETON, Terry, 1998. Postcolonialism and 'Postcolonialism'. *Interventions*. Vol. 1, No. 1, s. 24-26. ISSN 1369-801X.

EAGLETON, Terry, 1997. Philosophical Thoughts: The Ballad of Marxist Criticism (To the Tune of 'Say Something Stupid like I Love You'). *New Literary History*. Vol.

28, No. 4, s. v-vi. ISSN 0028-6087.

EAGLETON, Terry, 1981. Marxism and the Crisis of the World. *Marxism and Deconstruction*. Vol. 22, No. 4, s. 477-488. ISSN 0010-7484.

FOUCAULT, Michel, MORAR, Nicolae, SMITH, Daniel, W., 2011. The Gay Science. *Critical Inquiry*. [online] Vol. 37, No. 3, s. 385-403. [cit.1.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1086/659351.

GAARD, Greta, 2011. Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*. Vol. 23, No. 2, s. 26-53. ISSN 2151-7371.

GATES, B.T., 1996. A Root of Ecofeminism: Ecoféminisme. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. [online] Vol. 3, No. 1, s. 7-16. [cit.12.6.2022] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/44085413>.

GAARD, Greta, 2013. Toward a Feminist Postcolonial Milk Studies. *American Quarterly*. Vol. 65, No. 3, s. 595-618. ISSN 0003-0678.

GLADNEY, C., Dru, 1994. Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *Journal of Asian Studies*. [online] Vol.53, No. 1, s. 92-123. [cit.12.9.2022] Dostupné z DOI: 10.2307/2059528.

GREEN, Marcus, 2002. Gramsci Cannot Speak: Presentation and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern. *Rethinking Marxism*. [online] Vol.14, No. 3, s. 1-24. [cit.10.12.2022] Dostupné z DOI: 10.1080/089356902101242242.

GUPTA, Rebanta, 2021. Feminine Mystique: Representation of Duli in Aranyer din Ratri. *All about Ambedkar: A Journal of Theory and Praxis*. Vol.2, No.1, s.35-41. ISSN 2582-9785.

GUPTA, Swarupa, 2007. Samaj, Jati and Desh: Reflection on Nationhood in Late Colonial Bengal. *Studies in History*. [online] Vol. 23, No. 2, s. 177-203. [cit.3.1.2023] Dostupné z: DOI: 10.1177/025764300702300201.

HŘÍBEK, Martin, 2014. Heroes from the Margins in Contemporary Bengali Fiction. *Indologica Taurinensia, Journal of the International Association of Sanskrit*

Studies. Vol.40., s.113-130. ISSN 1023-3881.

JABEEN, Farisat, 2019. The perpetuation of colonial legacy: uncovering internal orientalism in the form of English supremacy in Pakistan. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*. [online] Vol. 40, No. 10, s. 1-12. [cit.3.8.2022] Dostupné z: DOI: 10.1080/01434632.2019.1653303.

JANSSON, David, R., 2005. 'A Geography of Racism': Internal Orientalism and the Construction of American National Identity in the Film *Mississippi Burning*. *National Identities*. [online] Vol. 7, No. 3, s. 265-285. [cit.29.7.2022] Dostupné z: DOI: 1018/14608940500201797.

JANSSON, David, R., 2003. Internal Orientalism in America: W. J. C. Wash's *The Mind of the South* and the spatial construction of American national identity. *Political Geography*. [online] Vol. 22, s. No. 3, s. 293-316. [cit.29.7.2022] Dostupné z: DOI: 10.1016/S0962-6298(02)00098-7.

JOHNSON, Alan, 2016. Sacred Forest, Maternal Space, and National Narrative in Mahasweta Devi's Fiction. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. [online] Vol. 23, No. 3, s. 506-525. [cit.1.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1093/isle/isw046.

LIPNER, Julius, J., 2003. Re-translating Bankim Chatterji's Ananda Math. *India International Centre Quarterly*. [online] Vol.30, No. 1, s. 59-71. [cit.11.8.2021] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/23005842>

MAYER, Jogamaya, 2016. The Return of the Prehistoric and the "Deathwish" of the Tribals in Mahasweta Devi's Novella, Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha. *Indialogs: Spanish Journal of Indian Studies*. [online] Vol. 4, No.0, s. 95-109. [cit.28.12.2022] ISSN 2339 - 8523. Dostupné z DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/indialogs.44>.

MISRI, Deepti, 2011. "Are you a Man?": Performing Naked Protest in India. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. [online] Vol. 36, No. 3, s. 603-625. [cit.30.12.2022] Dostupné z DOI: 10.1086/657487.

MITRA, Indrani, MITRA, Madhu, 1991. The Discourse of Liberal Feminism and The

Third World Women's Texts: Some Issues of Pedagogy. *Teaching Minority Literatures*. [online] Vol.18, No.3, s.55-63. [cit.29.12.2022] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/25111918>.

O'KEY, Dominic, 2020. Entering Life: Literary De-Extinction and the Archives of Life in Mahasweta Devi's Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha. *Literature Interpretation Theory*. [online] Vol. 31, No. 1, s. 75-93. [cit.29.12.2022] Dostupné z DOI: 10.1080/10436928.2020.1709715.

PHILLIPS, Anne, 2010. What's wrong with Essentialism? *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*. [online] Vol. 11, No. 1, s. 47-60. [cit.1.8.2022] Dostupné z: DOI: 10.1080/1600910X.2010.9762755.

POLLOCK, Sheldon, 1985 - 1986. Rakshasas and Others. *Indologica Taurinensia, Journal of the International Association of Sanskrit Studies*. Vol. 13., s.263-281. ISSN 1023-3881.

RACEVSKIS, Karlis, 2005. Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonancies. *Research in African Literatures*. Vol. 36, No. 3, s. 83-97. ISSN 0034-5210.

ROSEN, Georg, 2009. Sachin Chaudhuri and the EW: The Early Years. *Economic and Political Weekly*. Vol. 44, No. 3. s. 26-28. ISSN 0012-9976.

SALGADO, Minoli, 2000. Tribal Stories, Scribal Words: Mahasweta Devi and the Unreliable Translator. *The Journal of Commonwealth Literature*. [online] Vol. 35, No. 1, s. 131-145. [cit.11.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1177/002198940003500110.

SCHEIN, Louisa, 1997. Gender and Internal Orientalism in China. *Modern China*. [online] Vol. 23, No. 1, s. 69-68. [cit.1.8.2021] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/189464>.

SHARMA, Ramashraya, 1993-1994. The Non-Aryan in the Ramayana. The Rakshasas. *Indologica Taurinensia, Journal of the International Association of Sanskrit Studies*. Vol. 19-20., s. 315-326. ISSN 1023-3881.

SERRAO, Rodrigo, 2020. Racializing Region: Internal Orientalism, Social Media, and the Perpetuation of Stereotypes and Prejudices against Brazilian 'Norditos'. *Latin American Perspectives*. [online] Vol. 20, No. 30, s. 1-19. [cit.2.8.2022] Dostupné z:

DOI: 10.1177/0094582X20943157.

SRINIVAS, Padma, LEE, Gary, R., 2004. The Dowry System in Northern India: Women's Attitude and Social Change. *Journal of Marriage and Family*. [online] Vol. 66, No. 5, s. 1108-1117. [cit.2.1.2023] Dostupné z: DOI: 10.1111/j.0022-2445.2004.00081.x.

VINASHREE, 2010. Witchcraft: Pain, Resistance and the Ceremony of Punishment – Mahasweta Devi's Bayen. *Indian Journal of Gender Studies*. [online] Vol. 17, No. 2, s. 223-247. [cit.11.8.2021] Dostupné z: DOI: 10.1177/097152151001700202.

WENZEL, Jennifer, 1998. Epic Struggles over India's Forest in Mahasweta Devi's Short Fiction. *Alif Journal of Comparative Poetics*. No. 18, s. 127-158. ISSN 1110-8673.

WENZEL, Jennifer, 2006. Petro-Magic-Realism: Toward a Political Ecology of Nigerian Literature. *Postcolonial Studies*. Vol. 9, No. 4, s. 449-464. ISSN 1368-8790.

YAN, Grace, ALMEIDA SANTOS, Carla, 2009. 'China Forever': Tourism Discourse and Self Orientalism. *Annals of Tourism Research*. [online] Vol. 36, No. 2, s. 295-315. [cit.2.8.2022] Dostupné z: DOI: 10.1016/j.annals.2009.01.003.

Dizertační práce

CHATTERJEE, Sukla, 2016. *Gazing Across the Divide in the Days of the Raj: The Imperial and Colonized Women's Viewing of the 'Other'*. Heidelberg. Dizertační práce. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Philosophischen Fakultät.

Novinové články

BHATTACHARYA, T. (ed.), 2016. "She wielded pen to espouse cause of tribals, says

grandson of Mahasweta Devi,” *DNA India*, 29 July. Dostupné z: <https://www.dnaindia.com/india/column-she-wielded-pen-to-espouse-cause-of-tribals-says-grandson-of-mahasweta-devi-2239015?fbclid=IwAR1lGiK4u9XfF3fAISziM83LOMgxcUMso6qOTBIoePx92vPV2gn4dHcU9ZI>.