

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav asijských studií

Diplomová práce

Mgr. Simona Czielová

Ja, hidžra. Transgenderová identita a autobiografické písanie v indickom kontexte

Me, Hijra. Transgender Identity and Autobiographical Writing in Indian
Context

Praha 2023

Vedúca práce: doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D.

Prehlásenie:

Prehlasujem, že som túto diplomovú prácu vypracovala samostatne, že som riadne citovala všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola použitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či na získanie iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe, dňa 21. decembra 2023

Simona Czielová

Moja vďaka patrí vedúcej diplomovej práce doc. PhDr. Blanka Knotkovej-Čapkovej, Ph.D. za veľkú ochotu a ústretovosť pri písaní práce a za zaujímavé podnety. Obrovská vďaka patrí Martine za trpezlivosť a podporu.

Klíčové slová

Indie; transgender; genderová identita; autobiografie; hidžra; třetí pohlaví

Key Words

India; transgender; gender identity; autobiography; hijra; third gender

Abstrakt

Cieľom diplomovej práce je analýza vybraných autobiografických diel z pera indických trans* autoriek, a to A. Revathi: *The Truth about Me. A Hijra Life Story*, Laxmi Narayan Tripathi: *Me Hijra, Me Laxmi* a Living Smile Vidya: *I am Vidya. A Transgender's Journey*.

V prvej časti práce bude poskytnutý širší pohľad na problematiku trans* identity vrátane úvodu do terminológie a histórie. Nadväzovať bude prepojenie s kontextom Indického subkontinentu, v rámci ktorého bude pozornosť venovaná do veľkej miery fenoménu hidžier ako špecifickej trans* komunity tohto regiónu.

Druhá časť sa bude zaoberať autobiografickým písaním. Po uvedení do problematiky a predstavení histórie žánru ako i histórie jeho kritiky bude pozornosť zameraná na literárny žáner autobiografie ako nástroj sebaurčenia, ako prostriedok upevňovania vlastnej identity, získavania legitímneho miesta v spoločnosti a ďalšie spôsoby jeho využitia marginalizovanými autorkami a autormi.

Na tomto teoretickom základe bude stáť tretia časť práce, totiž vlastná analýza uvedených autobiografických naratívov. Prostredníctvom vybraných oblastí analýzy bude skúmať zvolené autorské stratégie, vývoj identity v naratíve a potenciál autobiografie ako nástroja politického aktivizmu.

Abstract

The aim of this thesis is to analyse selected autobiographical works written by Indian trans* authors, namely A. Revathi: *The Truth about Me: A Hijra Life Story*, Laxmi Narayan Tripathi: *Me Hijra, Me Laxmi* and Living Smile Vidya: *I am Vidya: A Transgender's Journey*.

The first part of the thesis will provide a broader perspective on trans* identity issues, including an introduction to the terminology and history. This will be followed by a section relating it to the context of the Indian subcontinent, within which the phenomenon of the hijra as a specific trans* community of the region will be largely addressed.

The second part will deal with autobiographical writing. After introducing the subject and presenting the history of the genre as well as the history of its criticism, the focus will be directed towards the literary genre of autobiography as a tool of self-determination, as a means of asserting one's own identity, of gaining agency and a legitimate place in society, and other ways in which it has been used by marginalised authors.

This theoretical background will be the basis for the third part of the thesis, that is, the actual analysis of the autobiographical narratives. Through the selected areas of analysis, the chosen authorial strategies, the development of identity in the narrative, and the potential of autobiography as a tool for political activism will be explored.

OBSAH

1	Úvod	11
2	Terminológia	13
2.1	Pohlavie a gender	13
2.2	Transgender	17
3	Trans* osoby a Indický subkontinent	21
3.1	Pohlavie a rod v Indii	21
3.2	Indická trans* terminológia	23
3.3	Hidžra	26
3.3.1	<i>Charakteristika</i>	26
3.3.2	<i>Mytológia</i>	28
3.3.3	<i>História</i>	32
3.3.4	<i>Sociálne usporiadanie</i>	34
3.3.5	<i>Rituálna funkcia</i>	37
3.4	Indická trans* súčasnosť	38
4	Autobiografia	42
4.1	Autobiografia ako predmet literárnej teórie	42
4.1.1	<i>Prví teoretici a vznik kánonu</i>	43
4.1.2	<i>Druhá vlna a posun k autobiografii ako tvorbe</i>	46
4.1.3	<i>Tretia vlna a pluralita prístupov a hlasov</i>	47
4.2	Autobiografia ako literárny žáner	49
4.2.1	<i>Autobiografia a pravda</i>	51
4.2.2	<i>Autobiografia a pamäť</i>	53
4.2.3	<i>Autobiografia a skúsenosť</i>	55
4.2.4	<i>Autobiografia a iné žánre</i>	56
4.3	Autobiografia ako nástroj	59
4.4	Autobiografia v Indii	65
5	Analýza vybraných autobiografických diel	71
5.1	Východiská analýzy	71
5.2	Autorky a ich diela	71
5.2.1	<i>A. Revathi: The Truth about Me: A Hijra Life Story</i>	71
5.2.1.1	A. Revathi	71

5.2.1.2	The Truth about Me: A Hijra Life Story.....	72
5.2.2	<i>Laxmi Narayan Tripathi: Me Hijra, Me Laxmi</i>	73
5.2.2.1	Laxmi Narayan Tripathi.....	73
5.2.2.2	Me Hijra, Me Laxmi	74
5.2.3	<i>Living Smile Vidya: I Am Vidya: A Transgender's Journey</i>	75
5.2.3.1	Living Smile Vidya.....	75
5.2.3.2	I Am Vidya: A Transgender's Journey	76
5.3	Analýza vybraných diel	76
5.3.1	<i>Názov a použité vizuálne prvky</i>	76
5.3.2	<i>Časová štruktúra a organizácia naratívu</i>	77
5.3.3	<i>Mená a označenia</i>	78
5.3.4	<i>Cesta k vlastnej identite</i>	81
5.3.5	<i>Moc nad vlastným naratívom</i>	91
5.3.6	<i>Dôkazy a zdroje authority</i>	92
5.3.7	<i>Individuálny príbeh vs. kolektívne svedectvo</i>	94
5.3.8	<i>Nástroj politického aktivizmu</i>	98
5.4	Zhrnutie	101
6	Záver	104
7	Bibliografia	106

Transliterácia

Všetky mená, názvy a slová pochádzajúce z indických jazykov sú v diplomovej práci uvádzané v štandardnom vedeckom prepise a v kurzíve. Pre slová tamilského pôvodu bol použitý *Tamil Lexicon* (Tamil Lexicon, Volume I-VI 1924-1936), pre slová sanskrtského pôvodu *Sanskrit-English Dictionary* (Monier-Williams, Leumann a Cappeller 1999) a pre slová hindského pôvodu *Oxford Hindi-English Dictionary* (McGregor 2006). Slovo hidžra je ako kľúčové slovo s vysokou frekvenciou ponechané v prevzatej forme tak, ako ho používa napr. Dagmar Marková (Marková 2001).

Potrebuje niekam patriť, tak ako potrebuje niekam patriť aj zvyšok ľudstva. Čo máme robiť, keď nemáme múr, o ktorý by sme sa opreli, keď nemôžeme nájsť miesto, kam by sme sa uchýlili?

Living Smile Vidya

1 Úvod

Táto diplomová práca predstavuje analýzu troch autobiografických textov napísaných indickými trans* autorkami so zvláštnym zreteľom na ich individuálnu a skupinovú identitu a presah žánru do politického aktivizmu.

Avšak pozor, už takýto pomerne jednoduchý popis predmetu predkladanej práce môže vzbudzovať viac pochybností než jasných definícií. Čo je to autobiografický text? Znamená to niečo iné než pojem autobiografia? A môže písať autobiografiu aj niekto iný ako Winston Churchill a David Beckham? Čo presne znamená byť trans* a prečo je slovo uvedené s hviezdíčkou? A znamená to v Indii niečo iné ako v strednej Európe? Ako presne sa dá definovať pojem identita? A aký je vzťah medzi jej individuálnou a kolektívnou podobou?

Ako z tohto ilustračného výpočtu otázok vyplýva, téma práce je naozaj komplexná a zasahuje hneď do niekoľkých teoretických oblastí. Kým bude môcť byť poskytnutá samotná analýza literárnych textov, je teda nevyhnutné preskúmať, definovať alebo naopak rozšíriť pôsobnosť viacerých pojmov. O to všetko sa táto práca na nasledujúcich stranách pokúsi.

Prvé tri kapitoly poskytnú historický, kultúrny a sociálny kontext dôležitý pre pochopenie toho, kto píše, čo píše a prečo to píše. V úvodných dvoch kapitolách bude okrem základných pojmov genderového diskurzu tematizovaná predovšetkým terminológia, história a súčasnosť transgenderovosti. Nevyhnutné je zasadiť túto tému do kontextu Indického subkontinentu a reflektovať ju nielen aktuálne, ale aj historicky a nielen v zmysle genderovej identity, ale i v širšom socio-kultúrnom rámci. To sa týka predovšetkým inštitúcie hidžier a nesmierne bohatého obsahu tohto označenia.

Štvrtá kapitola sa bude komplexne venovať autobiografickému literárnemu žánru a preskúma, nakoľko je tento pojem funkčný mimo kultúrno-historickej oblasti svojho vzniku, ako sa od konca 19. storočia vyvíjala jeho kritika a čo z toho môže byť relevantné pre konkrétne autobiografické diela, ktoré budú predmetom analýzy. Nasledovať bude popis samotného žánru a jednotlivých charakteristík, ktoré robia z textu autobiografický naratív, aké odlišnosti vznikajú na základe toho, kto píše a za akým účelom a s akým efektom sa môžu k autobiografickému písaniu utiekať autori a autorky, ktorí rovnako ako autorky analyzovaných diel Vidya, Laxmi a Revathi patria k minorite.

Tieto predpoklady budú potvrdené alebo vyvrátené na základe analýzy troch konkrétnych textov, ktoré boli pre túto diplomovú prácu zvolené. Pôjde o texty, ktoré cielene

vykazujú mnohé podobnosti i odlišnosti a tým poskytujú priestor pre komplexnú analýzu toho, akým spôsobom môže pre marginalizované skupiny fungovať autobiografia ako nástroj.

2 Terminológia

Termíny pohlavie, gender a transgender budú častými a pre predkladanú prácu dôležitými označeniami, ktoré je vhodné na úvod presnejšie vymedziť. Ich význam však nie je statický, v rôznych kontextoch a časoch sa môžu obsahy týchto kategórií meniť a samotná rozprava o ich význame a histórii by mohla byť predmetom samostatnej práce. Táto kapitola teda poskytuje len veľmi stručný úvod do danej problematiky a terminológie tak, aby bol popis dostačujúci pre pochopenie kontextu tvorby indických trans* autoriek, ktorej analýza je hlavným predmetom práce.

2.1 Pohlavie a gender

V zjednodušenom zmysle bude v predkladanej práci pojmom pohlavie (angl. *sex*) označovaná biologická danosť človeka, pojmom rod alebo gender bude bez významového rozdielu označované „sociálne konštruované pohlavie“ (Fafejta 2004, 29). Pojmy rod a gender sú teda v tejto práci vzájomne zameniteľné.¹

Biologické pohlavie sa podľa všeobecných definícií rozlišuje na genetickej, hormonálnej a anatomickej úrovni. (Fafejta 2004, 39) Pokiaľ sa genetická, hormonálna a anatomická úroveň nezhodujú, ide o intersexualitu.

Gender naproti tomu predstavuje „socio-kultúrne rozdiely medzi mužmi a ženami, ktoré nie sú vrodené, ale menia sa v čase a priestore – variujú v rámci spoločnosti i medzi spoločnosťami“ (Kiczková 2011, 35). Gender však nemusí byť premenlivý len v rôznych časových úsekoch daného kultúrneho priestoru či v rôznych kultúrnych priestoroch toho istého času a už vôbec nemusí tvoriť iba binárny konštrukt; i v rámci jednej spoločnosti v jednom časovom bode môže byť gender toho istého pohlavia konštruovaný rôzne. Nie je teda na biologické pohlavie viazaný výlučným a absolútnym spôsobom. Homosexuálna žena môže mať napríklad iný gender než žena heterosexuálna. (Fafejta 2004, 30) Jej kultúrny

¹ Po mnohých diskusiách sa zdá, že v slovenčine namiesto prevzatého slova gender prevláda medzi odborníkmi a odborničkami pojem rod (vhodná terminológia je často tematizovaná v rôznych odborných článkoch slovenských autoriek a autorov, napr. (Cviková a Juráňová 2009)). Naproti tomu česká veda preferuje pojem gender, čo možno vidieť už pri samotnom pomenovaní vedných odborov, akými sú napr. genderové štúdiá. Autorka práce teda vníma termíny ako (takmer úplne) zameniteľné a ich použitie v práci zväčša podlieha len jazykovým požiadavkám textu. Preferovaným pojmom však ostáva pojem gender.

a sociálny rod konštituuju iné aspekty a i napriek tomu, že tento gender bude stále ženským genderom, bude jej genderová identita niest' iné znaky. Gender ako komplexnejší fenomén je možné ďalej rozložiť na jednotlivé aspekty, a to na genderovú identitu, genderové roly a genderové vyjadrenie.

Genderová identita je vnútorné vnímanie svojho rodu ako mužského, ženského alebo iného. Je to komplexný fenomén, ktorý sa môže meniť podľa toho, v akom kultúrnom kontexte sa daná osoba nachádza. I pri vnímaní vlastného prežívania a precit'ovania totiž zohráva významnú úlohu to, aké genderové kategórie sú človeku k dispozícii a akými pojmami vie vlastné vnímanie interpretovať.

Genderové roly odrážajú spoločenské očakávania správania sa na základe rodu. Ako uvádza Kate Bornstein, genderové roly sú súhrnom faktorov, ktorými jedinec zodpovedá na otázku, ako má fungovať tak, aby ho spoločnosť vnímala ako príslušníka konkrétneho rodu. (Bornstein 1994, 26) Sú výsledkom historického, kultúrneho, ale i sociálneho kontextu. Líšiť sa môžu nielen v inom čase a priestore, ale odlišné môžu byť i očakávania od odlišných sociálnych skupín v tom istom kultúrno-historickom kontexte.

Genderové vyjadrenie človeka zahŕňa spôsob, akým demonštruje svoj rod svetu, a to prostredníctvom oblečenia, účesu či spôsobov správania. (Erickson-Schroth a Davis 2021, xii) Ako predošlé dva aspekty, rovnako i genderové vyjadrenie sa mení v čase a priestore. To, aké druhy odevov, doplnkov, účesov či iných prvkov sú považované za maskulínne, feminínne (alebo iné) sa naprieč historickým a geografickým priestorom výrazne mení a môže byť i v priamom protiklade.

Systém pohlavia a genderu bude teda v rôznych častiach sveta vyzerat' rôzne. Je potrebné mať na pamäti, že „to, ako je prirodzené vnímané, je významne ovplyvnené kultúrou a spoločnosťou. [...] Kým naša spoločnosť stavia na existencii dvoch pohlaví, ktoré sa navzájom priťahujú [...], existujú spoločnosti, kde systém dvoch výlučných pohlaví neexistuje.“ (Fafejta 2004, 9-10) Náhľad do odlišných pohlavných a rodových systémov a kategórií ponúka napr. Gilbert Herdt vo svojej publikácii *Third Gender, Third Sex: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Tam na vybraných fenoménoch ilustruje „nespočetné množstvo príkladov odlišných sexualít a rodových klasifikácií“ (Herdt 1996, 12) vyskytujúcich sa mimo „západného“² sveta, pričom označenie „tretie pohlavie/rod“ nie

² Pojem „západný“ môže byť definovaný a chápaný rôzne, a to z geografickej, kultúrno-historickej, hodnotovo-filozofickej, ekonomicko-politickej alebo náboženskej perspektívy či v kontexte globalizácie. V tejto práci je pojem „západný“ či „Západ“ používaný rámcovo predovšetkým v zmysle kultúrno-historickom ako kultúrne a

je doslovnou domnienkou, že ani alternatívne systémy neponúkajú viac než tri kategórie, ale myslené je ako „symbol ďalších možných kombinácií, ktoré presahujú dimorfizmus“ (Herdt 1996, 20).

Nielen gender, ale i pohlavie sa teda stalo predmetom reinterpretácie a čoraz viac je zdôrazňované, že zjednodušujúce chápanie pohlavia ako fixnej biologickej danosti, ktorá obsahuje konkrétny set znakov pre pohlavie mužské, konkrétny set znakov pre pohlavie ženské a prípadne neštandardnú kombináciu biologických prvkov v prípade intersexuálnych ľudí, nie je adekvátne porozumenie komplexnosti, ktorú idea biologického pohlavia v sebe zahŕňa. Tejto téme sa venuje napr. Thomas Laquer vo svojej publikácii *Rozkoš medzi pohlaviami*, kde skúma odlišnosti vo vnímaní a definícii pohlaví od obdobia antiky až do modernity. Jeho predpokladom, ktorý demonštruje analýzou dobových zdrojov, je, že „pohlavie je kontextuálne. Pokusy odpútať ho od jeho diskurzívneho, spoločensky určeného prostredia sú odsúdené k stroskotaniu [...]“ (Laquer 2017, 35). Protiklad ahistorického biologického pohlavia voči historicky a kultúrne podmienenému genderu je podľa neho mylným predpokladom. I chápanie biologického pohlavia (od jeho počtu až po jeho charakteristiky) sa v čase a priestore menilo.

Ďalším významným teoretickým rámcom, ktorý môže viesť ku komplexnejšiemu chápaniu genderovej identity, je teória genderovej performativity, ako ju teoreticky rozpracovala Judith Butler (Butler 2014), rozširujúc tým pojem „robenia genderu“ (angl. *doing gender*), ktorý vychádza z rovnomenného článku Candace West a Dona H. Zimmermana (West a Zimmerman, Don H. 1987). Butler nadväzuje na ich koncept genderu ako aktívneho a nepretržitého procesu, v rámci ktorého sa jednotlivci správajú, konajú a komunikujú v súlade so spoločensky vytvorenými normami a očakávaniami súvisiacimi s ich priradeným genderom a rozvíja ho zdôrazňovaním performatívnej povahy genderovej identity.

Butler tvrdí, že pohlavie nie je inherentným alebo fixným atribútom, ale skôr sériou opakovaných, štylizovaných činností, ktoré jednotlivci vykonávajú. Tieto performancie

spoločenské normy, hodnoty, tradície a inštitúcie, ktoré vznikli alebo sa vyvinuli v západnej Európe a mali vplyv v krajinách, ktoré boli v minulosti kolonizované alebo ovplyvnené týmito mocnosťami. Implikovaný je tiež presah do kontextu súčasnej globalizácie, pričom „Západ“ je tu chápaný ako hospodársky rozvinutý a politicky vplyvný krajiny, ktoré sú spájané s šírením „západných“ myšlienok, médií a životného štýlu. Toto je samozrejme veľmi zjednodušené chápanie a vzhľadom na komplexnosť tejto problematiky sa text snaží používať ho minimálne.

podľa Butler nie sú vyjadrením už existujúcej genderovej identity, ale naopak konštituuju a vytvárajú samotnú identitu, ktorú sa zdajú vyjadrovať. Inými slovami, jednotlivci „performujú“ svoju genderovú identitu prostredníctvom neustále opakovaného súboru aktov, čím prispievajú k nepretržitému konštruovaniu a stabilizácii genderových kategórií. „Robenie genderu“ teda zdôrazňuje aktívnu účasť jednotlivcov na prispôsobovaní sa spoločenským genderovým normám, zatiaľ čo „genderová performativita“ rozvíja túto myšlienku prízvukovaním performatívnej a iteratívnej povahy týchto genderových prejavov. Oba koncepty zdôrazňujú dynamickú a sociálne konštruovanú povahu genderu, čím spochybňujú esencialistické názory, ktoré predstavujú gender ako pevný a neodmysliteľný aspekt identity.

Koncept genderovej performativity v podstate spochybňuje myšlienku pevnej a vopred určenej genderovej identity a namiesto toho konštatuje, že gender je nepretržitá, sociálne konštruovaná performancia, ktorú formujú kultúrne očakávania a normy. Nabáda k prehodnoteniu binárneho chápania genderu a k uznaniu fluidnej a performatívnej povahy konštruovania identity.

Tieto myšlienky významne ovplyvnili queer teóriu aj feministické myslenie, avšak nezaobišli sa bez kritiky, pričom v súvislosti s témou tejto práce je obzvlášť dôležitá kritika, ktorá smeruje k dôsledkom tejto teórie pre občiansky aktivizmus. Keďže genderová performativita kladie dôraz na individuálne konanie a performatívne akty jednotlivcov pri konštruovaní genderových identít, je možné tvrdiť, že toto individuálne zameranie môže odvádzať pozornosť od širších štrukturálnych problémov a systémových nerovností, ktoré prispievajú k útlaku určitých genderových identít. Dôraz na performatívnu povahu genderu by sa dal interpretovať ako depolitizácia otázok genderu a sexuality. Tým, že ich Butler formuluje ako akty individuálneho prejavu, vzniká riziko, že sa prehliadnu väčšie mocenské štruktúry a systémový útlak, čo je potrebné zohľadniť pri snahe o zmysluplnú sociálnu zmenu. V rámci aktivizmu potom môže byť náročné pretaviť tento teoretický rámec do praktických stratégií. Dôraz na destabilizáciu pevných kategórií a prijatie nejednoznačnosti môže predstavovať výzvu pri formulovaní konkrétnych cieľov politickej aktivity.

Nič z toho však nezmenšuje význam konceptu genderovej performativity ani s ním nie je v priamom rozpore. Ide len o postrehy, ktoré podnecujú debatu potrebnú pre prepojenie veľmi teoretických myšlienok Butler s veľmi praktickými požiadavkami aktivizmu.

Ako ukazuje i takýto krátky úvod, koncepty pohlavia a rodu majú bohatú históriu nabitú rôznymi obsahmi a vytvárajúcu rôzne spoločenské a politické kontexty. Väčšia pozornosť však bude ďalej venovaná už špecificky termínu transgender, jeho vzniku, historickej dôležitosti, obsahu, spoločenskému a politickému významu ako aj pohľadu na danú problematiku v kontexte iných geograficko-kultúrnych priestorov, konkrétne južnej Ázie.

2.2 *Transgender*

Hoci sa práca zaoberá indickými trans* autorkami, a teda teóriou a realitou trans* životov v konkrétnom kultúrnom priestore, je potrebné ponúknuť na úvod všeobecný teoretický rámec pre chápanie trans* terminológie, histórie a identity tiež v euro-americkom diskurze. V súčasnosti totiž v Indii koexistujú, niekedy vo vzťahu vzájomnej komplementarity, niekedy naopak vo vzťahu vzájomného boja a výlučnosti, rôzne genderové identity a sociálne-kultúrne koncepty. Tento vzťah bude bližšie popísaný v nasledujúcej kapitole, venovanej situácii v Indii.

Pojem transgender je „zastrešujúci pojem pre všetkých, ktorí nejakým spôsobom narušili bežne uznávané hranice sexuality a pohlavia“ (Feinberg 2000, 6), ktorí v menšej alebo väčšej miere nespĺňajú očakávania, ktoré daná spoločnosť spája s ich biologickým pohlavím. Patria sem okrem iného transsexuáli, bigenderi, drag queens, drag kings, cross-dresseri, maskulínne ženy, feminínni muži, intersexuáli, androgýnni jedinci, cross-genderi, gender-benderi, gender-blenderi a podobne. (Feinberg 2000, 168-169)

To, ktorá genderová identita hranice prekračuje, je určené tým, kde sa hranice genderov v danej kultúre nachádzajú. „To, čo je v jednej spoločnosti deviácia, je v inej norma a v ďalšej niečo úplne nepredstaviteľné.“ (Fafejta 2004, 9) Transgenderové osoby sa identifikujú s genderom, ktorý je odlišný od toho, ktorý im na základe ich pohlavia bol pripísaný po narodení. Zdôraznené by na tomto mieste malo byť to, že sa stotožňujú s genderom iným, nie opačným, ako to bolo vnímané ešte v nedávnej minulosti (a v niektorých kruhoch je tomu tak dodnes).

Susan Stryker v publikácii *The Transgender Studies Reader* popisuje históriu pojmu transgender od jeho vzniku v 80. rokoch 20. storočia cez následné ukotvenie, rozšírenie a vymedzenie jeho významu až po úlohu, ktorú zohráva v súčasnom politickom kontexte. Termín sa začal prvýkrát objavovať v 80. rokoch a všeobecne sa jeho prvé použitie vo verejnom priestore pripisuje americkej obhajkyňi slobody genderového prejavu Virginii

Prince. Tá sa tohto slova (vtedy vo forme „transgenderist“) ujala ako možnosti označiť vlastnú identitu, ktorú vnímala ako nachádzajúcu sa niekde v strede spektra medzi vtedy zaužívanými termínmi „transvestitky“ ako niekoho, kto sa občas oblieka do šiat „opačného pohlavia“ a „transsexuálky“ ako niekoho, kto natrvalo operatívnu zmenou svojich genitálií zmení svoju rodovú príslušnosť a zaradí sa k opačnému genderu. Transgender(ist) bol v ponímaní Prince niekto, kto sa nachádzal medzi týmito dvoma pólmi a natrvalo zmenil svoj sociálny gender prostredníctvom sebaaprezentácie na verejnosti bez operatívnej zmeny genitálií. (Stryker 2006, 4) Prince definovala túto kategóriu ako „ľudí, ktorí prijali vonkajšie prejavy opačného pohlavia na plnej báze, ale bez akéhokoľvek chirurgického zásahu“ (Prince 2005, 43).

Termínu sa následne ujali aj iní ľudia a jeho význam sa začal vyvíjať. Smerom k súčasnému významu ho výrazne posunul pamflet Leslie Feinberg *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*. Slovo nabralo politický rozmer a bolo výzvou k spoločenskej a politickej mobilizácii všetkých ľudí, ktorí boli nejakým spôsobom odlišní od predpokladaných spoločenských noriem genderového stelesňovania. Ako zdôrazňuje Feinberg: „Je ťažké bojovať proti útlaku bez mena, ktoré by asociovalo hrdosť, bez jazyka, ktorý by nás ctil.“ (Feinberg 1992, 5-6), cit. podľa (Doan a Johnston 2022, 5)). Termín sa teda stal zastrešujúcim pojmom pre všetky genderovo variantné prejavy a formy identít a zahŕňal okrem kategórií ako transsexuál, drag queen, drag king, hermafrodit či cross-dresser v podstate každého, kto dal najavo záujem o príslušnosť k tejto skupine ľudí.

Významným spôsobom prispela k tejto debate v 90. rokoch aj Sandy Stone svojím dielom *The Empire Strikes Back: Posttranssexual Manifesto* a v reakcii na niektoré odmietavé postoje voči zmenám pohlavia vyzývala tých, ktorých nazývala transsexuálnymi ľuďmi, k prehodnoteniu vlastnej autenticity a upusteniu od snahy zapadnúť a asimilovať sa do ostatnej populácie ako netranssexuálny muž alebo žena a prijať svoju identitu ako samostatnú, plnohodnotnú a autentickú vlastnú pravdu. Edward Davies to nazýva „výzvou, aby trans ľudia povstali a boli vypočutí, namiesto toho, aby boli ostatnými zanalyzovaní do falošnej existencie“ (Davies 2018, 26). Potreba reagovať na takúto implicitne vnímanú výzvu sa môže prejaviť napríklad aj zdieľaním vlastných životných naratívov v podobe autobiografickej literatúry, čo bude bližšie diskutované v analytickej časti práce.

Avšak debaty o význame, použití a vhodnosti toho či onoho termínu neprestávajú ani dnes. Nielen medzi širokou verejnosťou, ale predovšetkým medzi samotnou trans* komunitou prebiehajú polemiky o tom, či je transgender široký zastrešujúci pojem alebo je

to len pojem na označenie neoperovaných transsexuálnych ľudí a či je transgender zastrešujúci pojem so širokým alebo naopak úzkym rozsahom. (Doan a Johnston 2022, 1) Debata je to nielen terminologická, ale predovšetkým ideologická a politická a nevyhýba sa napríklad ani českému prostrediu.³ Ako história vzniku a použitia, tak aj súčasná rôznorodá rétorika a tiež kultúrne špecifická pôvodná ukotvenosť pojmov vedie k tomu, že sa používajú aj ďalšie označenia, ktoré sa snažia preklenúť túto potencionálnu ideologickú či kultúrnu priepasť. Sem patrí napr. označenie trans*, ktoré sa snaží byť inkluzívne aj k nebinárnym ľuďom či pojať v sebe ďalšie genderovo variantné identity z iných kultúrnych kontextov. Používanie takéhoto označenia česká organizácia Trans*parent vysvetľuje nasledovne: „Hviezdičku za označením trans* píšeme k znázorneniu škály genderových identít – termín trans* teda zahŕňa trans i nebinárných ľudí.“ (Kdo jsou trans* lidé)

V podobnom duchu je označenie používané aj v tejto diplomovej práci, kde má zahrnúť čo najširšiu škálu alternatívnych genderových identít, a to predovšetkým s ohľadom na historickú, kultúrnu a geografickú diverzitu genderových systémov.⁴ Nie je žiaduce, aby predkladaný text anachronisticky a anatopisticky vnucoval súčasné „západné“ kategórie identity mimo čas a priestor svojho vzniku, text si označením trans* vypomáha tam, kde musí zahrnúť rôzne reality, ktoré sa nejakým spôsobom vymykajú rodovej binarite a pohlavnému dimorfizmu tak, ako ho tradične postuluje súčasný „západný“ systém (čo tiež samozrejme podlieha dynamickým zmenám).

Vo svojom najširšom použití sa teda pojem transgender stal kolektívnym ponímaním, ktoré upevnilo schopnosť transgenderu zahrnúť všetky rodové odchýlky a mohlo sa tak toto označenie stať mocným nástrojom aktivizmu a osobnej identifikácie. (Valentine 2007, 4) Tento pojem sa so svojím mnohohrstevným významom etabloval v bežnom jazyku i v rôznych odborných diskurzoch ako termín pre širokú škálu javov, ktoré upozorňujú na skutočnosť, že „gender“, tak ako sa žije, stelesňuje, prežíva, predvádza a ako

³ Ilustračným môže byť v českom prostredí napr. konflikt medzi konzervatívnejšie vystupujúcim táborm, ktorý zastáva genderovú binaritu a snaží sa o zachovanie transsexuality ako psychiatrickej diagnózy s rétorikou „narodenia sa do nesprávneho tela“ (v Česku je to napr. iniciatíva *Mluvte s námi, nemluvte za nás!*, dostupná na <https://www.nemluvtezas.cz/>) a liberálnejším prúdom, ktorý prijíma genderovú rôznorodosť, propaguje inkluzívny prístup, búra mýty o genderovo variantných identitách ako patologických javoch a snaží sa o zmeny v legislatíve smerom k odbúravaní nútených chirurgických zákrokov a možnostiam vlastného sebaurčenia jednotlivcov (v Česku napr. združenie *Trans*parent*, dostupné na <https://jsmetransparent.cz/>).

⁴ Používané však nie je výlučne, strieda sa s pojmom transgender/transgenderový, ktorý autorka práce chápe v širšom ponímaní všade tam, kde nie je tematizovaný konkrétny politický kontext pojmu.

sa s ním stretávame, je zložitejší a rozmanitejší, než by sa dalo predpokladať v rámci aktuálne prevládajúcej binárnej ideológie pohlavia a genderu eurocentrickej moderny. (Stryker 2006, 3)

Ako upozorňuje Rachel Carroll, termín transgender v sebe zahŕňa dva kľúčové aspekty:

Po prvé, osvojenie si termínu „transgender“ predstavuje odmietnutie existujúcich klinických termínov a definícií, ktoré majú svoj pôvod v medicínskom a psychiatrickom diskurze [...]. Po druhé, tento termín zahŕňa identitu založenú na skúsenosti tranzície, ktorá sa vzpiera tlakom na zakrývanie alebo popieranie rodovo odlišnej minulosti. (Carroll 2018, 3)

V kontraste tu stojí idea „zmeny pohlavia“, ktorá tomu predchádzala ako medicínsky fenomén, ukotvený v chirurgickom a psychiatrickom kontexte a ktorý predpokladá dva fixné póly, binaritu, v ktorej sa má jeden pól prostredníctvom dostupných medicínskych prostriedkov zmeniť ako genderom, tak aj pohlavím na pól opačný. Toto úzke chápanie postupne od 90. rokov nahrádza idea „tranzície“ ako procesu, ktorý môže zahŕňať rôzne premeny s odlišnou mierou fyzických a sociálnych prejavov a ktorý v sebe neobsahuje presne danú konečnú „destináciu“. Naopak je pre transgender identitu dôležitý práve proces ako stavebný kameň transgender skúsenosti. To však nemusí platiť bez rozdielu pre každého, kto sa s daným pojmom identifikuje a práve inkluzívna povaha tohto termínu poskytuje priestor pre všetky druhy individuálnej skúsenosti, identifikácie a identity. Čo všetko to môže znamenať v kontexte Indického subkontinentu bude načrtnuté v nasledujúcej kapitole.

3 Trans* osoby a Indický subkontinent

Rôzne formy trans* identity nie sú aj napriek pomernej novosti tejto terminológii žiadnym novodobým fenoménom. Či už budú vnímané ako súčasť úplne odlišného pohlavného a genderového systému, ktorý sa v rôznych častiach sveta vyskytuje alebo sa vyskytoval či ako niečo, čo binárny systém presahuje a čo z neho vybočuje, faktom ostáva, že nejaká forma trans* identity, ku ktorej sa často viaže špecifická kultúrna a spoločenská úloha, sa nachádzala alebo sa nachádza nezávisle na sebe v rôznych častiach sveta – či už je to kultúra pôvodných obyvateľov Ameriky, súčasná Stredná a Južná Amerika, Thajsko, Indonézia, Polynézia a mnohé iné oblasti. Jednou z týchto oblastí je práve aj priestor Indického subkontinentu, kde je fenomén hidžier – „inštitucionalizovanej tretej genderovej roly“ (Nanda 1999, ix) – jedným z takýchto konceptov.

Nasledujúca kapitola poskytne pohľad nielen na historicky ukotvenú, prevažne severoindickú inštitúciu hidžier s jej mytológiou, štruktúrou a ritualistikou, ale i na širší celoindický kontext a tiež súčasnú spoločenskú a politickú situáciu. Text čerpá zo širokého spektra materiálov. Nesmierne obohacujúcim zdrojom sú staršie publikácie venujúce sa fenoménu hidžier (napr. (Nanda 1999), (Reddy 2005)), ktoré na jednej strane poskytujú hlboký náhľad do problematiky, na strane druhej však musia byť kriticky reflektované a informácie v nich nanovo hodnotené v kontexte toho, akými premenami prešlo vnímanie pohlavia a rodu od doby ich vzniku, a to predovšetkým v súvislosti s vnímaním transgenderovosti v najširšom slova zmysle. S tým súvisí nielen vývoj akademického pohľadu, ale tiež spoločenské zmeny a posun vo vnímaní vlastnej identity a identifikácie.

3.1 Pohlavie a rod v Indii

Táto krátka podkapitola na vybraných myšlienkových prúdoch z indických dejín iba stručne ilustruje premeny vo vnímaní rodu a pohlavia na Indickom subkontinente, ktoré dokladajú prítomnosť konceptov „tretieho rodu“ i v dávnej minulosti. Výpočet je to naozaj ilustračný a čo do rozsahu skromný a jeho cieľom je iba naznačiť premenlivosť a rôznorodosť genderových systémov. V žiadnom prípade nie je jeho cieľom pokus o ucelený prehľad.

Ako sumarizuje napr. Gayatri Reddy, už v období približne 3. storočia nášho letopočtu existovalo v oblasti Indického subkontinentu viacero pohľadov na to, ako možno

chápať charakteristiky, ktoré určujú príslušnosť ľudí k jednému z troch genderov. (Reddy 2005, 19)

Prvý, bráhmanský spôsob, sa vyznačoval tým, že gender vnímal na základe prítomnosti alebo absencie istých primárnych a sekundárnych pohlavných znakov.

Na to nadväzoval druhý, buddhistický spôsob, ktorý rovnako chápal priradenie človeka k určitému genderu na základe prítomných alebo neprítomných znakov, pričom rozhodujúca v tomto ohľade bola prokreačná schopnosť, ktorá v prípade impotencie zaradzovala jedinca práve do kategórie tretieho rodu (*napuṃsaka*).

V rozpore s tým vystupoval tretí, džinistický spôsob. Ten vnímal systém komplexnejšie a rozlišoval čosi ako „biologické pohlavie“ a „psychologický gender“, čo viedlo k tomu, že rozlíšenie len na základe prítomných alebo neprítomných pohlavných charakteristík nebolo dostačujúce. Džinistickí myslitelia začali odmietajú predovšetkým prokreačnú schopnosť ako rozhodujúci znak, keďže by to z kategórie žien vylučovalo osoby pred pubertou či po menopauze. (Mishra 2023, 4) Viac sa naopak začali zaoberať sexuálnym správaním a konkrétne receptívnou alebo penetratívnou rolou v sexuálnom akte. Rozlišovať potom začali, v neskorších textoch z približne 5. storočia, ešte štvrté pohlavie – koncept *napuṃsaka* totiž rozdelili na ženskú a mužskú variantu, pričom ženská varianta sa vzťahovala na výlučne receptívnu sexuálnu rolu a mužská varianta na rolu receptívnu i penetratívnu, kde penetratívna úloha prevažovala. (Reddy 2005, 19-20)

Je však dôležité si uvedomiť, že hoci tieto alternatívne koncepty, interpretácie a definície pohlavia či genderu určite zohrávajú významnú úlohu v ďalšom vývoji, nemožno bezprostredne spájať takéto staroindické koncepty s konceptom hidžry, ktorý je nepochybne novšieho dáta, a kým isté textové zdroje či náboženské a mytologické prvky staršieho dáta mohli zanechať stopu v konceptoch, ktoré sa doložiteľne objavujú až po príchode Mughalov, nejde o jednu, kontinuálne historicky existujúcu jednotku genderového systému.

V stredovekom období sa už totiž vyskytujú dobové zmienky o treťom pohlaví, rode či tretej povahe len zriedka a väčšinou ide o odkazy na už vzniknutú skoršiu literatúru. S príchodom muslimského elementu sa ale od 11. a 12. storočia začínajú objavovať zmienky o eunuchoch, ktorí zohrávali v dvorskej kultúre dôležitú úlohu, či už priamo na dvore muslimských panovníkov alebo napr. v role strážcov háremov. (Reddy 2005, 22) Ide však o fenomén typický pre mnohé dvory z oblasti Arabského polostrova, severnej Afriky či dokonca Číny, ktorý sa rozšíril aj do oblasti južnej Ázie.

Zároveň je zaujímavé pozorovať, že aj keď je indická história a mytológia plná liminálnych genderových identít a motívov zmeny pohlavia či genderu, ide takmer vždy o prekračovanie genderových hraníc smerom od pohlavia mužského k rodu ženskému. Model, ktorý by prekračoval hranice opačným smerom, nie je v dejinách či mytológii výrazne zastúpený, hoci niektoré zdroje uvádzajú aj takéto zriedkavejšie prípady. Okrem iných príkladov uvádza Walter Penrose, že „v južnej Indii slúžia ‚transvestitní‘ muži a ženy ako stúpenci *Ellammy*, bohyně kožných chorôb, ktorá má údajne moc meniť pohlavie jednotlivca. *Jogappā* sú jej mužskými prívržencami, ktorí si obliekajú ženské šaty; *jogammā* jej ženskými prívrženkami, ktoré si obliekajú šaty mužské.“ (Penrose 2001, 9)

Asymetrické vnímanie možnosti genderovej transgresie zachytil vo svojom výskume i Ramaswami Mahalingam, ktorý pomocou dotazníkov zisťoval vnímanie pohlavnej identity a jej zmeny medzi transženami v Tamilnádu. (Mahalingam 2003) Podľa autora táto asymetria naznačuje, že „ich genderové predstavy sú v zhode s hinduistickými patriarchálnymi predstavami“ (Mahalingam 2003, 489). Vo všeobecnosti totiž respondentky verili, že žena sa mužom stať nemôže, kým muž ženou áno. Ako prostriedok premeny bola ponúkaná nadprirodzená sila, chirurgická zmena, zmena iniciovaná *guruom* a zmena vyvolaná dobrou *karmou*. Jediným spôsobom premeny ženy v muža bola podľa prieskumu dobrá *karma*, ktorá žene privodí v ďalšom živote mužské zrodenie. (Mahalingam 2003, 493) Autor uzatvára svoj výskum tvrdením, že „hoci sa [hidžry] samy nazývajú ‚tretím rodom‘ [...], sú zároveň presvedčené, že genderová transformácia je iba mužskou výsadou, časťou patriarchálneho privilégia“ (Mahalingam 2003, 494).

Nerovnomerné zastúpenie motívov genderovej premeny pôvodne biologických žien bude dokreslené i v kapitole 3.3.2, ktorej predmetom bude stručná charakteristika trans* naratívov v indickej mytológii.

3.2 Indická trans* terminológia

Ako už načrtla kapitola 2 venovaná všeobecnej terminológii, pomenovávať reality iného kultúrneho priestoru pojmami nie nevyhnutne tomuto priestoru vlastnými je problematický proces, obzvlášť ak je samotný priestor takým jazykovo a kultúrne rozmanitým prostredím, akým India bez pochyby je.⁵ Pri snahe o uchopenie genderových

⁵ V práci je väčšinou v tomto kontexte referované nielen k Indii ako konkrétnemu geo-politickému regiónu, ktorému je venovaná primárna pozornosť, ale i v širšom zmysle k Indickému subkontinentu. Koncept hidžier

kategórií a použitie adekvátnej terminológie sa vyskytuje hneď niekoľko problémov a ponúkajú sa nasledujúce otázky:

Nakoľko je možné používať moderné označenie transgender pre taký fenomén, akým sú indické hidžry, ktoré tvoria nielen genderovú kategóriu, ale tiež v sebe nesú široké spektrum kultúrnych, historických a náboženských obsahov? Ide v tomto prípade iba o posun terminologický alebo aj obsahový? A naopak v prípade, že bude aplikovaný termín hidžra pre označenie „tretieho genderu“ v celoindickom kontexte, bude toto označenie adekvátne a relevantné pre podobné, ale predsa z hľadiska kultúrneho a náboženského obsahu historicky odlišné kategórie, akými sú napr. *tirunāṅkai* južnej Indie?

Samotné slovo hidžra má pôvod v severoindických jazykoch, a to zrejme v urdčine alebo hindčine. (Bhat 2009, 4) Ako pôvodný význam slova hidžra sa uvádzajú pojmy eunuch či impotent. (Marková 2001, 691) V oboch uvedených jazykoch ide o gramatické maskulínium, no nad adekvátnym rodom pri prevzatí do češtiny sa napr. vo svojom článku zamýšľa i Dagmar Marková. (Marková 2001) Tá síce v záujme zachovania pôvodného gramatického rodu používa zväčša maskulínium, no nebráni sa ani občasnému alternatívnemu použitiu feminína.

Napriek tomu, že v pôvodnom jazyku je hidžra maskulínium, v predkladanej práci bude používaný rod ženský. Rozhodujúcou je tu skutočnosť, že i príslušníčky tejto komunity používajú na vlastné i vzájomné označovanie a oslovovanie rod ženský. Takisto v rámci svojej sociálnej štruktúry používajú rodinné označenia ženského rodu ako sestra, matka, teta a pod.

Hoci ide pri pojme hidžra o slovo pochádzajúce zo severoindických jazykov, je to zrejme najrozšírenejšie označenie známe naprieč celou Indiou i mimo nej. Ako už ale bolo naznačené, rozhodne nejde o pomenovanie jediné. Napr. tamilčina disponuje hneď niekoľkými slovami označujúcimi trans* osoby. Ako neutrálny pojem používaný i oficiálne slúži slovo *tirunāṅkai*, čo je možné preložiť ako svätá, posvätná či vážená žena. V bežnom jazyku sa užívajú označenia *ali* a *aravāṇi*, pričom prvé slovo môže a nemusí byť hanlivé a druhé z týchto slov vychádza z lokálnej mytológie, ktorá ukazuje, že hoci v súčasnosti tieto kategórie môžu splývať, každá má vlastný pôvod a obsah.⁶

(či prípadne ináč nazývanej genderovo variantnej tretej genderovej kategórie) je totiž vlastný nielen Indii samotnej, ale napr. i historicky a kultúrne spätým oblastiam Pakistanu alebo Bangladéša.

⁶ Pomerne dlhý výpočet rôznych ďalších lokálnych označení a kategórií v rámci celej Indie ponúka napr. Veerendra Mishra (Mishra 2023, 27).

Nad rámec týchto pojmov sa v súčasnosti čoraz viac používa slovo transgender⁷ (ako prídavné i podstatné meno), ktoré niekedy obsahovo splýva s kategóriami hidžra alebo *tirunaṅkai*, niekedy naopak vyjadruje odlišne chápanú, „modernú“ genderovú identitu, zbavujúcu sa týmto historického a spoločenského zaťaženia ostatných kategórií.

Dôvody a vplyvy, ktoré viedli k zmenám v terminológii používanej v indickom trans* kontexte, je možné vnímať v niekoľkých rovinách. V prvom rade zohráva dôležitú úlohu prepojenie indického diskurzu s medzinárodným diskurzom a prenikanie myšlienok, konceptov a diskusií z amerického a európskeho prostredia do prostredia juhoázijského, čo sa deje prirodzene a je to výsledkom celkovej globalizácie. To samozrejme platí pre rôzne oblasti a debaty, či už akademického, spoločenského alebo politického charakteru a tiež pre rôzne iné oblasti sveta. Aj Serena Nanda poznamenáva, že nejde o ojedinelý úkaz a že „mnohé z inštitucionalizovaných cross-genderových a tretích genderových rolí v nezápadných spoločnostiach sa prestali používať v dôsledku kultúrneho imperializmu spojeného s kolonializmom, modernizáciou a westernizáciou“ (Nanda 1999, xi).

Ďalším širším fenoménom je i to, že pre potreby panindickej diskusie, ktorá má zahŕňať bohatú škálu indických jazykov, kultúr a náboženstiev, sú často preberané anglické termíny, ktoré však so sebou nesú nielen jazykový, ale i významový posun. To je aj prípad termínu transgender, ktorý na jednej strane zjednocuje a prepája celoindický diskurz a na strane druhej jednotlivé pojmy vstrebáva a tým ich vyprázdňuje. Označenia hidžra, *aravāṅi*, *tirunaṅkai* a mnohé iné totiž nie sú iba jazykovými mutáciami toho istého označovaného, sú samostatnými kategóriami s odlišnými historickými, kultúrnymi a náboženskými obsahmi.

V neposlednom rade môže do hry vstupovať aj politický rozmer termínu transgender. Ako už bolo spomenuté v predchádzajúcej kapitole, toto označenie so sebou nenesie len ideu vlastnej identity, ale i širší význam spoločenstva, ktoré sa zasadzuje o univerzálne ľudské práva, dôstojné postavenie, rešpekt, prístup k lekárskej starostlivosti a mnohé iné spoločenské a politické požiadavky pre všetkých, ktorí sa k tomuto spoločenstvu prihlásia. Indická trans* komunita teda nielen automaticky podlieha globálnym

⁷ Slová transžena (*transwoman*) alebo transmuž (*transman*) sa v Indii používajú minimálne. Pojem transmuž sa síce používa na označenie pôvodne biologických žien, ktoré prijali mužskú genderovú identitu, avšak vzhľadom na neviditeľnosť tejto komunity v rámci indického trans* diskurzu je tento výskyt obmedzený. Označenie transžena sa používa takisto zriedka, prevažne sa ako automatické označenie biologického muža v genderovej úlohe ženy používa jednoducho pojem „transgender“ v substantívnej podobe.

vplyvom či si uľahčuje komunikáciu tejto témy v panindickom kontexte, ale sa zároveň hlási k nadnárodnému boju za svoje práva.

Často však zaznievajú názory, že pokus o univerzalizáciu transgenderu ako nadnárodného „zastrešujúceho pojmu“ má za následok, že juhoázijské diskurzy a praktiky genderovej/sexuálnej odlišnosti sa považujú len za „lokálne“ prejavy transgenderovej identity. (Dutta a Roy 2014, 328) Nakoľko je takýto terminologický posun oproti indigénnym formám genderovej identity prínosný a nakoľko je cena za to privysoká a pôvodné systémy sa tým naopak ochudobňujú, je predmetom búrlivých debát, ktorých hodnotenie už neprináleží predkladanej práci.

3.3 *Hidžra*

3.3.1 Charakteristika

Hidžry sú špecifickou genderovou kategóriou, ktorá tradične nie je považovaná „ani za mužov, ani za ženy, no zároveň obsahuje prvky oboch“ (Nanda 2007, 237). Takouto identifikáciou sa hidžry lokalizujú mimo dominantného genderového systému a zároveň sa stavajú do pozície mimo normatívny systém kasty, triedy, náboženstva a reprodukcie. (Hall 2013, 634-635)

Spravidla ide o jedincov, ktorí sa narodili ako biologickí muži (či intersexuálne osoby), no preberajú genderové vyjadrenia žien, často prekračujúce hranice bežnej femininity. „Takéto správanie zahŕňa ženské oblečenie, dlhé vlasy, vytrhávanie (skôr než holenie) ochlpenia na tvári, preberanie ženských manierov, preberanie ženských mien a používanie ženských príbuzenských označení [...].“ (Nanda 2007, 238-239) Z týchto aspektov stojí za to upozorniť napr. na dôležitosť dlhých vlasov. Dlhé vlasy sú pre hidžru nevyhnutnosťou. Jedným z trestov, ktoré starší udeľujú hidžre, ktorá sa správala nevhodne, je práve ostrihanie vlasov. Považuje sa to za hanbu a urážku. (Nanda 1999, 17)

Hidžra sa teda vyznačuje preberaním ženských foriem výzoru a správania, zároveň sa však nesnaží prejsť absolútnym spôsobom do sféry „opačného“ pohlavia, autenticitu vlastnej identity čerpá práve zo svojej liminality. Nestáva sa „obyčajnou“ ženou, stáva sa hidžrou a preberá rituálnu funkciu a posvätný charakter. Táto odlišnosť vo vzhľade, správaní a postavení sa prejavuje aj tým, že ich ženské oblečenie a spôsoby správania sú často prehnane, takmer až karikatúrne, a správajú sa sexuálne sugestívne, čo by sa u bežných žien

považovalo za nevhodné a dokonca poburujúce. (Nanda 1999, 19) Okrem toho, že svojim prehnánym vystupovaním na seba pútajú pozornosť, charakterizuje ich tiež typický spôsob tleskania rukami, ktorými ohlasujú svoju prítomnosť. (Reddy 2005, 55) K hidžrám sa viaže tiež množstvo povier, je im pripisovaná nadprirodzená moc a pri rôznych príležitostiach plnia rituálnu funkciu. Tomu bude venovaná kapitola 3.3.5.

Významnú úlohu teda zohráva i to, že ide nielen o genderovú kategóriu, ale o kategóriu so širším významom a obsahom. Ako vyzdvihuje Reddy v súvislosti so svojim terénnym výskumom: „Práve tieto aspekty – sexualita, náboženstvo, rod, príbuzenstvo a trieda – používali hidžry, aby sa odlíšili od širšej komunity *kothi*“⁸.“ (Reddy 2005, 15)

Avšak ako už bolo naznačené, v posledných rokoch dochádza k „mimoriadnym posunom vo formovaní identity“ (Dutta 2012, 827) hidžier, kedy sa pod vplyvom globalizácie táto komunita čoraz viac modernizuje a preberá globálne genderové koncepty. Zdôrazňovanie dynamickosti identity hidžier v súčasnosti však nesmie vzbudiť klamlivý dojem, že k takýmto posunom v minulosti nedochádzalo a že diverzita ľudí, ktorí sa identifikujú ako hidžry, je len záležitosťou posledných rokov. Už zo svedectiev, ktoré vo svojej práci z roku 1989 uvádza Serena Nanda, vyplýva, že genderovo nonkonformní jedinci sú nielen v súčasnosti, ale boli i v minulosti mimoriadne rôznorodou skupinou ľudí, hoci snahy o to, aby boli nejakým spôsobom zaradení do jednotnej množiny, ktorá sa dá vyhradiť a označiť, boli v spoločnosti vždy prítomné. Nanda upozorňuje na rozpory „medzi kultúrnou definíciou roly hidžry a rozmanitosťou individuálne prežívaných sociálnych rolí, genderových identít, sexuálnych orientácií a životných príbehov ľudí, ktorí sa stali hidžrami“ (Nanda 1999, xix).

Kým niektoré hidžry naozaj zastávajú rituálnu funkciu a rozdávať požehnania pri špecifických udalostiach, iné sa tejto činnosti vôbec nevenujú. Zatiaľ čo mnohé sa v rámci svojho posvätného, asketického charakteru naozaj vidia ako zbavené sexuálnej túžby, iné vstupujú do vzťahov a žijú aktívnym sexuálnym životom. Niektoré sa v súlade s kultúrnou definíciou hidžier založenou na statuse „tretieho“ skutočne vnímajú ako „ani muži, ani ženy“, množstvo hidžier sa však plne identifikuje so ženskou identitou. Niektoré podstupujú

⁸ V prípade mužskej homosexuality je v Indii často používaný špecifický terminologický systém. Stretávame sa napr. s označením „muži, ktorí majú sex s mužmi“ (Men Who Have Sex with Men, bežné označenie MSM). Títo sa delia dve skupiny: *panthi* a *kothi*. *Panthi* označuje mužov v aktívnej sexuálnej úlohe, ktorí sú vnímaní maskulínne. *Kothi* označuje mužov v pasívnej sexuálnej úlohe, ktorí sú vnímaní ako feminínni, a to aj mimo oblasť sexuálneho správania. (napr. (Reddy 2005, 44-45, 58-59)

tradičnú kastráciu alebo chirurgickú zmenu pohlavia a dívajú sa na neoperované hidžry ako „nepravé“, iné takéto zákroky odmietajú a aj napriek tomu sa ako hidžry identifikujú.

Taktiež motivácie ľudí, ktorí sa k týmto komunitám pridávali, mohli byť naozaj rôzne – či už išlo o vnútornú potrebu identifikovať sa s touto kategóriou, fyzický predpoklad intersexuality, sociálne a ekonomické dôvody alebo aj istý heteronormatívny imperatív, ktorý skôr než homosexuálne vzťahy pripúšťal zmenu genderu. Okrem samotnej túžby prekročiť hranice pohlavia a genderu sa teda ľudia „k tejto stratégii [...] možno uchýľovali ako k prostriedku, ktorý im umožňoval konať v súlade s ich rovnakopohlavnou láskou a túžbami.“ (Rupp 2001, 102)

Každý z týchto dôvodov mohol figurovať u jednotlivca samostatne i simultánne s inými dôvodmi a táto rámcová identita mohla byť precitovaná a vnímaná individuálne. Motivácie mohli (a môžu) byť naozaj rôzne a navzájom sa nijako nevyklúčovali. Serena Nanda takisto pripomína, že „rola hidžry sa zdá byť dostatočne elastická na to, aby pojala širokú škálu rozličných osobností, identít, spôsobov správania a úrovní záväzku a pritom stále fungovala kultúrne akceptovaným spôsobom.“ (Nanda 2007, 247) Zdôrazňuje pritom „schopnosť roly hidžry slúžiť ako magnet pre jednotlivcov s rôznymi potrebami a genderovou identitou“ (Nanda 1999, xi).

Táto kategória teda predstavuje niečo, čo v sebe môže zahŕňať nielen širokú škálu rôznych motivácií, vzorcov správania či genderových identít, no často i aspekty priamo protichodné. Ambivalentná je nielen samotná identita hidžry a postoje a presvedčenia v rámci komunity, ale i postoj dominantnej spoločnosti voči nim. Na jednej strane sú hidžry predmetom uctievania a ľudia vyhľadávajú ich požehnanie a boja sa ich prekliatia, na strane druhej ich odsúvajú na okraj spoločnosti, čo Ruman Sutradhar označuje ako „komplexnú kombináciu uctievania, hanobenia a vylúčenia“ (Sutradhar 2022, 75).

3.3.2 Mytológia

O pôvode hidžier a predovšetkým o pôvode ich špecifického postavenia a mimoriadnych schopností existuje nespočet príbehov. Ich presné znenie a miera popularity sa regionálne líšia a kým väčšina hidžier naprieč Indiou bude uznávať všetky takéto príbehy ako právoplatné, zároveň sa budú ako k najdôležitejšiemu zdroju vzťahovať k rozličným príbehom podľa regiónu či podľa preferencií svojej lokálnej komunity. V tejto podkapitole budú predstavené vybrané mytologické trans* príbehy a motívy od stvoriteľských mýtov až

po zmienky v kľúčových dielach staroindickej literatúry, akými sú eposy *Rāmāyaṇa* a *Mahābhārata*.

Ide naozaj len o stručný výber – ako ukazujú napr. publikácie Wendy Doniger O'Flaherty (Doniger O'Flaherty 1980) alebo Devdutta Pattanaika (Pattanaik 2012), repertoár je to vskutku rozsiahly. Množstvo epizód hinduistickej⁹ mytológie sa nielenže nezdráha siahať po motívoch genderovej transgresie, naopak táto genderová ambivalencia a flexibilita je často veľmi významným elementom a zdrojom moci či hýbateľom deja. Kombinácia oboch pólov mužsko-ženskej binarity alebo ich zámena či výmena býva v indickej mytológii frekventovanou a dôležitou témou.

Jedným zo stvoriteľských mýtov prítomných v hinduizme, ktorého vplyv možno rozpoznať v mytologických predstavách a následných rituálnych funkciách hidžier, je príbeh o *Śivovi* a jeho vlastnej kastrácii. *Śiva* bol *Brahmou* a *Viṣṇuom* požiadaný, aby stvoril svet. Pripravujúc sa na to *Śiva* vstúpil do vôd a zatiaľ čo tam ponorený prebýval po tisíc rokov, *Viṣṇu* primäl *Brahmu*, aby nečakal a sám stvoril bohov a iné tvory. A tak *Śiva* po tom, čo sa konečne vynoril z vody pripravený tvoriť, uvidel, že vesmír už viac nepozostáva z prázdnoty. V hneve si *Śiva* odtrhol falus a odhodil ho preč s odôvodnením, že už preňho nemá využitia. No ako falus padal a trieštil sa na kúsky, rozosieval všade svoju plodnosť. A takto hoci *Śiva* sám stratil schopnosť plodiť, stal sa jeho falus symbolom všeobjímajúcej plodnosti. ((Doniger O'Flaherty 1973, 130-135), cit. podľa (Lal 1999, 124))

Týmto či podobným mýtom sa často vysvetľuje predstava moci nad plodnosťou, ktorou hidžry oplývajú a ktorá sa prejavuje aj v ich rituálnej funkcii – požehnávaní na svadbách a po narodení dieťaťa, udalostiach úzko spojených s motívom plodnosti a plodenia. To je možné interpretovať ako „zrkadlový obraz tohto scenára: kým [hidžry] samé sú impotentné, udeľujú požehnanie plodnosti iným“ (Lal 1999, 124). Táto funkcia bude bližšie popísaná v kapitole 3.3.5.

Ďalšou z božských entít, ku ktorým sa hidžry vzťahujú, je androgýnna forma *Śivu* ako *Ardhanārīśvaru*. Toto meno je zložené z troch častí: *ardha* – polovica, *nārī* – žena, *īśvara* – boh, pán; teda je to doslova položenský boh, ktorý reprezentuje spojenie *Śivu*

⁹ V texte je používané slovo hinduizmus/hinduistický na voľné označenie širokej škály filozofických a náboženských prúdov, myšlienok a praktík Indického subkontinentu. Dôležité je upozornenie, že nejde o autochtónne označenie vlastného náboženského systému, ale o externý konštrukt, ktorý sa snažil predstaviť si náboženskú realitu Indie po vzore kresťanstva či islámu. Je to teda pojem problematický, avšak pre potreby predkladanej práce bude jeho použitie zachované, no na túto skutočnosť je vopred upozornené.

a *Śakti*, síl bytia a uskutočňovania, v tele tretieho, dvojpoohlavného božstva. (Rushdie 2008, 109) Táto mytologická postava predstavuje „najvyššie spojenie mužského a ženského tvorivého princípu. Pravá polovica jeho tela je mužská, v rukách spravidla zvierajú trojzubec, sekeru, meč a misku na almužny z ľudskej lebky, ľavá polovica vykazuje znaky ženského pohlavia a k jej atribútom patria náušnice, na čele tilak, v rukách zrkadlo, červený lotos a ruženec. Najčastejšie má dve až štyri paže, zriedkavejšie napravo dve a naľavo jednu, cez ľavé rameno smerom do pravého podpazušia sa mu vinie had, vrkoče vlasov mu na pravej strane zdobí kosáčik mesiaca.“ (Filipský 2007, 23)

Iným významným a veľmi často uctievaným božstvom hidžier je bohyňa *Bahucarā Mātā*, verzia bohyne-matky, blízka *Durge* či *Ellamme*, bohyni prastarého predárijského pôvodu (Marková 2001, 694), zmienenej už v kapitole 3.1 v súvislosti s transvestitnými juhoindickými sektami. Kým *Ellamma* je bohyňou populárnou na juhu Indie, *Bahucarā* je uctievaná predovšetkým na severe. Jej hlavný chrám stojí v Gudžaráte a je predmetom uctievania nielen hidžier. (Nanda 1999, xviii) Spätosť *Bahucarā Mātā* s touto komunitou je založená hneď na niekoľkých mýtoch. Jeden z mýtov napríklad hovorí o tom, ako *Bahucarā Mātā* cestovala so svojimi sestrami, keď zrazu ich karavánu prepadol muž, ktorého ona za trest prekliala impotenciou. Odvtedy musel zlodej *Bahucarā Mātā* uctievať a obliekať sa i správať ako žena. (Kanodia 2016, 88-89) Príbehov obsahujúcich motív kastrácie či pohlavnej zmeny alebo rodovej transgresie spojených s touto bohyňou je však viacero. Bohyňa nie je vnímaná len ako trestajúca entita, ale naopak i ako božstvo obdarúvajúce. Niekedy býva proces kastrácie hidžier v tejto súvislosti vnímaný ako obeť mužských genitálií bohyni výmenou za spirituálne schopnosti. (Hossain 2012, 495)

Blízka je hidžráam i podoba *Kṛṣṇu*, v ktorej sa objavuje pred veľkým bojom v *Mahābhārate*, presnejšie v niektorých jej lokálnych (konkrétne tamilských) verziách. Ide o epizódu, kde má byť *Arjunov* syn *Aravāṇ* pred samotným začiatkom boja obetovaný ako tzv. *kaḷappali*, obeť bitevného poľa, ktorá by im mala zaistiť víťazstvo. (Hiltebeitel 1995, 452) *Aravāṇ* je pripravený, no pred smrťou žiada splnenie troch želaní. Jedným z nich je to, aby sa mohol pred obeťou oženiť, keďže bez svadby by nemal právo na kompletne pohrebné náležitosti. *Kṛṣṇa* o splnení tohto želania pochybuje, pretože považuje za nemožné nájsť ženu, ktorý by sa vydala za muža odsúdeného na smrť a dobrovoľne tak na seba privodila osud vdovy. Nakoniec to však *Kṛṣṇa* vyrieši vlastnou transformáciou v krásnu *Mohinī*, ktorá

sa stane *Aravāṇovou* nevestou. Pre hidžry táto transformácia predstavuje tzv. *ali avatāra*, zostúpenie *Kṛṣṇu* v podobe hidžry. (Hiltebeitel 1995, 456)¹⁰

To však nie je jediná zmienka o rodovej transgresii, ktorú možno v *Mahābhārate* nájsť. Sám *Arjuna*, jeden z piatich *Pāṇduovcov* a otec *Aravāṇa*, sa v istej epizóde objavuje ako eunuch. *Pāṇduovci* po prehre v kockách s *Kuruovcami* museli okrem iného stráviť trinásť rokov vo vyhnanstve, pričom posledný rok exilu mali chodiť po svete nepoznaní. *Arjuna* sa rozhodol tento rok stráviť ako eunuch a slúžiť ženám kráľovského dvora. Ako dôvod tejto podoby sa uvádza kliatba víly *Urvaṣī*. Po tom, čo *Arjuna* pohrdol *Urvaṣī* a odmietol ju, prekliala ho totiž stratou mužstva. Boh *Indra* zmiernil trvanie kliatby na rok a dovolil *Arjunovi* zvoliť rok kliatby kedykoľvek počas svojho života. A tak si *Arjuna* volí rok so stratou mužnosti v čase, keď má stráviť rok nepoznaný. (Somasundaram 2009, 74) Popisuje, ako tento rok strávi tak, že „bude nosiť náramky z bielych mušlí, bude si zapletať vlasy ako žena a oblečie sa do ženského odevu“ (Nanda 1999, 30).

Ďalšou trans* postavou *Mahābhāraty* je *Śikhaṇḍīnī*, ktorá bola askétom premenená na muža, bojovníka *Śikhaṇḍīho*. Ten bojoval vo veľkej bitke na strane *Pāṇduovcov* a zachránil život *Arjunovi* tým, že sa pred neho postavil a protivník odmietol bojovať, viediac, že bol *Śikhaṇḍī* predtým ženou. (Somasundaram 2009, 73-74) Tento druh premeny – biologickej ženy preberajúcej mužský rod, je pomerne ojedinelý, čo bolo načrtnuté už v kapitole 3.1.

Nielen *Mahābhārata*, ale i *Rāmāyaṇa* obsahuje epizódu spojenú s hidžrami. Po tom, čo musí *Rāma* na štrnásť rokov odísť do vyhnanstva, ho až k lesu, kam sa chystá uchýliť, sprevádzajú jeho verní nasledovníci. Tu im však povie, aby sa všetci muži a ženy vrátili naspäť do kráľovstva. Oni ho počúvnu a odídu. Keďže hidžry neboli ani mužmi, ani ženami, príkaz sa ich netýkal, a tak verne čakali na kraji lesa celých štrnásť rokov *Rāmovo* vyhnanstva. Pri návrate späť bol *Rāma* taký ohromený ich oddanosťou, že im za odmenu prisľúbil moc, aby sa všetky ich slová (kliatby i požehnania) vyplnili – to je to, prečo si ľudia hidžry vážia a boja sa ich zároveň. (napr. (Nanda 1999, 12-13), (Bhat 2009, 6-7))

¹⁰ Tento príbeh tvorí základný mytologický rámec významného festivalu v tamilskom *Kūvākame*, kde sa každoročne účastní niekoľko dní trvajúcich rituálov veľká časť nielen tamilskej, ale i celooindickej trans* komunity (viac napr. v bakalárskej práci autorky (Czielová 2018)).

3.3.3 História

Okrem mytologického pozadia, ktoré síce s najväčšou pravdepodobnosťou nemalo priamy vplyv na vznik fenoménu hidžry, ale ktoré bolo neskôr do jeho obsahu zakomponované, zohrala dôležitú úlohu vo formovaní tejto kategórie tiež muslimská dvorská tradícia. V muslimskej tradícii kastráti slúžili ako strážcovia háremov a počas vlády Mughalov v Indii sa mohli dokonca prepracovať i na vysoké posty v rámci štátneho aparátu. (Marková 2001, 691-692) Dnes sa náboženská úloha hidžry, odvodená z hinduizmu, a historická úloha eunuchov na muslimských dvoroch neoddeliteľne prelínajú a vytvárajú novodobú identitu „tretieho genderu“, a to aj napriek zjavným rozdielom medzi nimi. (Nanda 1999, 23) Dagmar Marková v tejto súvislosti podotýka: „Ako mnoho ďalších javov v Indii dá sa zvlášť postavenie hidžrovskej komunity vysvetliť kolíziou a následne splynutím [týchto] dvoch rozdielnych tradícií v minulosti. [Tie] sa preňuli snád' až v neskorej mughalskej dobe a utváraná komunita hidžrov vsala do seba i rôznych ľudí s nejakou odchýlkou od bežnej normy.“ (Marková 2001, 691-692)

K jedným z najstarším nemytologickým prameňov, kde sa vyskytujú zmienky o treťom pohlaví/rode, patrí i *Kāmasūtra*. Tam sa napr. píše:

Jsou dva druhy kleštěnců; převlečení za muže a převlečení za ženy.

Kleštěnci převlečení za ženy napodobují je v oblékání, v řeči, v pohybech, v jemnosti, v plachosti, v prostotě, v něžnosti a ve studu.

To, co se ženám páše mezi nohama, činí se kleštěncům v ústech a zove se to hořením otvorem. Tito ženští kleštěnci z toho mají nesmírnou slast i dobré živobytí a tímto způsobem souložení vedou život kuběn. [...]

Kleštěnci převlečení za muže drží své toužebné sklony v tajnosti, a když to chtějí dělat, provozují řemeslo masérské. [...] (Vátsjájana 1991, 25-26)

To naznačuje, že osoby mimo binárneho systému muža a ženy boli súčasťou spoločnosti už v prvých storočiach nášho letopočtu.

Avšak ako už bolo uvedené, hidžry blízke tej podobe, v akej ich poznáme dnes, sa začali objavovať až po príchode Mughalov. V čase, keď do Indie začali prichádzať Briti, sa už hidžry tešili zvláštnemu postaveniu na dvoroch panovníkov i v samotnej spoločnosti. Hoci táto komunita stála vždy istým spôsobom na okraji spoločnosti, zastávali často na dvoroch vysoké funkcie, boli im panovníkmi pridelené majetky či udeľované exkluzívne právo „žobrať“ v istých obchodníckych štvrtiach. (Penrose 2001, 31) V západnej Indii im

napríklad boli odvádzané podiely z panovníckych výnosov maráthských vládarov a k odobraníu podobných práv a sociálnemu úpadku začalo dochádzať až po tom, čo Briti prebrali vládu nad týmito územiami. (Dutta 2012, 828)

Hoci sa tvrdenie, že za spoločenským pádom hidžier stojí výlučne nástup britskej koloniálnej vlády v 18. storočí (Agoramoorthy a Hsu 2015, 1451), môže zdať prehnané, ostáva pravdou, že k pokusom o absolútne a trvalé odstránenie komunity začalo dochádzať až v tomto období. Jessica Hinchy tvrdí, že hidžry v čase pred príchodom Britov nevzbudzovali odpor domáceho obyvateľstva a i napriek svojmu postaveniu na okraji spoločnosti nebola ich prítomnosť pociťovaná ako narušenie verejného priestoru tak, ako to videli Briti. (Hinchy 2014, 278-279)

Je otázne, či toto tvrdenie nie je príliš nadnesené a či sa naozaj dá hovoriť o tom, že v predkoloniálnej Indii mali trans* osoby spoločensky výsadné postavenie. Čo sa však uprieť nedá, je skutočnosť, že až s Britmi prišli faktické obmedzenia a rôzne aktivity, ktoré boli vnímané ako „typické“ správanie hidžier, či už z oblasti sexuálneho života alebo zárobkovo-náboženskej činnosti, boli postavené mimo zákona.

To ale nebola jediná zmena, ku ktorej Briti prispeli. Zdá sa totiž, že trans* populácia bola v 19. storočí v južnej Ázii skutočne rozmanitá. Najznámejším predstaviteľom tejto kategórie boli hidžry, skupina považovaná vtedajšími koloniálnymi úradníkmi za vykastrovaných mužov, ktorí nosili ženské šaty a žobrali o almužnu, venovali sa sodomii a prostitúcii, spievali a tancovali. (Gannon 2022, 77) Do tejto predstavy jednej jedinej monolitickej kategórie bola vtesnaná pôvodne heterogénna množina rôznych identít, ktorej pestrosť bola týmto vymazaná. Ako poznamenáva Gannon: „Transgenderová populácia predstavovala priestor sporného významu, ktorý spochybňoval britské chápanie sociálneho sveta.“ (Gannon 2022, 79)¹¹

Pod britským vplyvom takto nedošlo len k zmene spoločenského postavenia a k celospoločenskému posunu vo vnímaní tejto komunity, ale aj k celkovému skresleniu a zjednodušeniu genderovej diverzity, ktorej širokú škálu britskí koloniálni úradníci neboli schopní zachytiť. Významným prostriedkom, ktorý viedol v mnohých sférach indickej spoločnosti k istému posunu a zafixovaniu dovtedy omnoho dynamickejších javov a kategórií, bol cenzus.

¹¹ V tomto bode sa Gannon zamýšľa aj nad neadekvátnosťou pojmu „transgender“ v danom kontexte, čo však bolo v práci už tematizované.

Prvé imperiálne cenzy sa začali uskutočňovať od konca 19. storočia (prvý census prebehol v rokoch 1871-1872). Počínajúc týmto prvým cenzom a pokračujúc i cenzami ďalšími začalo dochádzať k miešaniu, zjednodušovaniu a eliminácii plurality alternatívnych genderových identít, ktoré boli kultúrne a lokálne špecifické. Cenzus z roku 1881 napr. zmenil celkový rámec toho, ako boli nazerané takéto komunity. Táto populácia bola v sčítaní koncipovaná ako kasta, pričom reprezentácia hidžry v zmysle kasty bola výsledkom spôsobu, akým bolo sčítanie organizované. (Gannon 2022, 80) Zároveň tým, že census zahrnul práve pod kategóriu hidžry mnoho rôznych komunit, uprednostnil hidžru ako hlavný spôsob, akým si možno predstaviť trans* populáciu v južnej Ázii, čo ovplyvnilo panindický naratív „tretieho genderu“ aj do budúcnosti.

Ako už bolo načrtnuté, Briti nepriniesli len zmenu v uvažovaní o tomto druhu identít, ale aj ich kriminalizáciu. V roku 1897 boli eunusi kriminalizovaní prostredníctvom dodatku k tzv. Zákonu o kriminálnych kmeňoch (*Criminal Tribes Act*) z roku 1871. Dodatok s názvom Zákon na registráciu kriminálnych kmeňov a eunuchov (*An Act for the Registration of Criminal Tribes and Eunuchs*) nariadil vytvorenie databázy s menami a adresami jedincov podozrivých z unášania a kastrácie detí či z páchania iných priestupkov porušujúcich nariadenia Sekcie 377 indického Trestného zákona. (Bhat 2009, 5), ktorý ešte bude tematizovaný v kapitole 3.4. Okrem registrácie im bol nariadený zákaz spevu či tanca na verejnosti. (Mount 2016, 3) V tomto nariadení spadali do kategórie eunuch tí, ktorí boli „oblečení alebo ozdobení ako ženy“, ale i tí, ktorí sa po lekárskej prehliadke „ukázali byť impotentnými“. (Reddy 2005, 26)

Mnohé z týchto zákonov, nariadení a presvedčení zanechali v indickej spoločnosti a jej právnom systéme dlhodobé stopy. Vývoj posledných desaťročí spolu s nedávnymi právnymi úpravami a fungovaním komunity v súčasnosti bude načrtnutý v kapitole 3.4.

3.3.4 Sociálne usporiadanie

Zatiaľ čo medzi hidžrami neexistujú kasty a vstupom do komunity sa predošlé väzby opúšťajú, existujú tu domy či klany, ktoré vytvárajú vlastný sociálny a rodinný systém paralelný k väčšinovej spoločnosti. V Indii jestvuje sedem takýchto domov, ktoré sa nazývajú *gharānā*. Na čele každej *gharāny* stojí tzv. *nāyak*. Do jednotlivéj *gharāny* spadá vždy väčšie množstvo „domácností“, na čele ktorých stoja *guruovia*. Domácnosti sú ako rezidenčnými, tak aj ekonomickými jednotkami a jednotlivé *gharāny* predstavujú symbolické rody. (Nanda 1999, 39) Okrem toho si tieto domácnosti medzi sebou napr. delia

územia, na ktorých môžu vykonávať rituálnu a zároveň zárobkovú činnosť, ktorá bude bližšie popísaná v kapitole 3.3.5 alebo v prípade, že sa členky danej domácnosti venujú prostitúcii¹², môže byť predmetom ohraničenia časť mesta, v ktorej to majú povolené.

Každá hidžra musí mať svojho *guru*a a zvoliť si ho môže z ktorejkoľvek *gharāny*. Je možné ho i neskôr zmeniť, no nový *guru* si musí svoju žiačku – *celu* – „odkúpiť“. *Nāyakovi* stojacemu na čele *gharāny* sa zodpovedajú *guruovia* so svojimi *celami* a tvoria tak analogicky k typickej indickej veľkorodine svoju vlastnú sociálnu štruktúru. Nanda zdôrazňuje, že v hierarchii *guru – cela* sa prejavuje „nadradenosť ako hlavný princíp sociálnej organizácie a sociálnej kontroly v komunite hidžier“ (Nanda 1999, 43).

Žiadosť o prijatie novej *cely* musí byť predložená tzv. *jamāatu*, akejsi rade, ktorá pozostáva z jednotlivých *nāyakov*. (Revathi 2010, 61-62), (Reddy 2005, 58) Po tom, čo sa človek rozhodne stať sa hidžrou, musí prejsť rituálom, na ktorý dohliada *guru*. Počas rituálu sú prijímanej osobe predstreté pravidlá komunity i konkrétnej *gharāny*. Na hlavu jej je položená *dupatta* určitej farby podľa konkrétnej *gharāny*. Takisto dostane nové sárí. (Tripathi 2015, 158-159, 175)

Dôležitou je tiež skutočnosť, že za každú novú žiačku musí byť zaplatený iniciačný poplatok, ktorý hradí jej *guru*. (Nanda 1999, 44) Týmto vstupuje nová hidžra do komunity už s dlhom voči svojmu *guruovi*, ktorý musí následne odpracovať tým, že bude odovzdávať časť svojich zárobkov a podieľať sa tak na ekonomickom chode domácnosti.

Súčasťou iniciačných rituálov, avšak nie podmienkou vstupu do komunity, je proces kastrácie či v súčasnosti operatívnej zmeny pohlavia. Aspekt dobrovoľnosti operatívnych zásahov zdôrazňuje aj Ina Goel, keď tvrdí, že „[t]elo hidžry môže byť v akomkoľvek štádiu tranzície, ktoré je v súlade s jej identitou.“ (Goel 2016, 537) Tento proces sa nazýva v ich vlastnej terminológii *nirvāṇa*. Hoci nie je nevyhnutný, pravdou ostáva, že sa kastrované hidžry tešia v komunite väčšej úcte. V súčasnosti majú k dispozícii dva spôsoby kastrácie a voľba, odobrená *guruom*, je výhradným rozhodnutím *cely*, ktorá sa ju chystá podstúpiť. Tradičným a v tejto dobe už zriedkavejším spôsobom je pomerne brutálna a bolestivá kastrácia inou hidžrou nazývanou *tāyammā*. Modernou alternatívou je chirurgická operácia v nemocnici. Mimoriadnej úcte sa majú tešiť práve tie hidžry, ktoré prešli tradičným rituálom kastrácie. (Revathi 2010, 66)

¹² Prostitúcia síce nepatrí k „tradičným“ úlohám hidžier, je však aj vzhľadom na sociálnu vylúčenosť týchto komunit veľmi častým zdrojom príjmov.

Samotné tradičné kastračné rituály sa môžu na severe i juhu Indie líšiť. Kým na severe je nesmierne dôležitou súčasťou rituálnej kastrácie prítomnosť zobrazenia bohyne *Bahucarā Mātā* a oddanie sa *cely* božstvu, skrz ktoré je prijímaná do komunity, na juhu sa napríklad za podmienku považuje zvolenie priaznivého času pre tento rituál a často sa v celom procese opierajú o mytológiu spojenú s kultom *Aravāṇa*.

Proces rituálnej kastrácie býva popisovaný rôzne. Medzi hidžrami v Tamilnádu je vraj napríklad zvykom, že po tom, čo je penis odstránený, je vložený do nádoby a pochovaný do diery v zemi. (Hiltebeitel 1995, 457) Spoločnou predstavou na juhu i na severe býva „pooperačný“ proces. Krvácanie sa nezastavuje, krv sa necháva voľne prúdiť, čím z tela odchádza „mužskosť“ a uvoľňuje miesto „ženskosti“. Pri tradičnej operácii sa im odstránia genitálie (penis a semenníky), ale bez vytvorenia vagíny. Táto operácia ich definuje ako hidžry – eunuchov – ani mužov, ani ženy. (Nanda 1999, ix) V dňoch, ktoré nasledujú, platia podľa lokálnych zvykov rôzne obmedzenia týkajúce sa jedla, pobytu v spoločnosti a podobne. (Cohen 1995, 285) V tomto čase sa o *celu* starajú jej „sestry“ a predovšetkým jej *guru*.

Guru všeobecne dohliada na chod domácnosti a chráni svoje *cely*. Tie svojej „matke“ odovzdávajú časť zárobkov, z čoho sú okrem iného pokrývané náklady na domácnosť. (Patel 2010, 840) Zároveň je v tom zahrnutý istý „poplatok“ za členstvo v domácnosti, za bezpečie a vedenie. Salman Rushdie tento vzťah označil vzťahom „ochrany a vykorisťovania“ (Rushdie 2008, 111). Komunita hidžier má teda tradične štruktúru širokej a veľmi rozvetvenej rodiny. Ako zdôrazňuje Dagmar Marková: „V Indii je rodina všetkým; ak nie tradičná rodina, tak teda aspoň nejaká jej náhrada. [...] Rýdzo individuálne sa dá v Indii žiť len ťažko.“ (Marková 2001, 693) Preto sa nemožno čudovať, že štruktúra tohto spoločenstva kopíruje zloženie rodiny a vytvára tak alternatívnu rodinnú a sociálnu sieť po tom, čo po prijatí trans* identity ľudia často svoje zázemie stratia. Túto tradičnú sieť v prípade väčších miest a trans* osôb, ktoré nežijú komunitným spôsobom života v hidžrovských domácnostiach, v súčasnosti často nahrádzajú predovšetkým ľudia zapojení do mimovládnych organizácií, spravidla zaoberajúcimi sa právami LGBT+ komunity. To súvisí so spoločenskými zmenami posledných desaťročí, ktoré už boli naznačené.

3.3.5 Rituálna funkcia

Identita hidžier, ako dostatočne ilustrovali predchádzajúce podkapitoly, nie je uniformná a nemenná. Existuje množstvo príbehov o ich pôvode a úlohe v priebehu dejín, existuje množstvo rôznych pohľadov, akými hidžry vnímajú samy seba a svoju komunitu. Aj rôzni *guruovia* majú rôznu predstavu o tom, čo znamená byť hidžrou a aké pravidlá je nutné v danej *gharāne* dodržiavať. Zatiaľ čo v jednej *gharāne* si podľa rozprávania Revathi hidžry zarábali ako sexuálne pracovníčky a ich vzťahy s mužmi neboli nijako obmedzované, u iného *guru*a bolo chápanie identity hidžier orientované výlučne na rituálnu funkciu a zodpovednosť voči ľuďom, ktorí ich považujú za posvätné. Tento *guru* tvrdil: „[...] musíme sa správať spôsobom, ktorý je hodný tohto rešpektu. Nesmieme túžiť po mužoch a správať sa s nimi neslušne. Tí, ktorí si myslia, že sme božské a dávajú nám peniaze, aby si získali naše požehnanie, si nikdy nesmú myslieť, že sme skazené.“ (Revathi 2010, 45)

Jedným zo spôsobov obživy a zároveň rituálnou funkciou hidžier je tzv. *badhāi*. Týmto termínom sa označuje „ponúkanie požehnaní výmenou za peniaze a dary v domoch s novonarodenými deťmi“ (Dutta 2012, 832), prípadne na svadbách. Po tom, čo sa dozvedia o takejto udalosti, navštívi domácnosť skupina niekoľkých hidžier a zahrá tam rôzne dlhé predstavenie sprevádzané hudbou, po ktorom požehnajú dieťaťu či novomanželom a dostanú za to odmenu. (Nanda 1999, 4-5) Tento spôsob obživy je typický pre isté skupiny hidžier, no nie je univerzálny. Zároveň sa jeho prestíž i výskyt vzhľadom na spoločenské zmeny znižuje. Iné skupiny sa napríklad potulujú po obchodoch a za malý poplatok požehnávajú obchodníkom. (Revathi 2010, 46-48) Často sa tak deje i na autobusových staniaciach, vlakových nádražiach či priamo vo vlakoch. Miestom požehňávania sa stáva akýkoľvek verejný priestor od trhu až po križovatku. Tu je vhodné znovu zdôrazniť, že „hidžry v južnej Indii nemajú rovnakú kultúrnu úlohu ako ich náprotivky v severnej Indii“ (Bhat 2009, 10). Kým doménou severoindických hidžier je ritualizované požehňávanie spojené s obradmi svadby či narodenia dieťaťa, juhoindické *tirunaṅkai* svoje pôsobisko nachádzajú skôr vo verejných priestoroch, kde požadujú poplatky za požehnanie od náhodných okoloidúcich.

Skutočnosť, že je prítomnosť hidžier žiadaná či akceptovaná práve pri udalostiach spojených so zakladaním rodiny a s privádzaním potomstva na svet, je v paradoxnom vzťahu k ich vlastnej identite. Napriek tomu, že samy nie sú schopné počať či porodiť, nesú v sebe moc nad reprodukčnými procesmi iných. (Lal 1999, 123) Tu sa ponúka odkaz na mytológiu *Śivovho* falu spomínanú v kapitole 3.3.2.

Tieto udalosti a priestory, kde je viditeľná prítomnosť hidžier nielen tolerovaná, ale dokonca požadovaná, sú jasne definované a ohraničené. Sonia J. Nair prízvukuje, že ide o naozaj špecifické situácie, kedy je hidžra vítaná a viditeľná a „stav viditeľnosti je preto veľmi podmienený“. (Nair 2022, 2) Pre mnohých ľudí v Indii a obzvlášť pre strednú a vyššiu triedu, ktorá nezdieľa s hidžrami status sociálneho vylúčenia tak, ako ho môžu zdieľať iné skupiny obyvateľstva, preto hidžry „existujú (a do istej miery vždy existovali) na okraji ich predstáv, zviditeľňujú sa len pri určitých obmedzených rituálnych príležitostiach“ (Reddy 2005, 3). Táto podmienená verejná existencia je ďalším zo zaujímavých aspektov identity hidžier, ktorý môže byť narúšaný či priamo odbúraný aktom autobiografického písania ako vyjadrovania nároku na nepodmienujúcu prítomnosť vo verejnom priestore.

3.4 Indická trans* súčasnosť

Vývoj trans* komunity v Indii vo vzťahu k väčšinovej spoločnosti a k štátu prešiel v posledných rokoch významnými zmenami, z ktorých mnohé spočívali v odstraňovaní koloniálneho dedičstva, ktoré tu zanechali Briti.¹³

V roku 1869 bola britskou vládou v Trestnom zákonníku Indie prijatá Sekcia 377, ktorá v duchu viktoriánskej morálky kriminalizovala všetky sexuálne aktivity „proti prírode“, ktorých cieľom nebolo rozmnožovanie. Postavenie neprokreačných sexuálnych praktík mimo zákon bolo mierené predovšetkým voči homosexuálnym aktivitám, medzi ktoré boli radené i akékoľvek sexuálne aktivity hidžier. Tento zákon ostal v platnosti viac než 100 rokov a až v roku 2009 bol Vrchným súdom v Dillí zrušený. Krátko na to, v roku 2013, bol však rozsudok Vrchného súdu v Dillí zrušený Najvyšším súdom a všetky sexuálne činnosti nemajúce za cieľ plodenie sa tak opäť dostali mimo zákona.

Len rok po tom, čo došlo k znovuschváleniu Sekcie 377, a teda k opätovnej kriminalizácii homosexuálnych praktík, bolo Indickou republikou uznané tretie pohlavie ako jedna z možností na oficiálnych dokumentoch, akými sú pasy či vodičské preukazy. Toto rozhodnutie tak umožnilo trans* osobám požiadať o legálny status tretieho pohlavia namiesto toho, aby si museli vybrať mužskú alebo ženskú identitu. Zároveň s tým boli

¹³ Za zmienku stojí v tejto súvislosti oficiálne ospravedlnenie bývalej britskej premiérky Theresy May za „britské historické dedičstvo“ v podobe kriminalizácie homosexuálnych praktík v krajinách Commonwealthu, z ktorých mnohé čerpajú z tejto legislatívy dodnes. (Crerar 2018)

jednotlivé štáty vyzvané, aby trans* osoby zaradili do rezervačného systému a podporili tak ich šance na prácu a vzdelanie. (R. Rao 2020, 174)¹⁴ V Indii teda nastalo v tom čase mimoriadne máťúce obdobie, kedy bola simultánne kriminalizovaná homosexualita a zároveň bola k dispozícii občanom možnosť úradne si zvoliť transgender identitu a dokonca bola štátom nariadená sociálna a ekonomická podpora tejto komunity.

V roku 2018 bola Sekcia 377 finálne Najvyšším súdom uznaná ako protiústavná a jej platnosť bola zrušená. Následne bol tiež prijatý zákon na ochranu trans* osôb – *The Transgender Persons (Protection of Rights) Act*. V tomto zákone je zároveň ukotvená aj legislatívna definícia toho, čo sa v Indii v tomto kontexte rozumie pod pojmom transgender:

„Transgenderová osoba“ je osoba, ktorej gender nezodpovedá pohlaviu, ktoré jej bolo pridelené pri narodení, a zahŕňa transmuža alebo transženu (bez ohľadu na to, či takáto osoba podstúpila alebo nepodstúpila operáciu na zmenu pohlavia alebo hormonálnu terapiu alebo laserovú terapiu alebo inú terapiu), osobu s intersexuálnymi odchýlkami, genderqueer osobu a osobu s takou sociokultúrnou identitou ako napr. kinner, hijra, aravani a jogta¹⁵. (*The Transgender Persons (Protection of Rights) Bill*, 2019 2019, 2)

Zákonne teda bolo definované, kto všetko sem spadá a zároveň bola zakázaná diskriminácia voči trans* populácii. V praxi sa však ešte stále trans* obyvateľstvo stretáva s každodennými prekážkami. Sangeetha Sriraam vo svojom článku zdôrazňuje, že síce existuje množstvo prípadov, kedy sa rôznym trans* ľuďom podarilo viesť úspešnú kariéru aj napriek tomu, že prístup k vzdelaniu a pracovným príležitostiam je pre trans* osoby obmedzený, no tu často zohrávali úlohu aj ďalšie socio-ekonomické faktory. (Sriraam 2022, 129-130) Okrem toho ale tiež uvádza niekoľko súdne zaznamenaných prípadov otvorenej diskriminácie pri získavaní zamestnania. Súd v drvivej väčšine rozhodol v prospech obetí tejto diskriminácie, ide však o jednotlivé rozsudky, ktoré aj napriek podpore v legislatíve len pomaly menia sociálnu realitu. Pozitívne však treba vnímať aspoň skutočnosť, že je naozaj možné oprieť sa v týchto prípadoch o legislatívny základ. Jedným z mnohých problémov bez adekvátnej legislatívy bolo napríklad aj sexuálne násilie voči trans* osobám v čase

¹⁴ Tu je dobré poznamenať, že napr. Tamilnádu na regionálnej úrovni uznalo legálny status tretieho pohlavia už v roku 2008, kedy bola zároveň vytvorená rada zaoberajúca sa ich potrebami a problémami. (Das 2015, 196)

¹⁵ Na tomto mieste zachovaný prepis pojmov tak, ako je v anglickom origináli.

platnosti Sekcie 377, kedy bolo prakticky nemožné čokoľvek také nahlásiť na políciu. Tým by sa totiž obeť zároveň priznala k porušeniu zákona. Úprava v zákone síce v realite násilie neeliminuje, ale je to aspoň malý krok správnym smerom.

Ďalším z už uvedených prostriedkov, ktorými sa vláda snaží vytvoriť pomocný mechanizmus pre trans* osoby, je ich zaradenie do systému rezervácií (Sriraam 2022, 131), ktorý podobným spôsobom slúži na vytvorenie lepšieho prístupu k vzdelaniu a zamestnaniu aj iných marginalizovaných skupín (napr. dalitov). Hoci sa vláda snaží i o rôzne, často medializované iniciatívy¹⁶, ktoré majú sprostredkovať trans* osobám viac príležitostí či pracovných miest, je otázne, či ide o skutočnú štátnu podporu alebo len o jednotlivé prípady, ktoré v celoidnickom kontexte predstavujú kvapku v mori a viac než pomocou sú iba verejným symbolom progresívnosti bez reálneho základu.

Okrem zmien v právnom systéme prechádzajú zmenami i rôzne formy trans* identity. Je možné pozorovať rozdiel medzi liminalitou identity hidžier tak, ako bola tradične nazeraná, a istou binarizáciou identity v zhode so „západnou“ ideou fixnej zmeny pohlavia, ktorá je však v poslednej dobe takisto podrobovaná kritike v prospech priestupnejších a dynamickejších hraníc ako medzi pohlavím a genderom, tak aj medzi jednotlivými pohlaviami a genderami.

Roy Jeff v tejto súvislosti poznamenáva, že preklad pojmu hidžra do pojmu transgender je kontinuálnym úsilím už od vzniku indických mimovládnych organizácií a komunity LGBT+ aktivistov v polovici 90. rokov 20. storočia, ktoré boli financované rôznymi medzinárodnými organizáciami a tým ovplyvnili aj vývoj slovnej zásoby a s tým spojeného nazerania týchto identít. (Roy 2016, 414)

Takémuto vplyvu však nepodlieha plošne celá trans* populácia. Zdá sa, že v súčasnosti v Indii spolunažívajú v dôsledku týchto zmien v jednom sociálnom priestore zdanlivo odlišné systémy. Simultánna prítomnosť týchto odlišných pohlavných a rodových klasifikačných vzorcov v Indii a ich rôzny dôraz na modernitu ilustrujú premenlivosť konštrukcií pohlavnej subjektivity v tomto regióne. (Reddy 2005, 221)

Koexistencia „tradičných“ a „moderných“ spôsobov chápania vlastnej identity či koexistencia viacerých druhov trans* identity, ktoré sú väčšinou spoločnosťou vnímané ako jedna a tá istá kategória, nemusí byť vždy bezproblémová. Kontroverznou bola v tomto

¹⁶ Pomerne dosť prenikla do médií napr. iniciatíva metra v keralskom meste Kochi, ktoré v rámci boja proti diskriminácii demonštratívne zamestnalo viac než dvadsiatku trans* osôb. (In a first, Kochi Metro appoints transgenders as its staff 2017)

ohl'ade napr. kampaň *I Am Not a Hijra* z roku 2016.¹⁷ V tejto kampani boli na internete zverejnené fotografie 18 transmužov a transžien držiacich cedul'ky s výrokmi ako:

Som trans* a som chirurgička. Nie som hidžra.

Som trans* a nie som sexuálna pracovníčka. Nie som hidžra.

Som trans* a som dcéra, sestra, manželka a matka. Nie som hidžra.

Som trans* a som korporátna zamestnankyňa. Nie som hidžra.

Hoci išlo o zrejme dobre mienenú kampaň, ktorá si kládla za cieľ oprostíť sa od identity hidžier so všetkým, čo táto kategória historicky, kultúrne a spoločensky obnáša a autorky a autori sa pokúšali o narúšanie stereotypných predstáv o súčasnej indickej trans* populácii, viedla táto kampaň zároveň k polarizácii spoločnosti a bola kritizovaná za svoju rétoriku privilegovanosti. Viacerými bola kampaň odsúdená za svoju „politiku úctyhodnosti, ktorá závisí od toho, či sa trans* ľudia pridajú k cis¹⁸ komunite, ktorá sa na hidžry pozerá zvrchu“ (Saria 2022, 112).

India je však svedkom aj inkluzívnejšieho aktivizmu. Aktivistky ako Laxmi Narayan Tripathi, A. Revathi, Living Smile Vidya, Shabnam Mausi, Kalki Subramaniam a ďalšie začali využívať performatívne prostriedky a priestory, ako sú pódia, konferencie, televízne talkshow a pochody hrdosti. Začali tiež písať svoje vlastné príbehy, a to nielen preto, aby oslovili ostatných členov komunity, ale aj preto, aby ich rozprávanie zaznelo a zarezonovalo u tých, ktorí sa odmietali považovať za súčasť tohto sociálneho boja. (Nair 2022, 6-7) O tom, čo všetko predstavuje v tejto a ďalších súvislostiach písanie vlastných životných naratívov, bude pojednávať analytická časť diplomovej práce.

¹⁷ Mediálnu kritiku k tejto kampani je možné vidieť napr. na stránkach <https://vagabomb.com/think/i-am-not-a-hijra-campaign-reeks-of-privilege-and-hatemongering/> alebo <https://www.thenewsminute.com/news/where-well-intentioned-im-not-hijra-campaign-went-awry-48597>.

¹⁸ Cis = cisgender, niekto, kto vníma svoju genderovú identitu v súlade s pohlavím, ktoré mu bolo pripísané po narodení.

4 Autobiografia

Definovať autobiografiu ako samostatný literárny žáner nemusí byť také jednoznačné, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať a úloha definovať autobiografiu v kontexte literárnej tvorby marginalizovaných skupín sa môže javiť ešte problematickejšie. Nasledujúca kapitola sa však o to pokúsi a autobiografickú literárnu tvorbu popíše v rámci obrovskej šírky tejto témy spôsobom čo najrelevantnejším pre potreby predkladanej práce.

Prvá podkapitola stručne načrtne dejiny literárnej kritiky, ktorej predmetom bola autobiografia (ako žáner v užšom i širšom slova zmysle) a tiež krátke dejiny žánru ako takého. Na jednotlivé vlny teoretických prístupov nadviaže v druhej podkapitole detailnejšie faktické uchopenie žánru. Predstavené budú formálne i obsahové vlastnosti, ktorými sa zvyčajne definuje text ako autobiografia v užšom slova zmysle. Definícia tohto žánru však bude uchopená i v širšom kontexte a prihliadať sa bude na súvislosti medzi autobiografickými praktikami a problematikou genderu, sexuality, performativity či literárnou tvorbou ako tvorbou identity. Autobiografia bude predstavená nielen ako literárny žáner, ale aj ako nástroj osobnej realizácie či politickej zmeny. Posledná podkapitola sa bude zaoberať existenciou autobiografického písania v Indii.

Týmto spôsobom bude analytický postup z kapitoly 5 uvedený do kontextu dejín kritiky, definície žánru ako takého, jeho vzťahu k problematike genderu, sexuality či písaniu marginalizovaných skupín, jeho potenciálu ako nástroja a zároveň bude zasadený do kontextu indických literatúr.

4.1 Autobiografia ako predmet literárnej teórie

Termín „autobiografia“ sa v literárnej vede začína objavovať až v pomerne neskorom období. Prvé zmienky sa vyskytujú koncom 18. a začiatkom 19. storočia, či už išlo o samotný pojem „autobiografia“ (použitý Robertom Southeyom v roku 1809) alebo spojenie „autobiografický naratív“ (použitý v predhovore k zbierke básní Ann Yearsley z roku 1786). (Folkenflik 1993, 1-2) Následne sa termín v priebehu 19. storočia postupne etabloval, až kým sa na ďalšom prelome storočí nezačala venovať tomuto pojmu rovnako ako žánru samotnému zvýšená pozornosť. Od začiatku 20. storočia potom narastal počet autobiografických diel, ale aj esejistickej tvorby, ktorej predmetom boli tieto diela a praktiky. K skutočnému rozmachu kritiky následne došlo hlavne od 80. rokov 20. storočia.

Avšak napriek tomu, že termín „autobiografie“ ako taký je neskoršieho dáta, praktiky, ktoré do tejto kategórie možno zaradiť, majú výrazne dlhšiu a širšiu tradíciu. Ako poznamenávajú Sidonie Smith a Julia Watson: „Praktiky autobiografického písania majú svoju históriu, ktorá siaha až do staroveku a možno aj pred starovekých Grékov a Rimanov a presahuje západnú kultúru.“ (Smith a Watson 2001, 83) S tým súhlasí i ďalší významný teoretik Robert Folkenflik, ktorý zdôrazňuje, že autobiografia existovala dávno predtým, než vzniklo toto slovo samotné. (Folkenflik 1993, 7)

Mnoho teoretikov sa ale spočiatku zhodovalo na tom, že autobiografia je novodobým „západným“ žánrom a jej počiatky videli v osvietenskej idey individualizmu a za prvú „skutočnú“ autobiografiu považovali *Vyznania*, ktorých autorom bol francúzsky mysliteľ Jean-Jacques Rousseau, v širšom zmysle ale boli ochotní ako počiatky autobiografie chápať už *Vyznania* Sv. Augustína.

Toto vymedzenie, ktoré implikovalo existenciu autobiografie ako „hlavného naratívu západnej racionality, pokroku a nadradenosti“ (Smith a Watson 2001, 113), ale začalo v kontexte novších teórií a prístupov narážať na svoje hranice a strácať váhu. Čoraz viac postmoderných a postkoloniálnych teoretikov a teoretičiek začalo tvrdiť, že termín autobiografia nie je vhodný na opis širokého historického spektra a rozmanitosti žánrov a postupov životných naratívov a ich rozprávačov a rozprávačiek. Niektorí sa v tomto zmysle pokúšali o zavedenie iných, širších pojmov, iní sa naopak snažili o rozšírenie toho, ako sa chápe a definuje pojem autobiografie. Spoločným menovateľom však ostával posun od „veľkého“ kánonu a sústredenie pozornosti na oveľa rôznorodejšiu množinu autobiografických diel a autorov či autoriek.

Nasledujúce podkapitoly sa budú podrobnejšie venovať vývoju literárnej kritiky zameranej na autobiografickú tvorbu, pričom cieľom tohto historického exkurzu je predovšetkým poskytnutie kontextu pre lepšie pochopenie žánru, jeho obsahov a funkcií a jeho významu v súvislosti s tvorbou autorov a autoriek, nepatriacich do dominantného diskurzu, čo je obzvlášť relevantné pre diela analyzované v predkladanej práci, ktorých autorkami sú osoby patriace hneď do niekoľkých takýchto množín – subalterné, sociálne stigmatizované neheteronormatívne subjekty.

4.1.1 Prví teoretici a vznik kánonu

Ako už bolo naznačené v úvode tejto kapitoly, autobiografia sa stala predmetom záujmu literárnych teoretikov a kritikov v relevantnej miere od konca 19. storočia. William

Spengemann napríklad do súvislosti s tým dáva celú radu rôznych historických premien, ku ktorým došlo od 17. až do začiatku 20. storočia a ktoré mali za následok ako rozmach žánru, tak aj rozvoj jeho kritiky; išlo napr. o dôsledky osvietenskej filozofie, individualizmu, ako ho prinášal európsky romantizmus, sociálneho darwinizmu, psychoanalýzy či celkový nárast gramotnosti v spoločnosti (Spengemann 1980, 85-86), cit. podľa (Smith a Watson 2001, 112)).

Nech už boli dôvody na vzrast popularity autobiografie akékoľvek, faktom ostáva, že hneď s počiatkom 20. storočia vstupuje na scénu prvá generácia literárnych vedcov a filológov, ktorí sa touto oblasťou začínajú detailnejšie zaoberať a venovať jej ucelené práce či encyklopedické diela. Jedným z najvýznamnejších predstaviteľov tohto obdobia bol nemecký filológ Georg Misch so svojím monumentálnym dielom *Geschichte der Autobiographie*, niekoľkozväzkovou publikáciou zaoberajúcou sa dejinami autobiografie a predstavujúcou výsledky jeho celoživotného výskumu. Na svojom diele pracoval v podstate celú prvú polovicu a veľkú časť druhej polovice 20. storočia a stala sa nesmierne obsiahlym zdrojom literárnych diel, ktoré sa Misch rozhodol zaradiť do kategórie autobiografie.

Jeho výber však nemôže ostať bez komentára. Založil ho totiž do veľkej miery na predpoklade, že „západné“ dejiny môžu byť vnímané prostredníctvom reprezentatívnych životných naratívov vodcovských osobností, čím vytváral konkrétny predpoklad určitého typu „západného“ muža, ktorý v každej generácii autobiografických autorov uplatňuje istý typ stratégií, ktorými reprezentuje svoj život. Tento „typ“ a tieto „stratégie“ sa môžu z generácie na generáciu, z doby na dobu meniť, ale Misch vždy vníma autobiografie ako reprezentatívne diela reprezentatívneho typu človeka (alebo skôr muža) danej éry. Avšak presne tento proces reprezentácie, ako podotýka Alice Jardine, určovanie zhôd a rozdielov, je súčasťou procesu pomenovávania, kontroly a ukladania do pamäti, ktorý sa úzko spája s patriarchálnou a imperiálnou mocou, ktorá takto (re)produkuje poznanie o svete. (Jardine 1986, 118-119)

Pre túto generáciu či vlnu literárnej vedy bolo teda príznačné, že životné naratívy, ktoré bolo možné zaradiť do kánonu autobiografie, boli spravidla úzko spojené s verejnou sférou. Autori museli byť dôležití z historického hľadiska alebo z iných dôvodov známi, slávni a len vtedy sa stávali vhodnými subjektmi autobiografie. V tomto zmysle malo práve monumentálne dielo Georga Mischa nesmierny vplyv na ďalší vývoj literárnej kritiky

autobiografických diel. Michael Jaeger však k tomu vo svojej štúdiu uverejnenej v knihe *Autobiographie und Geschichte* poznamenáva:

Význam Mischovo diela možno adekvátne pochopiť len na pozadí dobového kontextu, keďže v roku 1949 v úvodnej eseji „Pojem a vznik autobiografie“ predstavuje dejiny autobiografie ako dejiny „vývoja osobnostného vedomia západného ľudstva“ (Misch 1949, 5), ako históriu „európskej sebareflexie“ (Misch 1949, 18) a v tomto zmysle ako dejiny európskej kultúry vo chvíli, keď sa strata tejto kultúry zdala byť spečatená. (Jaeger 1995, 76)

Prvá generácia teda zohrala významnú úlohu v prvotnom definovaní a vyčlenení žánru autobiografie a vo vytvorení jeho literárneho kánonu. Georg Misch svojim rozsiahlym dielom prispel k dejinám žánru nesmiernym spôsobom, no cenou za to bolo zároveň obmedzenie jeho širšieho chápania. Za následok mal totiž vznik takto vymedzeného kánonu „vylúčenie iných druhov životného naratívu praktizovaného počas veľkej časti ľudskej histórie – listov, denníkov, zápiskov, memoárov a iných autobiografických spôsobov každodenného a osobného života“ (Smith a Watson 2001, 114).

Tým, že sa literárna kritika zameriavala na osobnosti verejnej sféry, vylučovala z množiny autobiografií, ktoré stoja za zmienku, všetky potencionálne naratívy skupín bez prístupu alebo s obmedzeným prístupom k moci, či už do tejto skupiny budú zaradené ženy, nebelošské obyvateľstvo, otroci či kolonizované skupiny ľudí, nižšie sociálne triedy, náboženské menšiny, neheterosexuálni alebo ne-cisgenderoví ľudia, skrátka akékoľvek marginálne a marginalizované skupiny, ktoré boli vnímané ako „tí druhí“, ktorí boli kultúrne neviditeľní, ktorým nebol poskytnutý priestor na prístup k vlastnej subjektivite.

Všetky tieto a i širšie množiny ľudských naratívov boli vylúčené i tým, že za hodné zmienky sa považovali „reprezentatívne“ naratívy, také, ktoré boli odrazom svojej doby a ktorých autori sa sami na vytváraní charakteru svojej doby podieľali. Tí, ktorí nad duchom doby nemali moc, nemali na vlastný naratív nárok. To samozrejme neznamená, že v minulosti takéto naratívy nevznikali, hoci ich tvorba bola výrazne obmedzená prostriedkami, ktoré boli autorom a autorkám dostupné. Znamená to len toľko, že táto oblasť autobiografickej tvorby dlho nebola považovaná za (v)hodný predmet štúdia.

Je teda možné konštatovať, že prvé významné a detailné štúdie zaoberajúce sa žánrom autobiografie boli viac normatívne než deskriptívne a svojou konštrukciou autobiografického kánonu a vytvorením predstavy reprezentatívneho naratívu na dlhú dobu

ovplyvnili ďalší vývoj literárnej kritiky. Vzťah medzi literárnou kritikou a literárnym kánonom je totiž obojsmerný. Na jednej strane to, čo postuluje a kladie si za svoj predmet literárna veda, vytvára množinu autorov, autoriek a diel, z ktorých mnohé majú tendenciu stať sa súčasťou literárneho kánonu. Na strane druhej si často literárna veda vyberá pre svoj výskum práve diela, ktoré sú súčasťou tohto kánonu. Je to teda istý kruh, ktorý týmto limituje možnosti rozširovania kánonu a pribúdanie či vymieňanie obsiahnutých diel výrazne sťažuje. Ako poznamenávajú Smith a Watson: „Kánon‘ je kultúrne hodnotný súbor textov, ktoré sa považujú za to ‚najlepšie‘, čo kultúra vytvorila – napríklad ‚najlepšie‘ romány, hry alebo básne. [...] Kánon vytvára a zároveň reprodukuje hodnotové normy.“ (Smith a Watson 2001, 119-120)

Pre začiatky literárnej vedy zaoberajúcej sa žánrom autobiografie bolo príznačné to, že vytvorila základ dlho platného literárneho kánonu autobiografie, ktorý bol založený na reprezentatívnom živote autorov a životné naratívy boli nahliadané ako retrospektívny popis života zameraný na verejné pôsobenie či spisovateľskú kariéru. Základom bola reprodukcia životných udalostí, ktoré niesli istý verejný význam a autobiografia tak bola nahliadaná viac ako historický záznam než literárne dielo.

4.1.2 Druhá vlna a posun k autobiografii ako tvorbe

Od 60. rokov 20. storočia, kedy sa autobiografický kánon ustálil, a následne v 70. a 80. rokoch dochádzalo k postupným zmenám v prístupe k autobiografickému písaniu a k etablovaniu autobiografie ako samostatného literárneho žánru. V tejto etape sa prostredníctvom autorov ako Georges Gusdorf, Karol Joachim Weintraub či Roy Pascal mení základné pochopenie toho, čo autobiografia predstavuje, no zároveň ešte nedochádza k ďalšiemu posunu hraníc, či už geografických, kultúrnych alebo sociálnych.

Kým kritika prvej vlny chápala autobiografiu ako podkategóriu biografie, sústredila sa na životný príbeh z faktického hľadiska a pravdivosť autobiografie videla predovšetkým v konzistencii príbehu s historickými životnými faktmi (Smith a Watson 2001, 123), v druhej vlne literárnej kritiky začala byť pravdivosť omnoho komplexnejšou záležitosťou. Životný naratív začal byť nazeraný ako proces, v ktorom sa rozprávač pokúša tvarovať identitu na základe beztvarej skúsenosti svojej subjektivity. (Smith a Watson 2001, 125)

Druhá vlna kritikov autobiografie tak otvorila diskusiu o autobiografickom rozprávaní tým, že trvala na jeho postavení ako tvorivom akte a odmietala vnímať ho ako obyčajný prepis osobných dejín. Prehodnotenie týchto naratívov a posun od autobiografie

ako priestoru, kde je uložená faktická pravda o živote, k autobiografii ako tvorivému sebvýjadreniu im umožnilo povýšiť autobiografiu na úroveň plnohodnotného literárneho žánru. Tento rozhodujúci krok im síce umožnil nanovo nahliadať históriu, formy, témy a trópy rozprávania o sebe a vlastnom živote, ale zároveň sa výrazne neposunuli mimo množiny naratívov, ktorými sa zaoberali už ich predchodcovia. Pozornosť ostávala stále upriamená na „autonómnou individualitu a reprezentatívne životné naratívy“ (Smith a Watson 2001, 128), čo obmedzovalo ich pohľad na tvorbu „moderného západného muža“. Naratívy mimo „západnej kultúry“ a naratívy písané ženami boli v tejto fáze analyzované len zriedkakedy. Gusdorf napríklad ešte na konci 80. rokov zdôrazňuje, že autobiografiu mimo „nášho“ kultúrneho priestoru nenájde a je možné tvrdiť, že tento žáner vyjadruje istý záujem vlastný „západnému človeku“, záujem, ktorý mu bol užitočný pri systematickom dobývaní vesmíru a ktorý sprostredkoval ľuďom z iných kultúr. (Gusdorf 1980, 29)

Pod vplyvom širších myšlienkových prúdov však začalo postupne dochádzať k prehodnocovaniu „západných“ noriem identity a skúsenosti a tiež k prehodnoteniu subjektivity. Pod vplyvom autorov ako Jacques Lacan, Jacques Derrida, Louis Althusser či Michel Foucault dochádzalo k paradigmatickému posunu v chápaní subjektu (Smith a Watson 2001, 135) a tým i k ďalším nevyhnutným zmenám v chápaní autobiografie.

4.1.3 Tretia vlna a pluralita prístupov a hlasov

V dôsledku postmoderných, postkoloniálnych, feministických a ďalších prúdov a prístupov sa postupne začalo premieňať nielen to, ako sa na autobiografiu kritici a kritičky dívali, ale i to, na čo presne sa pozerali. Dochádzalo k diverzifikácii prístupov a rovnako tak i k diverzifikácii a rozširovaniu toho, čo bolo ako autobiografia či autobiografické písanie chápané a kto mohol byť nahliadaný ako takýto rozprávač alebo rozprávačka.

Autobiografia začala byť od 80. a 90. rokov 20. storočia teoretizovaná na interdisciplinárnych hraniciach, čo umožňovalo nové spôsoby zapojenia literárneho kánonu a zároveň rozšírenie oblasti životných naratívov. (Smith a Watson 2001, 137) Sem je možné zaradiť okrem iného teoretikov a teoretičky ako Paul de Man, Philippe Lejeune, Paul John Eaking, Nancy K. Miller či Sidonie Smith. Mnohé z prístupov a postupov uvedených autorov a autoriek sú reflektované i v ďalšom texte práce, a tak budú v tejto podkapitole len stručne popísané tendencie, ktoré sú pre túto vlnu, ktorá siaha až do súčasnosti, príznačné.

Jednou z týchto tendencií je skúmanie toho, akú funkciu má autobiografické písanie. Literárna kritika sa teda postupne posúva z pozície autobiografie ako historického

dokumentu cez autobiografiu ako sebvýjadrenie až k autobiografii ako fenoménu, ktorý sleduje istý zámer, má istú funkciu, vytvára dialógy, vzťahy, identity. Ilustrovať pestrosť prístupov bude niekoľko vybraných teoretikov a teoretičiek.

Jedným z autorov, ktorý sa síce úplne nevzdáva starého kánonu, ale svojím chápaním autobiografie ponecháva priestor na aplikáciu tohto teoretického rámca na širšiu škálu naratívov, je Philippe Lejeune. Ten vníma autobiografiu ako zmluvný vzťah medzi autorkou a čitateľom, posúva sa teda od autorstva k publiku a postuluje ideu autobiografického paktu (viac v kapitole 4.2).

Naopak na autora sa viac sústreďí Paul John Eakin, ktorý vo svojej práci *Fictions of Autobiography: Studies in the Art of Self Invention* argumentuje, že autobiografické písanie je potrebné nazerať ako formu vynaliezania vlastného ja, ktoré toto ja konštituuje. Zároveň toto ja nahliada nie ako zvrchované individuum, ale ako historicky a kultúrne špecifický koncept. (Eakin 1985)

S tým súvisí aj chápanie autobiografického písania ako performatívnej činnosti. Performatívny pohľad na životné rozprávanie teoretizuje autobiografické výpovede ako dynamické miesta stvárnovania identít, ktoré konštituuju subjektivitu. (Smith a Watson 2001, 143) Takéto stanovisko k autobiografii zaujíma v nadväznosti na práce Judith Butler napríklad Sidonie Smith, ktorej publikácie boli pre túto diplomovú prácu nesmierne užitočným teoretickým zdrojom. Vo svojom článku *Performativity, Autobiographical Practice, Resistance* sa zaoberá tým, ako „zvnútornenie alebo ja, o ktorom sa hovorí, že predchádza autobiografickému vyjadreniu alebo reflexii, je dôsledkom autobiografického rozprávania“ (Smith 1995, 18). Vychádza z predpokladu, že neexistuje žiadne esenciálne, pôvodné, koherentné ja, ktoré by predchádzalo textu a že identita, ktorej efekty autobiografia popisuje, je koncipovaná práve efektmi, ktoré sú jej pripisované. Teóriu, ktorú rozpracováva Butler v súvislosti s genderovou identitou (stručne načrtnutú v kapitole 2.1), aplikuje Smith na projekt autobiografického písania.

Do popredia vstupujú rôzne koncepty a teórie, ktorých spoločným menovateľom je to, že sa sústreďia na doteraz opomínané skupiny autorov, či už ide o autobiografické písanie žien, spätnú analýzu otrockých naratívov, revíziu mimoeurópskej literatúry či súčasné diela autorov a autoriek pochádzajúcich z v minulosti kolonizovaných oblastí. Vznikajú tak prístupy, ktoré sa zameriavajú napr. na princípy pozicionality, ktoré berú do úvahy to, ako sú subjekty „situované na konkrétnych osiach prostredníctvom mocenských vzťahov“ (Smith a Watson 2001, 145). Ďalšou zo zaujímavých teórií je napr. koncept *métissage*,

ktorého autorkou je Françoise Lionnet. V centre jej pozornosti stojí spôsob, akým marginalizované subjekty artikulujú svoje životy. Tvrdí, že historicky umlčované subjekty (ako napr. ženy alebo kolonizované obyvateľstvo), vyznačujúce sa rôznorodou a často navzájom konfliktnou kultúrnou príslušnosťou či protichodnými požiadavkami na lojalitu voči jednotlivým kultúrnym vrstvám, vytvárajú texty, ktoré sú pletivom rôzne kultúrne lokalizovaných hlasov. Tie sa miešajú v dialogickom pletive a prostredníctvom niekoľkohlasného naratívu konštituuju hybridnú identitu (pozri (Lionnet 1989)).

4.2 Autobiografia ako literárny žáner

Pomerne jednoduchá definícia, ktorú uvádza Philippe Lejeune, tvrdí, že autobiografia je „retrospektívny prozaický naratív, napísaný skutočnou osobou a zaoberajúci sa jej existenciou, pričom v centre pozornosti stojí jej individuálny život, predovšetkým príbeh jej osobnosti“ (Lejeune 1989, 4). Táto definícia formuluje štyri kategórie, ktorých podmienky musia byť aspoň čiastočne splnené na to, aby bolo možné hovoriť o autobiografii. Týmito kategóriami sú jazyková forma (naratívna a prozaická), predmet záujmu (individuálny život, príbeh osobnosti), situačné umiestnenie autora (autor so skutočným menom je skutočnou osobou a zároveň rozprávačom) a pozícia rozprávača (rozprávač a hlavná postava sú totožné a naratív sa vyznačuje retrospektívnym pohľadom). Do popredia kladie predovšetkým posledné dve podmienky, ktoré musia byť v plnej miere splnené na to, aby sa dielo dalo označiť za autobiografiu. Priradenie k žánru autobiografie podmieňuje tým, že autor, rozprávač a hlavná postava musia byť bez výnimky totožné. (Lejeune 1989, 5)

Táto predpokladaná totožnosť medzi rozprávačom a hlavnou postavou sa väčšinou vyznačuje použitím rozprávania v prvej osobe, t. j. autodiegetickým rozprávaním. Za autodiegetické rozprávanie (prípadne rozprávača) označuje Gérard Genette také rozprávanie, v ktorom je, zjednodušene uvedené, rozprávačka aj hlavnou postavou deja a príbeh reprodukuje v prvej osobe. Genette najprv rozlišuje medzi heterodiegetickým a homodiegetickým rozprávačom – prvý prípad sa vyznačuje absenciou rozprávača ako postavy v príbehu, ktorý čitateľstvu rozpovedá; v druhom prípade je naopak rozprávačka súčasťou rozprávaneho príbehu. V naratíve však môže byť prítomná v rôznej miere. Ako Genette zdôrazňuje: „Absencia je absolútna, ale prítomnosť má svoje stupne.“ (Genette 1980, 245) Pre najvyšší stupeň homodiegetického rozprávača potom zavádza ešte užšie označenie, a to rozprávača autodiegetického. To znamená, že rozprávačka je nielen súčasťou

samotného naratívu a toto signalizuje používaním prvej osoby v rozprávaní, zároveň prekračuje stupne pasívneho alebo málo aktívneho pozorovateľa a je priamo hlavnou postavou či jednou z hlavných postáv, teda významným nositeľom deja. V prípade autobiografie Lejeune dopĺňa, že toto autobiografické „ja“ vždy referuje k osobe, ktorá rozpráva a ktorú je možné identifikovať práve na základe skutočnosti, že rozpráva. (Lejeune 1989, 9) Na okraj je vhodné poznamenať, že aj naratologické teórie boli podrobené podobnej kritike ako prvé vlny prístupov k autobiografii, totiž že „základom naratológie boli buď mužské texty, alebo texty považované za mužské texty“ (Lanser 1986, 343). Takto kritizuje kánon, na základe ktorého teórie vznikali, napríklad Susan Lanser a v nadväznosti na to rozširuje naratologické teórie o problematiku genderového aspektu.

Roy Pascal vo svojej publikácii *Design and Truth in Autobiography* (Pascal 2016) takisto vyjadruje názor, že autobiografia je pomerne vyhranený žáner a tvrdí, že spisovatelia vedia, čo zhruba od svojej tvorby očakávajú, keď sa pustia do písania autobiografie a kritici takisto nepovažujú za príliš náročné definovať pri písaní o autobiografiách predmet svojej kritiky. (Pascal 2016, 2) Zároveň zdôrazňuje potrebu odlišovať hraničné žánre ako napríklad memoáre od „skutočnej autobiografie“, pričom za míľnik považuje Rousseauovu tvorbu.

Toto úzke vymedzenie kultúrneho kontextu predpokladá do veľkej miery i Lejeune. Aj svoju vlastnú definíciu vzťahuje iba na literatúru po roku 1770 a na oblasť európskej literatúry. To podľa neho neznamená, že by osobná literatúra mimo tento časový a kultúrny rámec neexistovala, ale „náš“ spôsob uvažovania o autobiografii považuje v tejto súvislosti za anachronistický a irelevantný. (Lejeune 1989, 4) Pascal to dokonca komentuje tvrdením, že „[autobiografia] patrí Európe, vo svojej podstate post-klasickému svetu Európy“. Špecifický spôsob prezentácie podľa neho poskytuje dôkaz špecifického psychologického charakteru európskej civilizácie. (Pascal 2016, 2-3)

Ako rozhodujúce stanovisko si však pre vymedzenie žánru Lejeune vyberá stanovisko čitateľa. Kľúčovým prvkom jeho teórie je tzv. autobiografický pakt. Jeho podstata spočíva v tom, že autor sľubuje, že ide vyrozprávať svoj vlastný príbeh a čitatelia sa zaväzujú, že tomu budú veriť. (Lejeune 1989, 14) Súčasťou tejto implicitnej zmluvy je nutný predpoklad zhody medzi autorom, rozprávačom a hlavným protagonistom diela. Zmluva je spečatená tým, že za pravdivosť textu preberá zodpovednosť osoba, ktorej meno je zvyčajne na obálke knihy, pred či za názvom diela. Existencia takejto osoby je potvrdená údajmi o jej živote a je overiteľná. Nepredpokladá sa, že by si čitateľka alebo čitateľ diela

tieto skutočnosti overovali – tak ako sa autorka zaväzuje k pravdivosti údajov, tak sa čitateľka zaväzuje pravdivosti týchto údajov veriť. (Lejeune 1989, 11)

Uvedená totožnosť medzi autorom, rozprávačom a protagonistom môže byť v diele ukotvená dvoma spôsobmi, a to na implicitnej a explicitnej úrovni. Implicitne je táto zhoda obsahom autobiografického paktu a môže mať dve formy: a) použitie takých názvov diela, ktoré v tomto ohľade nenechávajú priestor pochybnostiam o tom, že prvá osoba je referenciou k samotnej autorke (ako napr. „Príbeh môjho života“, „Autobiografia“); b) úvodnou časťou diela, v ktorej sa rozprávačka stavia do pozície autorky diela a i v tomto prípade nie je priestor na pochybnosť, že toto „ja“ odkazuje na meno na titulke knihy, hoci sa meno samotné už v texte nemusí opakovať. Na explicitnej úrovni je potom možné pozorovať túto zhodu v mene, ktoré sa vyskytuje v texte a ktoré je totožné s menom na obálke. (Lejeune 1989, 14) Týmto spôsobom je autobiografický pakt uzatvorený už pri pohľade na obal knihy, je ďalej rozvinutý v úvode diela a spečatený každou ďalšou zmienkou vlastného mena v diele. (Lejeune 1989, 18)

Kým Lejeune zakladá svoje vymedzenie autobiografie predovšetkým na pozícii čitateľa či čitateľky a zaujíma ho autobiografický pakt ako sociálna zmluva, Pascala viac zaujíma stanovisko autorky alebo autora. No aj Lejeune priznáva, že autobiografia je definovaná ako spôsob čítania rovnako ako spôsob písania. (Lejeune 1989, 30)

Autobiografia je (rovnako ako biografia) v protiklade k fikcii referenčným textom. (Lejeune 1989, 29) Referencie, ktoré autobiografické naratívy ponúkajú, však nie sú také jasné a jednoznačné, ako by sa mohlo predpokladať pri porovnávaní autobiografie s biografiou. Kým v biografii je zvyčajne pravda synonymom historických faktov a ako pamäť slúžia historické zdroje, v autobiografii sa problém pravdy a pamäte komplikuje a ďalej prelína so skúsenosťou a identitou. Jednotlivé pojmy budú vo vzťahu k autobiografii bližšie preskúmané v nasledujúcich podkapitolách.

4.2.1 Autobiografia a pravda

Dôležitým prvkom v písaní autobiografie je element pravdy, ku ktorej sa autorka zaväzuje. Nutné je ale podotknúť, že ide o pravdu, aká sa javí autorovi a tá môže byť ovplyvnená a zafarbená pamäťovými omylmi alebo neúmyselnými skresleniami. Paradoxom ale je, že hoci sa autorka zaväzuje vyrozprávať pravdu o svojom živote (alebo jeho časti či istom aspekte), presnosť údajov pri tom nenesie zásadnú dôležitosť. Referenčný pakt musí byť uzatvorený a dodržaný podľa najlepšieho vedomia, ale jeho výsledok sa

nemusi nevyhnutne riadiť striktnou podobnosťou. Táto podobnosť je v diele prítomná v dvoch rovinách – v rovine presnosti a v rovine vernosti. Presnosť sa vzťahuje k informáciám, kdežto vernosť sa vzťahuje k významu. (Lejeune 1989, 22-23)

Pojem „autobiografickej pravdy“ tiež komentujú autorky Smith a Watson a pýtajú sa, o akú pravdu ide, pravdu vo vzťahu k čomu presne čitateľ očakáva:

O čom očakávame, že rozprávači a rozprávačky svojich životných príbehov budú hovoriť pravdu? Očakávame vernosť faktom ich životopisov, skúsenostiam, sebe samým, historickému okamihu, sociálnej komunite, prevládajúcim presvedčeniam o rôznych identitách, normám samotnej autobiografie ako literárneho žánru? A pravdu pre koho a pre čo? Pre ostatných čitateľov, rozprávača alebo pre nás samých a samé? (Smith a Watson 2001, 12)

Očakávania by mali byť v prípade autobiografického textu prispôsobené tomu, aký účel a účinok si v najvšeobecnejšej rovine kladú takéto texty za cieľ. Výsledkom životného naratívu má byť životný príbeh videný vlastným pohľadom a na jeho podklade vykreslenie osobnosti či identity tak, ako ju vníma a postuluje samotná autorka alebo autor. V tomto zmysle potom akékoľvek tvrdenie, hoci čiastočne alebo úplne nepravdivé, nie je možné klasifikovať ako klamstvo, pretože autobiografický text nezaujíma absolútna, faktická, historická pravda (a symetricky k tomu absolútne, faktické, historické klamstvo), ale osobná pravda subjektu. Aj faktická lož v rámci textu potom môže fungovať ako niečo, čo v konečnom dôsledku vytvára a dotvára vernosť textu ako celku s intenčnou výpovednou hodnotou. Autorka nereprodukuje fakty, ale produkuje významy. Tento implicitný predpoklad je alebo by mal byť obojstranný – ako zo strany autorky, tak aj zo strany čitateľa.

Smith a Watson ďalej charakterizujú autobiografickú pravdu ako „intersubjektívnu výmenu medzi rozprávačom a čitateľkou, ktorej cieľom je vytvoriť spoločné chápanie zmyslu života“ (Smith a Watson 2001, 13). Zmluvný charakter autobiografického naratívu sa teda opäť potvrdzuje. Nejde len o prísľub vernosti a dôvery na základe overiteľnosti, že autorka, rozprávačka a protagonistka sú jedna a tá istá osoba (Lejeune 1989, 11), ide o celkové chápanie procesu písania a čítanie ako intersubjektívneho procesu, ktorý sa objavuje v autorsko-čitateľskom pakte (Smith a Watson 2001, 13). Tento intersubjektívny mód sa potom vymyká z bežného rámca ne/pravdivosti a je možné ho zaradiť k širšiemu paradoxu autoreferencie (napr. (Colie 1966)).

Vytvoriť objektívne pravdivý, jednotný príbeh, v centre ktorého bude stáť jednotné, koherentné „ja“, je teda nesplniteľný cieľ a pokus o jeho dosiahnutie je nevyhnutne odsúdený na neúspech. Takéto ja neexistuje, autobiografický subjekt „trpí amnéziou, je nekoherentný, heterogénny, interaktívny“ (Smith 1998, 102)

Základom tejto interaktivity a intersubjektívnej výmeny je skutočnosť, že pamäť samotná je intersubjektívny fenomén a nejde tu teda len o „postup spomínania na minulosť jedného subjektu, ale o spomínanie pre druhý subjekt.“ (Mitchell, 1994, s. 193) V tomto zmysle je i práca individuálnej pamäte kolektívnou činnosťou a hľadá prostriedky, ktorými by sa mohla rozpomínať tak, aby nielen formulovala minulosť, ale zároveň dodávala nový tvar budúcnosti, a to nielen vlastnej, ale i kolektívnej. Jedným z nástrojov, ktoré by mohla pamäť na tento proces využiť, je samozrejme autobiografické písanie.

4.2.2 Autobiografia a pamäť

S ideou autobiografickej pravdy teda úzko súvisí pamäť ako zdroj a garant skutočností popisovaných v autobiografickom texte. Zásadným fenoménom pamäte je totiž fakt, že pamäť nezaznamenáva objektívne udalosti, ale subjektívne zážitky a spomienky tak nie sú len archívom osobnej histórie, ale aj uvažovania o nej, jej prežívania. Rozpomätávanie sa v tomto zmysle potom neslúži len ako rekonštrukcia histórie, slúži ako (re)interpretácia minulosti.

Daniel L. Schacter vo svojej práci zaoberajúcej sa pohľadom na ľudskú pamäť, ktorý vychádza zo syntézy psychologických, neurologických a kognitívnych poznatkov, upozorňuje:

Mnohí z nás stále vnímajú svoje spomienky ako sériu rodinných fotografií uložených vo fotoalbeume v našej mysli. Teraz je však jasné, že si neukladáme snímky našich minulých zážitkov oslobodené od akéhokoľvek úsudku, ale skôr si uchovávame význam, zmysel a emócie, ktoré nám tieto zážitky poskytli. (Schacter 1996, 5)

Spomienky teda nie sú fotografiami, archívnymi zábermi, replikami minulých udalostí, nie sú to záznamy toho, čo sa stalo, ale ako sme to, čo sa stalo, prežívali. Toto má pre chápanie pravdivosti autobiografického textu mimoriadne dôležitý význam. Ako totiž ďalej uvádza Schacter, hoci môže byť pamäť občas prchavá či dokonca sa mýliť, stále ostáva pre človeka základom jeho presvedčenia o sebe samom. (Schacter 1996, 7)

V súvislosti s povahou a charakteristikami ľudskej pamäte mnoho vedcov rozlišuje viacero hierarchicky usporiadaných úrovní autobiografického poznania. Schacter vo svojej práci vychádza z hierarchie, ktorú postulujú odborníci na autobiografickú pamäť Martin Conway a David Rubin (Conway a Rubin 1993). Ako najvyššiu úroveň hierarchie vidia životné obdobia, napr. štúdium na škole alebo pôsobenie na jednom pracovisku. Stredná úroveň obsahuje všeobecné udalosti trvajúce alebo opakujúce sa po dobu niekoľkých dní, týždňov, mesiacov, ako napr. pravidelnú návštevu futbalových zápasov počas jedného ročníka na univerzite. Najnižšiu úroveň hierarchie predstavuje poznanie o konkrétnych udalostiach, jednotlivé epizódy trvajúce niekoľko sekúnd, minút či hodín. Všetky tri úrovne sú prítomné a prelínajú sa v príbehoch, ktoré ľudia tvoria o vlastnom živote. Rekonštrukcia minulosti potom vždy prebieha kombináciou informácií zo všetkých troch úrovní autobiografického poznania. (Schacter 1996, 89-91)

Pamäť a spomienky sú tiež ovplyvnené kontextom spomínania a kontexty, ako pripomínajú Smith a Watson, sú politicky nabité. (Smith a Watson 2001, 18) Čo si pamätáme a čo zabúdame sa môže z rôznych príčin meniť v rôznych časoch a v rôznych kontextoch. Voľba toho, ktoré spomienky sa stanú materiálom autobiografického naratívu, je komplexná a nejde len o vedomý výber momentov a skúseností, ktoré chce autorka alebo autor zachytiť. Vplyvom môže byť historický kontext, v ktorom sa naratív odohráva alebo v ktorom sa nachádza autorka v momente rozprávania, kedy môže byť individuálna pamäť ovplyvnená politickými požiadavkami na kolektívnu pamäť. Vplyvom môže byť téma, motív či stránka života, ktorá je pre autobiografické dielo nosná (ako napr. transgenderová identita v prípade autobiografií analyzovaných v predkladanej práci), ktorá nevyhnutne podvedomým spôsobom asociuje selektívnu množinu spomienok. A napokon môže súbor konkrétnych spomienok ovplyvniť aj vedomý výber, keďže subjekt sám rozhoduje o tom, aké otázky si bude klásť a na čo chce odpovedať.

Spôsob, akým funguje ľudská pamäť, ktorý je ovplyvnený nielen psychologicko-neurologickými faktormi, ale i kultúrno-historickým kontextom a v neposlednom rade aktívna práca autora s vlastnými spomienkami pri tvorbe autobiografického diela teda tvoria konglomerát prvkov, ktoré je potrebné brať pri analýze autobiografického naratívu do úvahy.

Samotnú voľbu udalostí, ktoré budú v autobiografii uvedené, je možné považovať za performatívnu činnosť. Ľudská pamäť je selektívna v tom, čo si ukladá a ako si to ukladá a zároveň je autobiografické rozpamätávanie sa selektívne v tom, ktoré udalosti si vyberie ako relevantné pre konkrétny naratív. Autobiografický text nikdy nie je „transparentným

vyobrazením života ani jeho priamou dokumentáciou“, je „hlboko zapojený do politiky zapamätávania a toho, čo má byť zapamätané, pamäti a toho, čo sa má stať pamiatkou, je teda svojou podstatou interpretačný a performatívny“ (Malhotra a Lambert-Hurley 2015, 14). Takto vyselektované spomienky však nie sú len historické fakty zo života autora či autorky, nie sú to len vybrané epizódy ich pamäte, sú to skúsenosti.

4.2.3 Autobiografia a skúsenosť

Skúsenosť, sprostredkovaná pamäťou a jazykom, je „interpretáciou minulosti a nášho miesta v kultúrnej a historicky špecifickej prítomnosti“ (Smith a Watson 2001, 24). Táto interpretácia je teda vždy ovplyvnená kontextom, skúsenosť je autentickou interpretáciou individuálnej spomienky, ale spôsob tejto interpretácie sa môže v čase a priestore meniť, nie je to stabilná jednotka, ktorej jediným zdrojom je individuum. Naopak, ako postuluje Joan W. Scott, nie je možné v tejto súvislosti hovoriť o jednotlivcoch majúcich skúsenosti, ale o subjektoch konštituovaných prostredníctvom skúseností. (Scott 1992, 26-27) Možnosti našich skúseností sú v tomto zmysle limitované kultúrne dostupnými vzorcami – autobiografický subjekt interpretuje svoj život tak, ako mu je tu a teraz umožnené a vlastnou interpretáciou zároveň konštruje svoju subjektivitu.

To, že autorka pracuje so svojimi spomienkami v určitom kultúrnej a historicky dostupnom rámci, však v žiadnom prípade neznižuje hodnotu a autoritu toho, čo pre autobiografický text znamená skutočnosť, že je založený na tejto pamäti a skúsenosti. Práve to, že v protiklade k biografii nejde len o rekonštrukciu minulosti na základe faktov, ale dochádza k interpretácii minulosti na základe vlastného prežívania, poskytuje autorovi vo vzťahu k textu a jeho obsahu výsadné postavenie.

Takto popisované udalosti v autobiografii disponujú jedinečnou autoritou. Autobiografia zachytáva, „ako pretavujeme zvyšky skúseností, ktoré pretrvávajú v čase, do príbehov o tom, kto sme“ (Schacter 1996, 73). To, či sa udalosti z hľadiska objektívnej histórie udiali presne tak, ako ich autorka autobiografie popisuje, môže byť spochybnené, ale takéto spochybnenie je irelevantné. Fakty nie sú to, k čomu sa autor zaväzuje. Autor sa zaväzuje k vyrozprávaniu toho, čo si pamätá, ako si to pamätá a prečo si práve toto pamätá. Zaväzuje sa k vyrozprávaniu vlastných skúseností. Autobiografický naratív je predovšetkým naratívom skúseností a práve skúsenosť je nespochybniteľná a autor sa zaväzuje vyrozprávať len a len to, čo je predmetom jeho skúsenosti. A práve táto „autorita skúseností“

(Smith a Watson 2001, 27) je dôležitým prvkom, ktorý charakterizuje autobiografické písanie a tvorí ďalšie spojenie medzi autorkou a čitateľom.

Autorita skúsenosti, ktorú si autori pripisujú, však môže byť pre niektorých dostupnejšia než pre iných. Vyjadrená môže byť implicitne, napr. prostredníctvom mena na obálke knihy, ktorým autorka tvrdí, že všetko v príbehu je jej vlastnou skúsenosťou. (Smith a Watson 2001, 27) Na strane druhej, vlastné meno ako také nemusí byť pre niektorých autorov zárukou toho, že im bude bez problémov pripísaná takáto autorita. Ide predovšetkým o také autorky a autorov, ktorí nie sú súčasťou dominantnej kultúry či nepíšu autobiografiu z pozície už vopred známej osobnosti – môže teda ísť o osoby marginalizované alebo jednoducho o osoby s nedostatočným verejným či spoločenským statusom. V tomto prípade sa často autori a autorky uchylujú k upevneniu autority skúsenosti prostredníctvom explicitnejších prostriedkov, akými sú napríklad prihlásenie sa k určitej skupine, komunite, (sub)kultúre, ktoré im poskytnú validitu národnostnej, sexuálnej, genderovej, rasovej, náboženskej či akejkolvek inej identity. Ako zdôrazňujú Smith a Watson: „Identita dodáva politickú a kolektívnu dôveryhodnosť.“ (Smith a Watson 2001, 28)

Podobne tomu bude i v prípade autobiografických diel analyzovaných v tejto práci, kde autoritou nie je len uvedenie mena (prípadne nemusí byť dostatočnou autoritou), ale uvedenie identity, ku ktorej sa autorky hlásia hneď názvom svojho diela. Toto prihlásenie sa k identite a tým i k istému spoločenstvu nielen posilňuje autoritu skúsenosti, ale i zdôrazňuje nárok na podiel vo verejnom priestore. Anne E. Goldman prízvukuje, že uznanie prináležitosti často predstavuje východisko, na základe ktorého sa „ja“ cíti oprávnené hovoriť. (Goldman 1998, 288) Ak by teda autorky neboli vnímané ako súčasť širšieho spoločenstva, možno by sa necítili oprávnené publikovať svoj príbeh. Problematika autority a oprávnenosti k verejnému hlasu v prípade autorov a autoriek mimo dominantného kultúrneho diskurzu bude bližšie preskúmaná v kapitole 4.3.

4.2.4 Autobiografia a iné žánre

Dôležitým kritériom je podľa Pascala tiež formálne odlišenie autobiografie od ostatných autobiografických žánrov, ktorými sú napr. denník, memoáre či pamäti. Autobiografia je v tomto ohľade definovaná ako revízia života z určitého bodu v čase, kým denník je pohybom cez sériu takýchto bodov. Autobiografia má však podať koherentné vykreslenie minulosti. (Pascal 2016, 3) V prípade memoárov a pamätí sa však hranice aj pre Pascala trochu rozostávajú. Kým všetky žánre sú založené na osobnej skúsenosti, sú

chronologické a reflektívne, rozdielom je podľa neho smer, ktorým sa uberá pozornosť autorky či autora. V „pravej“ autobiografii je pozornosť sústredená na vlastné ja autora, v memoároch a pamätiach je pozornosť venovaná predovšetkým ostatným. (Pascal 2016, 5) Zároveň poznamenáva, že existuje i autobiografické písanie, ktoré sa spravidla venuje iba jednej skúsenosti, téme či skúsenostnej oblasti a tieto diela on sám označuje pojmom „autobiografické písanie“ a nie pojmom autobiografia. (Pascal 2016, 12)

Otázkou, ktorú si neskôr kladú mnohé kritičky a kritici, je, nakoľko produktívne je takéto prísne vyhranenie žánru a nakoľko je možné uplatňovať tieto hranice pri textoch, ktorých autorky či autori nemali k dispozícii rovnaké nástroje a ktorých pozícia v kontexte literárnej (či neliterárnej) histórie a prístup k podielu na moci, ktorého prejavom je okrem iného možnosť používať vlastný hlas, sa líšia od tých, ktorým bolo poskytnuté miesto v literárnom kánone, z ktorého čerpali a na základe ktorého popisovali svoje teórie literárni kritici v prvých desaťročiach vývoja tejto oblasti literárnej vedy.

Termín „autobiografické písanie“ sa rozhodlo používať i viacero autorov a autoriek neskoršej literárnej kritiky, no ich intencia vychádzala z iných potrieb. U Pascala išlo skôr o to, aby poskytol definíciu a ohraničenie „autobiografie par excellence“, ktorá by bola svojím spôsobom čo najužšia a poskytovala oporu vo vytváraní prísneho literárneho kánonu. Vymedziť takto striktne autobiografiu mu umožňuje označovať koniec 18. a začiatok 19. storočia ako „vek veľkej autobiografie“, ktorú reprezentujú autori ako Rousseau, Goethe, Wordsworth (Pascal 2016, 36) a tvrdiť o nej, že je „výtvorom európskej civilizácie“ (Pascal 2016, 21). Toto vymedzenie je teda v istom zmysle samoúčelné a jeho úlohou je zachovávanie kánonu a nie jeho aktualizácia či rozširovanie. Naopak feministická kritika a iné súčasné prúdy sa označujú ako „autobiografické písanie“ či „životný naratív“ ujímajú práve preto, aby sa hranice žánru mohli rozšíriť a aby bolo možné vnímanie autobiografie aktualizovať.

Z tohto vznikajú nielen dohady o tom, či sa v kontexte „nezápadných“ literatúr dá hovoriť o plne etablovanom a zrelom žánri, ale naopak aj návrhy na pozmenenie názvoslovia tak, aby označenie žánru nebolo zaťažené svojou historicitou a spojením s naratívom „atomistického západného mužského hrdinu“ (J. K. Conway 1998, 3). S odvolávaním sa na takúto exkluzivistickú politiku autobiografického žánru, ktorá implicitne dáva do popredia „západný“ koncept vlastného ja, sú v rámci postmoderných a postkoloniálnych teórií navrhované tiež iné termíny.

Smith a Watson preferujú vo svojich prácach zaoberajúcich sa autobiografickou literatúrou termíny „životné písanie“ či „životný naratív“ a vedie ich k tomu presvedčenie, že takéto označenia sú viac „inkluzívne voči heterogenite autoreferenčných praktík“ a môžu tak poskytnúť nové prostriedky, prostredníctvom ktorých môže byť uvažovaná „nová, globálna história tejto oblasti“ (Smith a Watson 2001, 4-5). U iných sa zase do popredia dostali termíny ako „životná história“ (Arnold a Blackburn 2004) či „životný príbeh“ (Peacock a Holland 1993). Ďalším z preferovaných označení sa stal termín „osobný naratív“, ktorý uprednostňovali mnohí kritici a kritičky zaoberajúci sa napríklad autobiografiou v kontexte južnej Ázie či v kontexte ženskej tvorby. Ako totiž zdôrazňujú aj David Arnold a Stuart Blackburn v úvode k zbierke štúdií *Telling Lives in India*, termín je potrebné rozšíriť aj preto, lebo pôvodná terminológia „uprednostňuje tlač oproti orálnosti a ignoruje často fragmentárnu alebo aluzívnu povahu mnohých foriem životnej histórie“ (Arnold a Blackburn 2004, 9).

Za dôležité sa považuje tiež vymedzenie žánru autobiografie voči biografii. Biografia je dielom druhej osoby, ktorá skúma, popisuje a interpretuje život niekoho iného. Autor alebo autorka textu sa díva na predmet svojho diela externým pohľadom. Naproti tomu je autobiografia (alebo životný naratív) popisom vlastného života, kde zaujíma autorka či autor „simultánne [...] vonkajší i vnútorný uhol pohľadu“ (Smith a Watson 2001, 5).

V tejto súvislosti prichádza Stephen Spender s myšlienkou, že rozprávačka sa musí konfrontovať nie s jedným, ale hneď s dvoma životmi, a to so životom a vlastným ja ako osobou zasadenou do historicko-spoločenského kontextu a so životom a vlastným ja tak, ako ho môže (s)poznať len daná osoba a nikdy nie je možné z tejto skúsenosti vystúpiť von. (Spender 2014, 115-116) To predpokladá iný druh popisovanej histórie – v prípade biografie faktických dejinných súvislostí, v prípade autobiografie súkromnej histórie a predovšetkým histórie vlastného seba pozorovania, seba poznania a seba prezentácie. Autorka životného naratívu, ako upozorňujú Smith a Watson, musí svoj príbeh ukotviť vo vlastnom časovom, geografickom a kultúrnom rámci. (Smith a Watson 2001, 9)

S tým súvisí aj rozličný druh dôkazov, ktoré si ako podklad biografia a autobiografia vyžadujú. Kým obsah biografie sa zakladá na historických dokumentoch, zaznamenaných rozhovoroch či archívnych materiáloch, autor autobiografie využíva ako primárny archívny zdroj svoju pamäť. Okrem toho „sa imaginatívne akty spomínania vždy prelínajú s rétorickými aktmi, ako sú tvrdenie, zdôvodňovanie, posudzovanie, usvedčovanie a vypočúvanie“ (Smith a Watson 2001, 6). Rozprávačka príbehu sa snaží presvedčiť

čitateľov o svojej verzii skúsenosti. Rozprávanie je tak založené na autorite subjektu (či v kapitole 4.2.3 už spomínanej autorite skúsenosti) a, vracajúc sa k Lejeunovmu autobiografickému paktu, môže subjekt predpokladať, že čitateľstvo jeho verzii skúsenosti bude veriť a jeho autorita tak bude potvrdená. To je mechanizmus, ktorý sa môže (vedome či podvedome) zdať ako vhodný nástroj práve predstaviteľom a predstaviteľkám rôznych marginalizovaných skupín. Pre subjekt bez prístupu alebo s obmedzeným prístupom k moci je to jedinečná príležitosť získať autoritu a validitu. To, že sa autorka rozhodne zvolí si autobiografický žáner, predpokladá, že chce nielen dosiahnuť istú formu písania, ale dúfa tiež v istú formu čítania svojho naratívu. Ako poznamenáva Paul de Man: „Autobiografia teda nie je žánrom alebo spôsobom, ale formou čítania alebo chápania, ktorá sa do určitej miery vyskytuje vo všetkých textoch.“ (de Man 1979, 921)

Reflektujúc rozdiely medzi biografiou a autobiografiou autorky Smith a Watson ešte zaujímavo dochádzajú k záveru, že hoci sú rozdiely medzi biografiou a autobiografiou, o ktoré sa zasadzovali, zjavné, ani toto rozlíšenie nemusí byť v konečnom dôsledku také jednoznačné, pretože „súčasný postupy ich často spájajú do hybridu, čo naznačuje, že životné rozprávanie je skutočne pohyblivým cieľom neustále sa meniacich postupov bez absolútnych pravidiel“ (Smith a Watson 2001, 7). To potvrdzujú aj Anshu Malhotra a Siobhan Lambert-Hurley, keď upozorňujú, že autobiografia je v praxi, ak už nie tak úplne v teórii, hybridná a elastická forma, ktorá absorbuje a prelína sa s inými žánrami (Malhotra a Lambert-Hurley 2015, 7).

Vzhľadom na fluidné hranice medzi jednotlivými žánrami (či „nadžánrami“ a „podžánrami“) dochádza autorka diplomovej práce pre potreby tejto práce k podobným záverom, totiž že vymedzovanie pravidiel a vytyčovanie hraníc pre autobiografiu ako žáner nie je produktívnym hľadiskom pre chápanie toho, čo je to autobiografia. Vhodnejšie je uchopiť a nahliadať autobiografiu ako autoreferenčný postup či metódu sebaaprezentácie, pri ktorej autori a autorky „selektívne zapájajú svoje životné skúsenosti prostredníctvom osobného rozprávania“ (Smith a Watson 2001, 14). Nasledujúca podkapitola sa bude venovať práve tomu, ako je možné chápať autobiografiu nielen ako literárny žáner, ale aj ako kultúrnu či spoločenskú prax.

4.3 Autobiografia ako nástroj

Ako bolo naznačené už v predošlých podkapitolách, definovať pre účely predkladanej práce autobiografiu v užšom zmysle ako špecifický žáner písania o sebe, ktorý

sa odlišuje od písania denníkov, listov či memoárov a vyznačuje sa istými formálnymi danosťami, by nebolo produktívne. Dôležitejšie než akákoľvek úzka literárnovedná definícia takéhoto žánru sa ukazuje objasnenie špecifickej skúsenosti, ktorá vstupuje do procesu písania o sebe samom v prípade autoriek a autorov, ktorí nepatria do autorskej kategórie implicitne (či explicitne) predpokladanej „klasickými“ teoretikmi autobiografie a zameranie sa na to, aké prostriedky k tomu autobiografia ako nástroj ponúka.

Autobiografia sa vo svojej východiskovej forme zakladala na autobiografickej tvorbe okcidentálneho bieleho heteronormatívneho muža. Jeho písanie bolo „veľkou tradíciou“, ktorá sa sústredila na veľké udalosti a skúsenosti a život prinášala v historickej perspektíve ako súčasť verejného diskurzu. Avšak osoby, ktoré neboli a často ani nemohli byť súčasťou oficiálneho verejného priestoru, museli nevyhnutne k autobiografickému písaniu pristupovať ináč, keďže ich skúsenosť vo svete ako aj introspektívny postoj sa mohol či musel značne líšiť. Nebol to však len ich postoj a pozícia, ktoré sa odlišovali a ktoré mohli mať a mali za následok iný prístup a postup pri autobiografickom písaní. Rozdielne musí byť chápaný už moment, kedy sa autorka alebo autor rozhodli svoj životný naratív vyrozprávať. Aký dôvod na to mali ľudia, ktorí inú literatúru neprodukovali a ktorí neboli súčasťou spoločenskej, historickej či kultúrnej hegemonie, ktorá by dokladala ich nárok na pozdvihnutie hlasu vo verejnom diskurze? Aká bola ich motivácia? Čo bol ich cieľ? Tvorit'? Produkovat' literárne dielo v medziach zvoleného literárneho žánru? Vstúpiť do dejín literatúry? Alebo využiť prostriedky literatúry ako možnosť viesť dialóg so spoločnosťou v situáciách a spoločenských a historických kontextoch, kde im bolo právo na vlastný hlas odopierané?

Anshu Malhotra a Siobhan Lambert-Hurley začínajú svoju publikáciu venovanú autobiografickému žánru v južnej Ázii slovami: „Pre mnohých je autobiografia jedinou cestou k vlastnej minulosti.“ (Malhotra a Lambert-Hurley 2015, 1) Hodilo by sa tu však doplniť, že autobiografická tvorba môže byť nielen jedinou cestou k vlastnej minulosti, ale pre mnohých aj jednou z mála možností ukotvenia ich existencie v prítomnosti a vytvorenia životného priestoru do budúcnosti. Autobiografický príbeh je simultánne tvorený minulosťou i prítomnosťou a ich splývaním, no nesmie ostávať bez povšimnutia aspekt budúcnosti, ktorá „začína práve v momente, kedy je príbeh rozprávajú“ (Brockmeier 2001, 250).

Autobiografia je teda na prvý pohľad žáner, ktorý sa venuje minulosti – rozpráva o životnej histórii, je príbehom o tom, čo sa v tom-ktorom živote udialo. Ak však bude

autobiografické písanie nahliadané v širšom kontexte, je možné ho postulovať, naopak, ako žáner najbližšie spojený s časovou rovinou budúcnosti. Ako uvádza Daniel L. Schacter: „[S]pomienky odkazujú k minulosti a tvarujú budúcnosť.“ (Schacter 1996, 72-73) Ja, rozprávač a protagonista príbehu, rozprávam v tejto chvíli príbeh o svojej minulosti a v momente, keď skončím, nastáva budúcnosť. Tým, že som príbeh vyrozprávala, je budúcnosť iná. Na jej tvorbe sa aktívne podieľalo autobiografické rozprávania o mojej minulosti. Časová rovina, ktorú v tomto zmysle autobiografia ovplyvňuje najzásadnejšie, je teda budúcnosť.

Kým v skorších prácach bolo autobiografické písanie chápané ako historický teleologický naratív, ktorý je zvyčajne spisovaný v neskorších fázach života ako retrospekcia, je vhodnejšie, obzvlášť v kontexte analyzovaných diel, chápať rozhodnutie spísať životný naratív a samotné autobiografické písanie ako súčasť životného naratívu, ako súčasť procesu samotného a nie ako akt stojaci mimo tento proces, ktorý by daný proces iba reflektoval. Teleologický charakter autobiografického naratívu nemusí byť ako koncept nevyhnutne zavrhnutý, no je potrebné vnímať samotný telos v inom svetle.

O teleologickej povahe autobiografie totiž okrem starších generácií kritikov hovoria v novších kontextoch aj iné autorky a autori, napr. Jens Brockmeier (Brockmeier 2001). Myšlienka teleologického naratívu sa môže zdať obzvlášť zaujímavá v súvislosti s nahliadaním autobiografie ako prostriedku a nástroja, ktorý autori a autorky používajú na uchopenie moci, získanie kontroly nad vlastným naratívom, potvrdzovanie svojej identity a nárokovanie si miesta v spoločnosti a v štáte. Predpokladá síce istú fixnú jednotku ľudského ja, určitý východiskový bod a určitý cieľ, čo mnohí kritici (rovnako ako i autorka tejto práce) odmietajú alebo s tým polemizujú, ale zároveň to otvára priestor na úvahy o tom, aký cieľ si autorky autobiografií predstavujú. Aj napriek tomu, že identita je dynamická a ľudské ja je v neustálom procese (a teda nie je možné určiť konečný telos autobiografie), môžu autori siahať po autobiografii aj pod týmto, hoci mierne iluzórnym, dojmom. Brockmeier tvrdí, že autobiografický proces splyva s projektom vytvárania identity (Brockmeier 2001, 270) a že autobiografiu je možné chápať ako žáner konštruovania identity, ktorého prirodzené naratívne obmedzenia znemožňujú vyhnúť sa predpokladu takéhoto telosu. (Brockmeier 2001, 277)

To, že písanie má určitý zámer a text má istý cieľ, je nepopierateľné, či už je to v texte explicitne artikulované alebo len implicitne chápané. Prehodnotená by mala byť fixná hodnota a nemennosť tohto cieľa. Autobiografické písanie je dynamické, performatívne

a jeho výsledkom nie je pasívny text, ale naratív s aktívnou úlohou. Dielo nie je len zhrnutím toho, kým autorka je a aké skúsenosti tvorili túto osobnosť, ale zároveň sa akt písania autobiografického diela aktívne spolupodieľa na vytváraní tejto osobnosti, je definitívnym potvrdením vydožitej identity ako právoplatnej skutočnosti. Popisom svojej minulosti sa autorka zároveň „snaží získať uznanie nielen pre svoju minulosť, ale aj pre svoj súčasný a budúci život“ (Brockmeier 1997), cit. podľa (Freeman a Brockmeier 2001, 83)).

Kým takéto chápanie je do istej miery možné pri skúmaní akéhokoľvek životného naratívu, obzvlášť veľký význam má v kontexte akýmkoľvek spôsobom marginálnych autobiografických subjektov, kam patria i autorky, ktorých diela budú predmetom analýzy v kapitole 5.

Takéto subjekty, ako už bolo načrtnuté, si ale nemohli vždy dovoliť hovoriť len z pozície jednotlivca. Ako pripomínajú Malhotra a Lambert-Hurley v súvislosti s autobiografickým písaním žien: „[K]ed ženy hovoria, často tak robia nielen za seba, ale aj za ženy všeobecne.“ (Malhotra a Lambert-Hurley 2015, 9) Viacerí kritici a kritičky sa prikláňajú k tomu, že ženské autobiografie majú kolektívnejší charakter, čo dávajú do súvislosti s tým, že ženy, ako aj minority a ľudia z kolonizovaných spoločností, nemajú privilégium uvažovať o sebe výlučne individuálne takým spôsobom, ako o sebe uvažuje „biely muž“, ktorý si môže dovoliť „luxus zabudnúť na farbu svojej pleti a svoje pohlavie“. (Stanford Friedman 1989, 75) V tomto zmysle je písanie minorít (v akomkoľvek ponímaní) vždy svojím spôsobom poznačené kolektívnou identitou, pretože sa nemôžu alebo nechcú plne odpútať od svojej minoritnej identity, ktorú zdieľajú s ostatnými. Tomuto sa bude hlbšie venovať analytická časť práce.

Význam písania pre osoby mimo dominantného diskurzu prekračuje nielen rozmer osobný, ale aj kolektívny a stáva sa politickým a spoločenským. To pripomínajú aj Brockmeier a Carbaugh, keď tvrdia, že napr. osobné rozprávania tematizujúce sexualitu sú súčasne osobnými, spoločenskými a politickými aktivitami. (Brockmeier a Carbaugh 2001, 13) To isté by sa dalo tvrdiť aj v širšom poňatí o hocijakom naratíve, ktorý tematizuje inakosť, stigmatizáciu, vylúčenie a submisiu v akomkoľvek zmysle.

Túto politiku sebaaprezentácie je potrebné vnímať aj vo vzťahu k moci. To potvrdzuje i bádanie v rámci literatúry južnej Ázie, ktoré vyzdvihuje význam autobiografie ako žánru pre marginalizované skupiny, ako sú napr. ženy, náboženské menšiny a konvertiti či v súčasnosti vo veľkej miere daliti. Autobiografia sa tu stáva „prostriedkom na odvrávanie“ (Malhotra a Lambert-Hurley 2015, 10) a provokuje dialóg s autoritami.

Funkciou autobiografie sa stáva získanie hlasu a zmena monológu hegemónov na pluralitu hlasov a výpovedí, čím sa naštrbuje výlučný podiel na moci dominantných identít a inštitúcií a doteraz nemé alebo umlčované subjekty získavajú možnosť formulovať vlastnú identitu a určovať spôsob, akým bude ich život interpretovaný. Snažia sa „nanovo vynájsť vlastný život“, a tak si ho „plnšie privlastniť“. (Menon 2015, 57)

To sa v prípade trans* autorov a autoriek zdá byť veľmi dôležité. Takýmto osobám (či už v indickom kontexte alebo mimo neho) býva často obmedzovaná moc nad vlastným životom a ich vonkajšie fungovanie je závislé od kontextov, ktoré môžu len ťažko ovplyvniť a od inštitúcií, ktoré ich existenciu a ich identitu obmedzujú či usmerňujú – trans* osoby sú neustále vystavované vyjednávaniu a legitimizovaniu svojej identity. Ich sociálna tranzícia závisí od reakcií okolia, ich úradná tranzícia závisí od podmienok, ktoré im kladie štát so svojím právnym a byrokratickým systémom. Ich fyzická tranzícia závisí od dostupnosti a prístupnosti lekárskej starostlivosti. Mnohé z krokov, ktoré chce trans* osoba urobiť na ceste za svojou seberealizáciou¹⁹, jej môžu a nemusia byť externými vplyvmi dostupné či dovolené. Avšak v momente, keď do ruky berie pero a začína spisovať svoj autobiografický naratív, získava nad vlastným naratívom výlučnú kontrolu a snaží sa týmto aktom získať späť podiel na moci a kontrolu nad sebou.

O tom, že autobiografia sa stala a stáva sa populárnou formou medzi marginalizovanými skupinami, svedčí napr. obrovské množstvo dalitských autobiografických naratívov v indickom kontexte či celkovo pomerne veľké množstvo autobiografických diel z pera trans* autoriek a autorov. Je nutné podotknúť, že len malé množstvo z toho sú osoby, ktoré by boli nad rámec svojej autobiografie literárne aktívne. Folkenflik si takisto všíma, že autobiografia je často „prvou a jedinou [literárnou] produkciou svojich autorov“ (Folkenflik 1993, 14), čo svedčí práve o tom, že autobiografické písanie nemožno vnímať len ako literárny žáner, ale ako omnoho komplexnejší nástroj.

Nad tým, prečo práve po autobiografických naratívoch ako po vyjadrovacom prostriedku trans* osoby tak často siahajú, sa zamýšľa v knihe *Second Skins: The Body*

¹⁹ Tu je dôležité poznamenať, že tieto kroky a oblasti tranzície sa môžu výrazne líšiť nielen v rámci historicko-geografického a kultúrneho kontextu, ale vždy aj podľa jednotlivcov. Je samozrejmé, že v prípade trans* osôb nejde o žiadnu homogénnu skupinu ľudí s rovnako koncipovanou identitou a totožnými požiadavkami, spoločným menovateľom je ich transgresívny status a pozícia mimo dominantného cis-heteronormatívneho diskurzu, ale presná podoba tranzície je individuálna.

Narratives Of Transsexuality aj Jay Prosser. Hoci niektoré postrehy sú zaiste relevantné, je potrebné upozorniť, že celkové poňatie „transsexuality“ je v jeho publikácii pomerne zastaralé a viditeľne prepojené s medicínskym kontextom a so senzacionalistickou polaritou „pred a po“, od čoho sa v posledných rokoch (či desaťročiach) darí súčasnému transgenderovému diskurzu oslobodzovať.

Za zmienku však určite stojí jeho úvaha nad tým, že písanie autobiografie je pre trans* osoby už druhým, opakovaným autobiografickým rozprávaním, pretože to prvé prebieha v ordinácii lekára, ktorému trans* osoba musí vyrozprávať svoj príbeh, poskytnúť vlastnú autobiografiu, aby tým legitimizovala svoj nárok na lekársku podporu v tranzícii. Toto poňatie je samozrejme problematické vo svojom bezpodmienečne medicínskom, patologickom chápaní trans* identity, ktoré však bolo pre minulé desaťročia príznačné.

Čo ale ostáva zaujímavé a relevantné, je skutočnosť, že osoby, ktoré sa nejakým spôsobom vymykajú spoločenským predpokladom o vlastnej identite, či už ide o odklon, prestup alebo posun v rámci genderovej identity alebo sexuálnej orientácie, musia často (či už z vlastnej vôle alebo situačným donútením) opakovane podstupovať proces coming-outu – oznámenia, vysvetlenia, legitimizovania toho, kým sú, pretože sa to nejakým spôsobom nachádza v rozpore s tým, čo o nich „publikum“ predpokladalo. Môže a nemusí to byť priestor ordinácie lekára. Trans* osoby²⁰ sú s takouto situáciou konfrontované v rámci rodiny, blízkych ľudí, priateľov, ale aj v práci či na úradoch. Často sú v rámci coming-outu alebo aj neskôr v nadväznosti naň zasypávané otázkami ohľadom svojej osobnej histórie. Autobiografické akty sa tak stávajú súčasťou života takýchto „iných“ jednotlivcov aj bez toho, aby mali aktívny záujem vlastnú autobiografiu produkovať.

Je potrebné uvedomiť si, že veľké množstvo, ak nie väčšina, týchto interakcií vyžadujúcich si autobiografický vstup zo strany trans* subjektu, nie je plne dobrovoľná a už vôbec nie iniciovaná zo strany osôb, ktorých sa týka. Otázky sú nevyžiadané a dilema, či a čo odpovedať, stavia človeka do náročnej situácie. Neodpovedať môže v človeku evokovať pocit, že tým vyjadrí voči druhým dojem, že sa za seba a svoju identitu hanbí, že je to niečo, o čom nie je vhodné rozprávať, čo môže ostatných uviesť do rozpakov, uraziť alebo že toto je reakcia, ktorú pri detailoch svojho života a svojej identity daný človek predpokladá, a preto sa jej radšej vyhne. Na druhej strane odpovedať znamená poskytovať

²⁰ Ide samozrejme nielen o trans* osoby, ale týka sa to i všeobecnejšie celej LGBTQ+ škály. Vzhľadom na to, že sa táto diplomová práca zaoberá trans* naratívami, bude pre prehľadnosť popis obmedzený na túto skupinu, avšak autorka upozorňuje, že mnohé uvedené má širšiu platnosť naprieč trans* a queer realitami.

nahliadnutie tam, kam by za normálnych okolností človek druhých nepúšťal, aspoň nie týchto „náhodných“ druhých, a prístupím na systém otázok a odpovedí, kedy pýtajúci sa určuje rozsah, obsah a dynamiku rozprávania, predáva trans* subjekt moc nad svojím vlastným naratívom do rúk iných osôb.

Možnosť napísať autobiografické dielo, v ktorom si autorka sama určí, kedy, na aké otázky a akým spôsobom bude odpovedať, je teda príležitosťou prevziať moc nad vlastným naratívom a každodenné drobné autobiografické akty, ktoré sú od nej vyžadované, prevrátiť a dať im takú podobu, akú si sama zvolí. Neodpovedá viac na otázky, ktoré jej o jej živote kladie niekto iný, ale sama určuje, aké otázky budú kladené. Autobiografia, ako poznamenáva Jacques Vonnèche, umožňuje svojim autorom zaradiť sa do formálneho rámca rozprávania a získať tak určitú kontrolu nad tým, čo sa deje. (Vonnèche 2001, 219)

Stratégie, ktoré autori a autorky využívajú na prevrátenie mocenských vzťahov a získanie kontroly nad vlastným naratívom a prostriedky, ktoré k tomu autobiografia ponúka, budú detailnejšie skúmané v analytickej časti práce v kapitole 5.

4.4 Autobiografia v Indii

Predošlé podkapitoly už načrtli, že autobiografia bola dlho považovaná za žáner, ktorý sa v relevantnej miere nenachádza v literárnej histórii mimo európskej modernity. Tento pohľad sa postupne menil až od 80. a 90. rokov 20. storočia po tom, čo do literárnej kritiky autobiografie začali prenikať nové teórie a prístupy vychádzajúce z myšlienok postmodernej, feministickej, postkoloniálnej či queer teórie. To malo za následok nielen nové spôsoby nazerania, chápania a interpretácie textov a žánru ako takého, ale i prehodnocovanie dovtedy vzniknuteľného kánonu a jeho rozširovanie o zabudnuté či do tej doby ignorované osobné naratívy. Do pozornosti sa dostali historické autobiografické rozprávania žien, afroamerické otrocké naratívy, autobiografie pôvodných obyvateľov, ako napr. aborigénne naratívy z Austrálie alebo životné príbehy pôvodného amerického obyvateľstva a mnohé iné. Pozornosti neunikla ani literárna tvorba na Indickom subkontinente.

Táto podkapitola poskytne stručný historický exkurz k existencii tohto žánru v Indii, avšak v žiadnom prípade sa nepokúša o celistvé dejiny autobiografického písania v danej oblasti. Dôvody sú jednoduché. V prvom rade to pre potreby predkladanej práce nie je relevantné a postačujúce bude uviesť žáner do historického kontextu a načrtnúť tendencie v súčasnej literatúre, kam sa zaradzujú všetky tri analyzované diela. Okrem toho by

vzhľadom na nesmiernosť dejín Indického subkontinentu a pestrosť jazykov a kultúr a s tým súvisiacu pluralitu literatúr nebolo možné obsiahnuť celú šírku indickej literárnej tvorby. Zároveň je nutné podotknúť, že žáner indického autobiografického písania nebol zatiaľ nikde detailne spracovaný v celej svojej šírke. I táto podkapitola čerpá predovšetkým z jednotlivých zmienok, podkapitol či encyklopedických príspevkov a na základe toho sa pokúsi o stručný prehľad, ktorý má skôr ilustratívny charakter.

V protiklade k pôvodným predpokladom literárnej vedy o tom, že autobiografiu nie je možné nájsť v predkoloniálnej histórii oblastí, ako je Indický subkontinent a že akékoľvek autobiografické praktiky sú priamou odpoveďou na stret s modernou „západnou“ kultúrou (Malinar 2019, 967), sa pri lepšom pohľade na indické literárne dejiny po prelome letopočtu ukazuje, že prvky autobiografických naratívov je možné nájsť už v takomto ranom období. Aj napriek tomu, že životné príbehy v Indii „nemusia nevyhnutne zodpovedať západným konvenciám a spôsobom vyjadrovania“ (Arnold a Blackburn 2004, 3), by bolo tvrdenie, že sa takáto prax v indickej histórii vôbec nenachádzala, značne obmedzené a obmedzujúce.

Myšlienky ani praktiky popisovania individuálnych životných príbehov nie sú ničím novým alebo nezvyčajným. To isté platí aj o autodiegetickom rozprávaní a o praktikách reflexie alebo meditácie vlastného ja o sebe samom. (Malinar 2019, 968) Hoci sa v kontexte ranej literárnej produkcie nedá hovoriť o samostatných autobiografických dielach, niekoľko epizód vyznačujúcich sa prvkami autodiegetického rozprávania je možné nájsť už v národných eposoch *Mahābhārata* a *Rāmāyaṇa*. (Malinar 2019, 969) Samozrejme sa tu nedá hovoriť o súvislom autobiografickom naratíve, no už rané použitie takýchto obsahovo-formálnych elementov je vhodné zmieniť.

V storočiach po prelome letopočtov naberal na obľube žáner biografíí či osobných príbehov, ktoré sa v sanskrtskej tradícii označovali ako *carita*. (Arnold a Blackburn 2004, 7) Išlo zvyčajne o životné príbehy významných jednotlivcov – duchovných učiteľov, kráľov, hrdinov, pričom za zmienku určite stojí poetizovaný Buddhov životopis *Buddhacarita*. Jeho autorom bol pravdepodobne v 1. storočí nášho letopočtu *Aśvaghoṣa*. (Malinar 2019, 969-970) Napriek tomu, že ide o diela biografického a nie autobiografického charakteru, je nárast na popularite životných naratívov významným krokom v literárnom vývoji.

K naozajstnému posunu smerom k osobnému naratívu začalo dochádzať v súvislosti so spoločensko-náboženskými zmenami, ktoré sa postupne v 1. tisícročí nášho letopočtu objavovali. Angelika Malinar uvádza príklady zo stredovekej džinistickej literatúry, v ktorej zohrávala dôležitú úlohu tradícia tzv. *jātismara*, rozpamätávania sa na

minulé životy. (Malinar 2019, 970) Phyllis Granoff popisuje význam autobiografického naratívu v stredovekom džinizme takto:

Autobiografia, rozprávaná a spomínaná, zohráva v stredovekej džinistickej príbehovej literatúre dôležitú úlohu pri ceste za oslobodením. Znovu a znovu sa v týchto príbehoch stretávame s postavami z ľudskej, zvieracej a božskej ríše, ktoré zažívajú radikálnu zmenu v chápaní sveta prostredníctvom „autobiografického stretu“, pri ktorom prehodnocujú svoju minulosť. (Granoff 1994, 25)

Stopy takýchto naratívov možno nájsť už od 8. storočia nášho letopočtu. V rámci džinistickej filozofie majú texty špecifický charakter, ktorý Malinar označuje ako „didaktickú literatúru v autobiografickej forme“ (Malinar 2019, 971).

Z modernejších príkladov džinistickej literatúry je možné uviesť napr. dielo *Ardhakathānaka* džinistického obchodníka *Banārasīdāsa* z roku 1641, ktoré skutočne popisuje prvú polovicu jeho života jeho vlastným pohľadom. (Malhotra a Lambert-Hurley 2015, 8) Autor síce používa tretiu osobu, je však svojím vlastným protagonistom a hoci sa dielo sústreďuje hlavne na verejné pôsobenie hlavnej postavy a naratív nie je príliš osobný, to isté možno tvrdiť o veľkom množstve „západnej autobiografie“, ktorej autori sa takisto dlhú dobu zameriavali prevažne na svedectvo o svojom verejnom živote.

Prelom tisícročí priniesol ďalší zaujímavý obrat, a to v podobe náboženského prúdu *bhakti*, osobnej zbožnosti, individuálneho uctievania a osobnej náboženskej praxe. Tento hinduistický smer osobného vzťahu k bohu a cesty k dosiahnutiu osobnej skúsenosti boha začal naberať na oblúbe v kontexte vzniku a šírenia heterodoxných náboženských prúdov v Indii. V sanskrtskej literatúre sú prvé tendencie smerom k bhaktickému ponímaniu zbožnosti viditeľné už v *Bhagavadgīte* a plne rozvinutý koncept *bhakti* potom možno nájsť v *Bhāgavatapurāṇe* v približne 10. storočí. (Cutler 1987, 1) Ako sa však hnutie šírilo naprieč Indiou, ukazovalo sa, že sanskrtské texty neboli univerzálne dostupné širokým masám obyvateľstva. Osobný charakter bhaktickej zbožnosti bol podnetom k tomu, aby literatúra sprostredkujúca priame spojenie s bohom začala byť formulovaná vo vernakulárnych jazykoch, ktoré boli zrozumiteľné všetkým; bhaktické hnutie teda „prekonalo hranice jazyka a regiónu“ (Lanjewar Bose 2020, 50) a zároveň prinieslo svojím osobným charakterom celú radu ďalších inovácií.

S rozvojom bhaktických hnutí v rôznych častiach Indického subkontinentu súviseli tiež nové literárne tendencie. V bhaktickej tvorbe sa začali vyskytovať prvky, ktoré možno

označiť ako hybridnú formu „autobiografickej náboženskej poézie“ (Malinar 2019, 973). Dôležité je ale chápať, že išlo naozaj len o prvky či pasáže, ktoré sa dajú nájsť v ináč nábožensky zameraných textoch. Zatiaľ čo didaktický prístup takýchto textov poskytoval organizačný princíp pre to, čo bolo v týchto výpovediach zahrnuté a vylúčené, rétorika a hodnoty *bhakti* umožňovali vysoko individualizované formy vyjadrenia seba samého. (Malinar 2019, 973)

S ďalšími nábožensko-kultúrnymi zmenami sa rozširoval aj repertoár literárnych postupov, ktoré sa do Indie dostávali so vznikom islamských ríš a sultanátov (najmä od 11. storočia) a šírením islamských foriem náboženstva. Pravdepodobne najznámejším autobiografickým dielom z tejto kategórie sú memoáre mughalského panovníka Bábura s názvom *Bāburnāma* zo 16. storočia. Podobne ako iní presvedčiví autobiografovia, aj Bábura „pravdivo“ interpretuje svoj život z vlastného pohľadu. Prirodzene, zdôrazňuje pritom fakty, ktoré by mohli upútať jeho najdôležitejšie potenciálne publikum, totiž timurovských aristokratov Strednej Ázie. (Dale 1996, 637-638)

Príchod ďalších „dobyvateľov“, tentokrát Európanov, postupne prispieval k vytváraniu nových literárnych foriem, no vnímať to ako jednostranný import by bolo zavádzajúce a zjednodušujúce. Ako zdôrazňuje Malinar, tieto zmeny treba chápať ako „komplexnú súhru medzi zavedenými a novými formami kultúrnych, sociálnych a politických praktík“ (Malinar 2019, 974), čo možno pozorovať aj v súvislosti s vývojom autobiografického písania.

Neznamená to teda, že sa upustilo od zaužívaných foriem písania životných príbehov. Skôr sa v nich pokračovalo v modifikovanej podobe. Avšak v zmysle súvislého rozprávania o vlastnom živote sa autobiografické spisy začali objavovať v indických jazykoch až v druhej polovici 19. storočia. (Arnold a Blackburn 2004, 8)

Väčšinu priekopníckych autobiografií tohto obdobia napísali muži, ktorí boli verejne činnými osobami spojenými s literárnymi, vzdelávacími a politickými kruhmi. (Hansen 2015, 257) To bol dlho platný predpoklad, ktorý do istej miery naozaj odrážal skutočnosť. Veľká časť autobiografickej tvorby bola skutočne orientovaná na politické či spoločensky angažované vystupovanie a pochádzala z dielne autorov, ktorí boli významnými predstaviteľmi indického verejného života. Autobiografie publikovali reformisti, literárna elita či predstavitelia národného hnutia. O svojom živote sa rozhodli napísať napr. Rámmohan Ráj (*Autobiographical Sketch*, 1833), Debendranáth Thákur (*Account of the Life of Debendranath Thakur Written by Himself*, 1889) či Rabindranáth

Thákur (*Jivansmṛti*, 1912). Neskôr sa v prvej polovici 20. storočia na čelo novovznikajúceho kánonu indickej autobiografie dostali tiež diela Móhandása Karamčanda Gándhího (*The Story of My Experiments with Truth*, 1929) či Džaváharlála Néhrúa (*An Autobiography*, 1936).

Okrem toho si tieto postupy osvojili aj marginalizované a znevýhodnené skupiny, ktoré v autobiografickom písaní videli príležitosť na prekročenie stanovených spoločenských hraníc a na boj proti diskriminácii. To sa odrážalo napr. v značnom počte autobiografií, ktoré napísali indické ženy od konca devätnásteho storočia, a od konca dvadsiateho storočia v prudkom náraste autobiografického písania dalitov. (Malinar 2019, 974-975) V postkoloniálnom období sa teda stala autobiografia dôležitým prostriedkom odporu a nárokovania si verejného priestoru pre skupiny a jednotlivcov, ktorí boli vystavovaní rôznym formám „tradičnej“ sociálnej diskriminácie a vylúčenia, najmä pre ženy, dalitov či kmeňové obyvateľstvo. Niektoré aspekty rozvoja koloniálnej moderny vnímali ako „príležitosť na zlepšenie svojho postavenia a získanie väčšej osobnej slobody“ (Malinar 2019, 977).

Rozsah modernej a súčasnej indickej literatúry v rôznych jazykoch však už ďaleko presahuje možnosti tejto práce. Nie je možné podať tu celistvejší výklad o vývoji v posledných desaťročiach, avšak v súvislosti s témou diplomovej práce je určite dôležité zdôrazniť význam dalitskej autobiografickej literatúry, ktorá sa stala výrazným žánrom literatúry v mnohých indických jazykoch, či už je to literatúra v maráthčine, telugčine, bengálčine alebo tamilčine. (Suresh 2020, 115) Ako argumentuje Pramod K. Nayar na príklade diela *Karukku* tamilskej spisovateľky Bámy, autobiografické naratívy dalitov je možné vnímať ako špecifický žáner – tzv. testimonio. Ide o žáner, ktorý bol definovaný v kontexte Latinskej Ameriky a boja za oslobodenie a ktorý čiastočne splýva či prelína sa s žánrom autobiografie, no vyznačuje sa svojím svedectvom utrpenia. Ide o „naratívy traumy, bolesti, odporu, protestu a sociálnej zmeny“ (Nayar 2006, 83). Takéto naratívy sú síce osobnými príbehmi, ale vypovedajú viac o kolektívnej skúsenosti útlaku a nesú v sebe jasný zámer spoločenskej či politickej zmeny.

V mnohých prípadoch sa teda autobiografia v Indii stala dôležitým spôsobom prekračovania spoločenských hraníc a vyjadrenia bolestivých alebo diskriminačných životných okolností. (Malinar 2019, 981) Podobné tendencie sa dajú nájsť aj v autobiografických naratívach trans* autoriek, ktorých množstvo v súčasnej indickej literatúre určite ani zďaleka nedosahuje rozsah dalitskej literatúry, no ktoré nie sú ani

ojedinelým javom. Okrem troch autobiografií, ktoré budú predmetom rozboru v nasledujúcej kapitole, stojí za zmienku napr. kniha memoárov *A Small Step in a Long Journey*, ktorej autorkou je Akkai Padmashali, kniha autobiografických úvah *We Are Not The Others: Reflections of a Transgender Activist* od Kalki Subramaniam či fascinujúce svedectvo o živote Mony Ahmed (*Myself Mona Ahmed*), ktorého hybridná forma (kombinácia fotografií a e-mailovej korešpondencie obsahujúcej autobiografické rozprávanie Mony Ahmed ako výsledok edičnej práce Dayanity Singh), potvrdzuje dynamický a fluidný charakter autobiografie ako žánru.

5 Analýza vybraných autobiografických diel

5.1 Východiská analýzy

Nasledujúca kapitola diplomovej práce predkladá vlastnú analýzu vybraných autobiografických diel z pera indických trans* autoriek. Bohatým zdrojom, ktorý ponúkol množstvo oblastí a otázok vhodných pre analýzu autobiografického textu, bola práca Sidonie Smith a Julie Watson *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives* (Smith a Watson 2001). Mnohé z otázok, ktoré sú pri analýze a interpretácii textu kladené, vychádzajú priamo z metodologickej časti tejto publikácie. Okrem toho boli užitočným zdrojom, ktorý pomohol vytvoriť rámec tejto analýzy, publikácie obsahujúce konkrétne analýzy autobiografických diel, či už so zameraním na genderový aspekt, mocenské vzťahy v kontexte minorít či myšlienky postkoloniálnych teórií (napr. (Arnold a Blackburn 2004), (Brockmeier a Carbaugh 2001), (Malhotra a Lambert-Hurley 2015), (Lanjewar Bose 2020)).

Na úvod tejto kapitoly bude poskytnuté stručné predstavenie autoriek a ich diel, zahŕňajúce základné informácie o ich živote a vzniku analyzovaných textov. Obsiahnuté budú faktické údaje napomáhajúce vytvoreniu interpretačného rámca a objasneniu kontextu. Nasledovať bude analýza textov. Tá ponúkne postupne niekoľko oblastí, na ktoré bola sústredená pozornosť. Po tom, čo boli pri čítaní jednotlivé texty podrobené detailnej analýze, bude v predkladanej práci poskytnutá syntéza z toho vyvođených výsledkov.

5.2 Autorky a ich diela

5.2.1 A. Revathi: *The Truth about Me: A Hijra Life Story*

5.2.1.1 A. Revathi

A. Revathi je autorkou a aktivistkou pochádzajúcou z Tamilnádu. Narodila sa v 70. rokoch a detstvo plné trápenia, nepochopenia a šikany strávila na juhoindickom vidieku. Bola najmladším synom svojich rodičov – okrem nej mali ešte dvoch starších synov a dcéru. Hoci ju rodičia podporovali vo vzdelaní, problémy v kolektíve a hľadanie vlastnej identity a miesta vo svete viedlo k tomu, že nedokončila ani 10. triedu. Vo veľmi mladom veku

utiekla od rodičov najprv do Dindigulu v Tamilnádu, následne jej kroky viedli do Dillí a ďalej do Bombaja, kde sa najprv živila žobraním a neskôr prostitúciou. Pri hľadaní útočiska a miesta pre život sa pridávala k rôznym komunitám hidžier. Nakoniec sa usadila v Bengalúre, kde sa začala venovať aktivizmu v mimovládnej organizácii na ochranu práv sexuálnych menšín. Ako aktivistka je činná dodnes, venuje sa nielen problematike trans* ľudí, ale i marginalizovaných skupín v širšom zmysle. S oblasťou aktivizmu je tiež spojená divadelná činnosť, ktorej sa venuje a v ktorej sa danými témami zaoberá.

Jej prvou publikáciou bola zbierka rozhovorov s inými príslušníkmi trans* komunity v Tamilnádu, ktorá bola výsledkom jej terénneho výskumu pod záštitou mimovládnej organizácie, v ktorej toho času pracovala. Tá vyšla v roku 2005 pod názvom *uṅarvum uruvamum: aravāṅikalīṅ vāḷkkaik kataikaḷ*, anglický preklad *Our Lives, Our Words: Telling Aravani Lifestories* bol vydaný o 6 rokov neskôr. Nasledovala autobiografia *The Truth about Me: A Hijra Life Story*. Zatiaľ poslednou knihou Revathi je autobiograficky zamerané dielo *A Life in Trans Activism* (2016), ktoré vzniklo v spolupráci s Nandini Murali a ktoré rozpráva nielen o Revathinom pôsobení v aktivizme, ale dotýka sa aj tém, ktoré sú v kontexte indického aktivizmu menej viditeľné, ako napr. života trans* mužov.

5.2.1.2 *The Truth about Me: A Hijra Life Story*

Toto autobiografické dielo bolo prvýkrát vydané v angličtine v roku 2010 a až rok po jeho anglickej verzii bol publikovaný aj pôvodný text v tamilčine. Anglický preklad vyhotovila V. Gheeta, indická feministická aktivistka zaoberajúca sa problematikou kasty, genderu, vzdelania a ľudských práv. Kým anglický preklad používa v súlade s „monolitizáciou“ trans* identít naprieč Indiou termín hidžra, tamilský názov *veḷḷai moḷi: aravāṅiyiṅ taṅvaralāru* (*Úprimné svedectvo: vlastný príbeh aravāṅi*) používa na označenie identity hlavnej hrdinky lokálny termín *aravāṅi*, ktorý už bol popisovaný v kapitole 3.2.

V predkladanej práci bol ako zdroj použitý anglický preklad textu, z tamilskej verzie boli autorke práce dostupné len prebal knihy a úryvky, na základe ktorých bola dovedená trans* terminológia, ktorá je v texte používaná a bude komentovaná v ďalšej analýze, avšak v širšom rozsahu nebol text v tamilčine použitý.

5.2.2 Laxmi Narayan Tripathi: *Me Hijra, Me Laxmi*

5.2.2.1 Laxmi Narayan Tripathi

Laxmi sa narodila na konci 70. rokov vo vysokokastovnej bráhmanskej rodine pochádzajúcej z Uttarpradéša ako najstarší syn svojich rodičov. Pochádza z troch detí – rodičia mali okrem nej ešte staršiu dcéru a mladšieho syna. Rodina, žijúca v Bombaji, patrila k ekonomicky relatívne dobre zabezpečenej vrstve, Laxmi mala bezproblémový prístup k vzdelaniu a pomerne slobodnú voľbu v tom, čomu sa bude venovať. Študovala na Mithibai College, pracovala v oblasti modelingu, počas štúdií sa pohybovala v kruhoch bombajského umeleckého a zábavného priemyslu. Zároveň sa už od ranej mladosti venovala tancu a jeho výuke.

Podľa vlastného rozprávania pociťovala od detstva inakosť predovšetkým prostredníctvom svojho vzťahu a prítlačivosti voči mužom, neskôr v ranej dospelosti začala chápať a vnímať svoju identitu cez kategóriu hidžier. Vstúpila do ich komunity, avšak naďalej ostala žiť u svojich rodičov. Rodina postupne zistila, že Laxmi sa identifikuje ako hidžra a došli k vzájomnému kompromisu, kedy oni sa jej identitu rozhodli rešpektovať, ale požadovali, aby doma nenosila ženské oblečenie a ostávala v úlohe ich najstaršieho syna.

Po búrlivejšom období sa Laxmi začala venovať aktivizmu, stala sa z nej mimoriadne angažovaná a verejná osoba. Pracovala či spolupracovala s niekoľkými mimovládnyimi organizáciami, neskôr založila i vlastnú organizáciu pod názvom Astitva. Začala vo veľkej miere vystupovať v médiách (a to ako v súvislosti so svojou aktivistickou činnosťou, tak aj v rámci zábavného priemyslu) a zúčastňovať sa medzinárodných konferencií. Stala sa jednou z najvýraznejších trans* osobností indického verejného života. Aktivizmom sa v plnej miere zaoberá dodnes a zároveň s tým sa i naďalej venuje klasickému indickému tancu a jeho výuke.

Vystupovala v mnohých reportážach, televíznych reláciách, dokumentárnych filmoch a dokonca sa zúčastnila i reality show. Okrem autobiografie *Me Hijra, Me Laxmi* vydala v roku 2016 ďalšie autobiografické dielo pod názvom *Red Lipstick: The Men in My Life*.

5.2.2.2 *Me Hijra, Me Laxmi*

Autobiografické rozprávanie *Me Hijra, Me Laxmi* vyšlo pôvodne v maráthčine v roku 2012 ako *mi hijra, mi laxmi*, následný anglický preklad bol vydaný v roku 2015. V predkladanej diplomovej práci bol použitý ako textový zdroj tento anglický preklad.

Na rozdiel od ostatných dvoch analyzovaných diel ide v tomto prípade o kolaboratívny počin. Istým spôsobom je text samotný výsledkom tzv. ghostwritingu, kedy je osoba ghostwritera najatá na napísanie literárneho alebo publicistického diela, prejavu alebo iného textu, ktorý je domnelo pripísaný inej osobe ako faktickému autorovi textu. Známe osobnosti či politickí lídri si často najímajú ghostwriterov na vypracovanie autobiografií, memoárov, článkov či príhovorov.

V prípade Laxmi bol však postup opačný. Bola to práve indická novinárka Vaishali Rode, ktorá Laxmi dlhšie poznala a po čase ju oslovila s nápadom publikovania jej autobiografie. Text vznikol na základe opakovaných stretnutí a rozhovorov, počas ktorých Laxmi s cieľom vzniku tohto autobiografického naratívu vyrozprávala svoj životný príbeh. Výsledný text samozrejme Laxmi schválila, avšak i napriek tomu je potrebné mať na pamäti, že proces narativizácie vlastného života a skúseností prebiehal za asistencie druhej osoby a proces interpretácie vlastného životného naratívu ako dôležitej zložky autobiografického písania sa odohral nielen prostredníctvom Laxmi, ale aj prostredníctvom autorky textu. Do istej miery je teda určite za finálnou podobou toho, čo je a čo nie je vypovedané a ako je to vypovedané, zodpovedná tiež editorská práca Vaishali a následne prekladateľov do angličtiny.

V predslove k maráthskemu vydaniu knihy, ktorý je uvedený aj v jej anglickom preklade, Vaishali Rode tento proces sama tematizuje a podotýka niekoľko vecí, ktoré stoja za zmienku. Ide napr. o skutočnosť, že niektoré časti svojho života Laxmi nebola ochotná rozoberať do detailov a finálny text je výsledkom nielen vlastných, introspektívnych otázok, ale aj otázok kladených druhou stranou a občas opakovaných pokusov o získanie odpovede. Taktiež niektoré informácie, ktoré Laxmi zabudla uviesť alebo ktoré možno vynechala zámerne, poskytovala rodina alebo jej *ceily*, ktoré boli v čase rozhovorov náhodou nablízku.

Okrem toho v krátkosti Rode uvádza aj postrehy z vlastného pozorovania Laxmi, ktoré môžu byť miestami problematické. Píše napr.: „Nikdy som nevidela, že by sa niekto takto zdvorilo rozprával s hidžrou. Ale potom som si uvedomila, že to bolo preto, lebo Laxmi sama sa správala k svetu normálne.“ (Rode 2015, 234) Toto môže vzbudzovať dojem, že Rode nekriticky vníma asymetrický mocenský/hodnotový vzťah medzi „normálnym“ a

„abnormálnym“, kedy je Laxmi pripisovaná vyššia spoločenská hodnota – „zaslúži si toto lepšie správanie“ – len na základe toho, že jej vystupovanie bolo vnímané ako viac normalizované.

To vedie k otázke, nakoľko je toto implicitne vkladané autorkou textu do naratívu, ktorý Laxmi produkuje. Je nutné obávať sa rizika „normalizácie“ aj v texte? Preto kým naratív ako taký je pre predkladanú prácu vnímaný ako primárny zdroj, kolaboratívny charakter textu ostáva pri analýze vždy implicitne uvažovaný.

5.2.3 Living Smile Vidya: *I Am Vidya: A Transgender's Journey*

5.2.3.1 Living Smile Vidya

Living Smile Vidya, narodená na začiatku 80. rokov, pochádza podobne ako Revathi z rurálneho Tamilnádu. Jej rodina patrila k dalitom.²¹

Rovnako ako Laxmi, Vidya bola vytúženým prvým synom svojich rodičov po tom, čo úplne prvý chlapec pôrod neprežil a nasledovali len dcéry. Jej detstvo bolo poznačené nielen nízkym socio-ekonomickým postavením jej rodiny, ale predovšetkým tyranskou výchovou alkoholického otca, ktorý vládol celej rodine železnou rukou. Zároveň bol fixovaný na akademické výsledky svojho „prvorodeného syna“, v ktorého vzdelaní videl potenciál sociálnej a ekonomickej mobility celej rodiny, čo len prispelo k prísnemu, takmer diktátorskému spôsobu výchovy.

Vidya napriek diskomfortu v rodine a vo vlastnej úlohe toto otcovo želanie nakoniec splnila a ukončila na univerzite štúdium lingvistiky. Počas štúdií sa zároveň začala zaoberať literatúrou a divadlom a spoznala množstvo ľudí z tejto sféry, zároveň sa dostala ku kontaktom mimovládnej organizácie, ktorá zohrala dôležitú úlohu v artikulácii jej vlastnej identity. Po dokončení školy sa rozhodla nasledovať svoju genderovú sebarealizáciu a odišla do Čennaia, kde sa pridala ku komunite hidžier. Jej cesta viedla do Púny, Bombaja

²¹ Je zaujímavé podotknúť, že tejto téme sa vo svojej autobiografii explicitne nevenuje – skutočnosť, že pochádza z dalitskej vrstvy obyvateľstva, je v texte len implikovaná. Uvádza „bolesť a vedomie útlaku na základe ich kasty“ (Vidya 2013, 10), ktoré pociťovali jej rodičia, avšak ďalej to výraznejšie nerozvádza ani túto kastovnú príslušnosť nešpecifikuje. Je to však témou niektorých jej publikovaných rozhovorov, napr. ((Trans)gender and caste lived experience – Transphobia as a form of Brahminism: An Interview of Living Smile Vidya 2013).

a naspäť do Tamilnádu. Pracovala napr. i v banke, bola aktívna v oblasti mimovládnych organizácií, okrem aktivizmu sa venovala a naďalej sa venuje herectvu a divadelnej tvorbe.

Nápad začať zdieľať svoje zážitky jej vnukli priatelia a na ich podnet si založila blog a rozhodla sa písať o tom, čo z pozície trans* osoby zažila a denne zažívala. V roku 2007 dala svojmu príbehu aj knižnú podobu a vydala svoju zatiaľ jedinú knihu *I Am Vidya: A Transgender's Journey*. Aktuálne žije vo Švajčiarsku a venuje sa divadlu, umeniu a aktivizmu, a to nielen v súvislosti s právami trans* osôb, ale tiež v kontexte postavenia dalitov. Dôležitou témou je pre ňu intersekciónálna diskriminácia, ktorej sú vystavované dalitské trans* osoby.²²

5.2.3.2 *I Am Vidya: A Transgender's Journey*

V tamilčine bola kniha vydaná v roku 2007 pod názvom *nāṇ, vityā: oru tirunaṅkaiyiṅ ulukkiyeṭukkum vāḷkkai aṇupavaṅkaḷ* (Ja, Vidya: šokujúce životné skúsenosti *tirunaṅkai*). Anglický preklad knihy *I Am Vidya: A Transgender's Journey* vyšiel v roku 2013. V predkladanej práci bol ako primárny zdroj použitý predovšetkým anglický preklad, avšak s overovaním a prihliadaním k tamilskému originálu, ktorý bol v plnom znení k dispozícii.

5.3 *Analýza vybraných diel*

5.3.1 *Názov a použité vizuálne prvky*

Každý z názvov analyzovaných textov nesie nielen označenie toho, že ide o rozprávanie o vlastnom živote, ale predovšetkým definujú autorky toto rozprávanie vlastnou identitou ako ústredným motívom naratívu – hidžra, *aravāṇi*, *tirunaṅkai*. Každá z autoriek k sebe referuje v originálnom názve diela ináč, ale vzťahujú sa k rovnakej entite z hľadiska sociálneho a politického boja.

²² Touto témou sa zaoberá napr. v súvislosti so systémom rezervácií, kde požaduje samostatné kvóty pre trans* dalitov a opakovane zdôrazňuje disproporciu v sociálnom postavení dalitských a nedalitských trans* ľudí. Viac o tom napr. v už uvedenom rozhovore ((Trans)gender and caste lived experience – Transphobia as a form of Brahminism: An Interview of Living Smile Vidya 2013).

Toto odvolanie sa na istú identitu či kolektívnu príslušnosť je v naratívoch marginalizovaných skupín pomerne časté. V prípade osôb mimo dominantnej kultúry, osôb neznámych a marginalizovaných z dôvodu ich nedostatočného verejného statusu, je často v názve obsiahnuté explicitné odvolávanie sa na autoritu skúsenosti práve touto formou. Toto odvolávanie sa môže uskutočňovať na základe nárokov na genderovú, sexuálnu, etnickú, rasovú, náboženskú alebo národnú identitu. Inými slovami, identita im udeľuje politickú a spoločenskú dôveryhodnosť. V takýchto prípadoch dovtedy „nemá“ rozprávačka z komunity, ktorá nie je kultúrne oprávnená hovoriť – napríklad otrokyňa, analfabet, dieťa, chovanec psychiatrickej liečebne, bývalý kolonizovaný – nachádza v identifikácii prostriedky a podnety na to, aby mohla verejne prehovoriť. (Smith a Watson 2001, 28) Týmto spôsobom využívajú svoju trans* identitu aj autorky uvedených naratívov.

K vytvoreniu autority a potvrdeniu autenticity prispievajú aj vizuálne prvky, ktoré autobiografie do fyzického predmetu knihy implementujú. Všetky tri knihy majú na svojej obálke fotografie autoriek, a to vo všetkých jazykových mutáciách. Nad rámec toho ešte Laxmi v texte ponúka aj vsuvku vo forme fotografií z rôznych dôb i oblastí svojho života – od detstva a mladosti na univerzite, až po fotografie so svojou *guru*, ostatnými hidžrami, s rôznymi významnými osobami, ale napr. aj fotky svojich rodičov. Tieto vizuálne elementy sú nielen typickým prvkom knižných autobiografií všeobecne, ale v prípade osôb, ktorým je implicitne (i explicitne) obmedzené právo na existenciu vo verejnom priestore, tým vzniká prvý moment vyjadrenia nároku na tento priestor. Na polici umiestnená kniha s fotografiou, na ktorej je znázornená autorka ako autorka a zároveň ako predstaviteľka marginalizovanej skupiny, je už sama o sebe objektom vizuálneho aktivizmu.

5.3.2 Časová štruktúra a organizácia naratívu

Revathi začína svoje rozprávanie ukotvením svojho príbehu do geografického a rodinného kontextu – poskytuje popis svojej rodnej dediny, chrámov (ktoré sú opakujúcim sa prvkom prelínajúcim sa celý textom), okolitej prírody, kastových vzťahy v dedine a uvádza presné geografické názvy. Jej naratív je chronologický, s minimálnymi časovými odbočeniami, pri ktorých mierne a len naozaj ojedinele naznačí udalosť, ku ktorej v príbehu ešte len dôjde. Popisuje svoje detstvo, pubertu a dospelosť a väčšina epizód, ktoré sa rozhodne v texte uviesť, je priamo alebo nepriamo spojená s témou jej genderovej identity.

Pomerne chronologicky je rozpovedaný aj životný príbeh Laxmi. Tá začína takisto detstvom a pokračuje ďalej po nekomplikovanej časovej línii až do dospelosti. Dej zasadzuje

do jasného geografického priestoru. Podobne ako Revathi používa drobné digresie, avšak v jej prípade nejde o naznačovanie udalostí, ktoré ešte budú v naratíve nasledovať, ale o veľmi náznakové prepojenia k naratívne momentu autorky, k momentu, kedy je príbeh rozprávaný, a to napr. keď hovorí o udalosti, ktorá jej v detstve zanechala na tele jazvu a podotýka, že teraz má na tom mieste tetovanie (Tripathi 2015, 2) alebo keď sa venuje téme obťažovania z detstva a popisuje svoje ambivalentné pocity, ktorým vtedy nerozumela, ale „dnes, v retrospektíve“ je schopná „pochopiť svoje pocity o niečo lepšie“. (Tripathi 2015, 7-8) Okrem týchto konkrétnych, ale zriedkavých spojení je naratív pomerne jednoznačne chronologický. Tematicky sa takisto drží udalostí, ktoré mali význam pre jej genderovú identitu a odbočuje len zriedkavo.

Oproti tomu Vidyino rozprávanie nie je úplne chronologické – nezačína rozprávanie detstvom ako ostatné dve autorky, ale *nirvāṇou*, znovuzrodením ako *tirunaṅkai*. Rozhoduje sa začať najprv kľúčovým životným medzníkom, ktorý pre jej existenciu zohral zásadnú úlohu a následne rozprávať o svojom živote „pred“ a o živote „po“. Sama uvádza: „Bol to najdôležitejší deň môjho života.“ (Vidya 2013, 3) Svoju *nirvāṇu* sama vníma ako znovuzrodenie, ako svoje zrodenie v ženskej podobe, a tak je možné interpretovať to z hľadiska jej trans* identity ako naozajstný začiatok jej života, kým všetko predtým sa nachádza v „inej realite“. Následné rozprávanie sa vyznačuje voľnejšou chronológiou, naratív je koncipovaný skôr do tematicky zameraných kapitol, ale s približne dodržanými postupnými časovými rovinami. Niektoré udalosti potom spomína opakovane v súvislosti s čímisi iným, kým sa dostane k ich vlastnému popisu, ako je to napr. pri smrti jej matky. Samotnú smrť a pohreb popisuje v tretej kapitole, avšak ide už o v poradí tretiu zmienku tejto udalosti od začiatku textu.

Všetky tri autorky končia naratív s odvolávaním sa na pretrvávajúci politický aktivizmus, pridanie sa ku ktorému tvorilo dôležitú súčasť v rozprávaní každej z nich. Ako konštatuje Rovel Sequira, tieto autobiografie svojím spôsobom predstavujú idealizovanú časovú líniu autorkinho pohybu od vykorisťovanej príslušníčky subalternej komunity k profesionálnej sociálnej aktivistke, ktorú ovplyvnil prozreteľný moment vedomej politizácie. (Sequeira 2022, 452)

5.3.3 Mená a označenia

Zmena pôvodného mena a zdôrazňovanie nového mena či naliehanie na okolie, aby ho používalo, je významným prvkom, ktorý neustále pripomína ako Revathi, tak aj Vidya.

Toto nové meno nemá nič spoločné s tým pôvodným a je zvolené v podstate náhodne (v prípade Revathi podľa tamilskej herečky, v prípade Vidye je navrhnuté jej trans* „sestrou“ ako rým k jej menu).

Tu je viditeľný rozdiel oproti tomu, ako vníma a volí svoje meno Laxmi. Z pôvodného mena Laxminarayan Tripathi sa stáva Laxmi (Narayan) Tripathi. Bolo by možné namietat', že táto voľba vychádza tiež zo skutočnosti, že pôvodné meno sa dá modifikovať do ženskej podoby, avšak táto interpretácia by nebola dostačujúca. V prípade Laxmi totiž nedochádza k radikálnemu odlúčeniu sa od starého života a odstrihnutiu sa od rodiny, či už iniciatívou rodiny alebo jej vlastným rozhodnutím, čo nové meno u ostatných dvoch okrem iného takisto symbolicky vyjadruje. Laxmi ostáva aj ako hidžra najstarším synom svojich rodičov, svoj život ani okruh známych a rodiny nemení a neopúšťa, len ho mierne modifikuje a rozširuje o ďalšie a ďalšie kruhy. Nemá záujem ani o zmenu mena v dokladoch tak, ako to napr. popisuje Revathi, kedy jej boj o vydanie vodičského preukazu s údajmi, ktoré by zodpovedali jej identite, spočíva predovšetkým v tom, že požaduje uvedenie svojho nového mena. Laxmi zvädza podobný boj s byrokraciou v prípade vydania cestovného pasu, avšak jej požiadavka nespočíva v novom mene, ale v genderovom označení – nechce cestovať s pasom, ktorý uvádza, že je mužom. Ale jej požiadavka nespočíva ani v tom, že by chcela cestovať ako žena. Laxmi požaduje úradné uznanie toho, že nie je ani mužom, ani ženou.

V prípade trans* autoriek je ich meno nielen dôležitou témou v živote, ale i zaujímavým prvkom diela. Na jednej strane je pravdou, že ich meno odkazuje k reálnej osobe tak, ako požaduje najzákladnejšia definícia autobiografie, na strane druhej je aj toto meno vlastným dielom autorky, avšak bez toho, aby išlo o pseudonym. Ide o prvý sebaurčujúci moment autorky, ktorý čitateľka môže rozpoznať hneď na obálke knihy. Lejeune v súvislosti s použitím pseudonymu pri písaní autobiografie tvrdí, že „druhé meno je rovnako autentické ako to prvé: jednoducho len signalizuje toto druhé narodenie sa, ktorým je uverejnený text“ (Lejeune 1989, 12). V prípade týchto autoriek platí toto tvrdenie ako v súvislosti s textom, ale i mimo neho.

Čo sa terminológie v texte Revathi týka, autorka využíva hneď niekoľko označení pre vlastnú identitu (či identitu svojej komunity). Všeobecne a zameniteľne používanými termínmi sú tamilské *tirunaṅkai* a *aravāṅi*, pričom druhé z toho začína v texte používať hlavne po tom, čo rekapituluje udalosti na festivale v *Kūvākame*, kde bolo v jednom

z prejavov údajne²³ navrhnuté, aby sa na základe mytológie ďalej používalo pre vlastné označenie tejto skupiny slovo *aravāni*. Okrem toho sa veľmi často uchýľuje aj k použitiu označenia *poṭṭai*, ktoré je zrejme hovorovým výrazom označujúcim ženu (v literárnej tamilčine *peṭṭai*) a používajúcim sa vo viac či menej hanlivom zmysle na označenie transžien. Okrem toho používa občas, obzvlášť v kontexte svojho pobytu v Dillí či Bombaji, aj slovo hidžra (v tamilskej verzii *ijarā*). V anglickom preklade sa striedavo používajú označenia „*hijra*“, „*pottai*“ a „*aravani*“, výnimočne termín transgender.

Laxmi na začiatku experimentuje s rôznymi potencionálnymi identitami a tým i označeniami. Skúša sa stavať do pozície „zženštilého“ muža, do pozície gaya, až nakoniec vedome, cielene a dobrovoľne zakotví v identite hidžry. Toto sa pre ňu stáva výlučným termínom jej sebaidentifikácie a aktívne ho prijíma s celým jeho socio-kultúrnym a historickým obsahom. Vo všeobecnosti však často používa aj termíny širšieho LGBTQ+ kontextu, ktorý jej rozhodne nie je cudzí – v kozmopolitnom prostredí strávila detstvo aj mladosť, v dospelosti sa pohybovala na scéne medzinárodného aktivizmu. Touto terminológiou však zväčša označuje buď ostatných, alebo ju využíva na teoretické úvahy a komentáre. V súvislosti s vlastnou osobou je to vždy označenie hidžra.

Naopak Vidya slovo hidžra nepoužíva takmer vôbec – v anglickom preklade je na väčšine miest použité slovo transgender, v tamilčine pomerne konzekventne používa výraz *tirunaṅkai* a to bez ohľadu na to, či sa vzťahuje k svojim skúsenostiam v Bombaji alebo trebárs v Bengalúre.

Odlíšnosti v terminológii dané odlišným prostredím ilustrujú fenomén hraníc a možností sebadefinície. To, prostredníctvom akej identity vníma, interpretuje a definuje človek sám seba, spočíva nielen v individuálnom prežívaní a chápaní seba samého, ale tiež v tom, aké kultúrne rámce a vzorce sú mu v danom čase a priestore dostupné. To, že priestor je nielen geografickým pojmom, ale tiež značí oblasť socio-kultúrnu, je zaujímavé pozorovať aj v spôsobe, akým u jednotlivých autoriek dochádza k prvotným úvahám o definovaní a pomenovaní vlastnej identity.

Revathi, Vidya a Laxmi pochádzajú z rozličných prostredí. Kým Revathi pochádza z tamilskeho vidieka z relatívne skromných pomerov a jej vzdelanie siaha len po 10. triedu,

²³ Slovo údajne je použité kvôli tomu, že jediným zdrojom potvrdzujúcim túto skutočnosť je popis epizódy priamo v autobiografickom texte Revathi. V žiadnom z autorke práce dostupných zdrojov táto konkrétna udalosť uvedená nebola, čo samozrejme nemusí znamenať, že k nej nedošlo. Z tohto dôvodu je to označené len ako pravdepodobné.

Vidya, hoci takisto pochádza z malého tamilského mestečka, dostáva ako prvorodený syn pod prísnu rukou svojho otca plnohodnotné vzdelanie a úspešne ukončuje univerzitu. Naproti tomu Laxmi pochádza z radikálne odlišných ekonomických pomerov a tiež vyrastá a následne sa pohybuje vo výrazne inom spoločenskom prostredí. Laxmi formuje a prostriedky na sebaujadrnenie a vlastnú definíciu jej ponúka kozmopolitné prostredie Bombaja, kde vyrastá, kontext vyššej bráhmanskej kasty, ku ktorej patrí jej rodina, vysokoškolské vzdelanie a okruh „bohatých a slávnych“, v ktorom sa od ranej dospelosti rada pohybuje. To, cez aké vzorce im boli sprostredkované alternatívne genderové identity, aké podoby identít mali v rámci daného kultúrneho scenára k dispozícii a ako s nimi následne narábali, bližšie predstaví nasledujúca kapitola.

5.3.4 Cesta k vlastnej identite

Revathi prvýkrát tematizuje svoju „inakosť“ prostredníctvom popisu bližšieho vzťahu k ženskému okruhu spolužiačok či pomoci mame pri „ženských“ prácach, a to už v detstve vo veku približne 10 rokov. (Revathi 2010, 3) Ďalej v detstve popisuje prvé skúsenosti s nosením ženského oblečenia, ktoré brala sestre, pričom ona s vážnosťou vnímala „správnosť“ toho, čo robí, ale dospelí z jej rodiny tomu veľkú vážnosť neprípisovali a smiali sa, že z toho vyrastie. (Revathi 2010, 4) Naopak v širšom okolí (v škole či v susedstve) ju už vtedy hanlivo okrikovali. V škole bola šikanovaná za to, že „sa správala ako dievča, robila ženskú prácu“. (Revathi 2010, 6) V tejto súvislosti uvádza výsmešky a nadávky, ktorými ju v škole častovali a ktoré hanlivo označujú práve trans* osoby v južnej Indii (*ali, number 9*).

Aj prostredníctvom nadávok sa jej pomaly začínajú zobrazovať kultúrne modely identity, ktoré boli v danom čase a mieste dostupné a ktoré jej boli k dispozícii pre uchopenie vlastných genderových prejavov a prežitkov. Tieto hanlivé označenie v nej vzbudzujú zmiešané pocity: „Pri týchto slovách mi zvieralo srdce, ale zároveň som pociťovala akési uspokojenie a dokonca aj radosť z toho, že títo chlapci vlastne pripustili, že som nejakým spôsobom žena.“ (Revathi 2010, 6) Svoju ženskosť vnímala už od detstva intenzívne, inštinktívne, až telesne:

Vedela som, že sa správam ako dievča, pripadalo mi to prirodzené. Nevedela som, ako sa správať ako chlapec. Bolo to pre mňa ako s jedlom – tak ako by som neprestala jesť, pretože ma niekto požiadala, aby som nejedla, tak som cítila, že nemôžem prestať byť

dievčaťom len preto, lebo mi ostatní povedali, že by som taká byť nemala. (Revathi 2010, 8)

Až potom dáva svoju „inakosť“ do súvislosti s tým, že ju priťahujú chlapci, keď píše, že „si predstavovala, že je do nich zamilovaná“ (Revathi 2010, 9). Vnímanie identity prostredníctvom príťažlivosti a sexuality je pre Revathi dôležité, ale vychádzajúc z hierarchie, ktorú tomu ona sama prikladá vo svojom texte, sa javí byť až „ďalším“ z atribútov.

Naopak, zo spôsobu, akým popisuje svoje prvé úvahy a skúsenosti Laxmi, sa zdá, že u nej vyhaňovanie vlastnej identity začína práve skrz príťažlivosť k chlapcom a mužom a až cez tento rámec sa dostáva k spochybňovaniu svojej predpokladanej genderovej identity. Uvádza síce, že sa od malička venovala tancu, ktorý je „vnímaný ako ženská záľuba“ (Tripathi 2015, 4) a že jej „gestikulácia, chôdza a reč boli feminínne“ (Tripathi 2015, 4), ale nevyjadruje v úvodnej časti rozprávania žiadne vnútorné pocity ani presvedčenia o tom, že by mala alebo chcela byť vnímaná ako žena. Po pasáži opisujúcej jej sexuálne zneužívanie najprv bratrancom a potom bratovými kamarátmi sa dostáva k prvým úvahám o svojom vzťahu k mužom: „Teraz som sa ja sama začala cítiť priťahovaná chlapcami všeobecne. [...] Premýšľala som, či sa to deje preto, že som vo vnútri ženou.“ (Tripathi 2015, 10) Toto sa odohráva, keď má Laxmi približne 10 rokov, a teda v podobnom veku, v akom líči tieto pocity Revathi.

Vidya ako jediná nekoncepuje svoje rozprávanie ako chronologický naratív, a tak kým sa čitateľstvo dozvie čokoľvek o jej detstve a raných úvahách, prežitkoch a skúsenostiach, začína sa s Vidyou zoznamovať in medias res, v konkrétnom momente jej dospelého života, a to pri ceste na operáciu nazývanú v texte *nirvāṇa*. Vidya sa následne takisto uchýľuje k prevažne chronologickému rozprávaniu, ale až po tom, čo v prvej kapitole uvedie medzník, ktorý je pre ňu zjavne mimoriadne zásadným životným okamihom a hneď na úvod ilustruje vnímanie vlastnej identity cez telesnosť a symboliku. V druhej kapitole nasleduje rozprávanie o detstve a rodine a genderová odlišnosť je tematizovaná až v ďalšej kapitole s názvom Princezná.

Tu sa dostáva do popredia vykresľovanie toho, ako sa v ranom detstve (približne vo veku 6-7 rokov) tajne prezliekala do sestričných šiat a tancovala na hudbu z rádia či ako sa u starej mamy skrývala, keď tam nikto nebol, a pri speve a tanci si takisto skúšala dievčenské oblečenie. V súvislosti s tým je tu podobná zmienka ako u Revathi, a to fakt, že stará mama ju pri tom raz prichytila, ale pobavene to ukazovala Vidyiným sestrám

predpokladajúc, že ide o hru. (Vidya 2013, 18) Jej experimentovanie s vlastnou identitou teda v počiatočných spočívalo v prezliekaní sa a v obdivovaní „krásy filmových hrdiniek“ (Vidya 2013, 19), ktorých spôsoby správania začínala v realite napodobňovať.

Čo sa týka túžby a sexuality, Vidya o tejto téme všeobecne pomerne dosť mlčí. V puberte zmieňuje stretnutie s akýmsi Ilangom, v súvislosti s ktorým síce popisuje isté milostné precitnutie, avšak téme sa detailnejšie nevenuje a v naratíve ostáva táto postava skôr krátkou platonickou predstavou. Jej túžba nie je priamo smerovaná k nemu, ale k tomu, čo predstavuje alebo by mohol predstavovať pre jej ženskosť: „Začala som si priať, aby sa mnou Ilango kochal tak, ako sa kochal pozorovaním iných dievčat.“ (Vidya 2013, 28)

Revathi pokračuje tým, že sa prezlieka pri vystúpeniach na náboženských festivaloch v dedine – svoje preoblečenie však vníma ako reálny obraz svojho vlastného ja a naopak chlapčenský odev je pre ňu maskou. (Revathi 2010, 16) Bola pomerne jasne schopná a ochotná vnímať to, že „vo vnútri cítila, že je ženou“ (Revathi 2010, 12), že „túžila po tom, aby ju poznali ako ženu“ (Revathi 2010, 15) a že o sebe premýšľala ako o „žene uväznenej v mužskom tele“ (Revathi 2010, 15), no zároveň s tým nahliadala veľmi problematcky skutočnosť, že ju priťahovali muži: „Ale trápili ma pocity, ktoré vo mne vyvolávali muži.“ (Revathi 2010, 14)

V myšlienkach sa často pýta, či niekde existujú podobní ľudia ako ona, až raz podvečer stretáva na vyhlíadke na kopci za dedinou skupinku mužov, ktorí „sa navzájom oslovovali, ako sa oslovujú dievčatá“ (Revathi 2010, 17) a ona uvažuje, či „sú títo muži možno ako ja, žena vo vnútri a muž navonok“ (Revathi 2010, 17). So skupinkou nadviaže kontakt, zblížia sa, začnú ju oboznamovať s tým, že vo väčších mestách žijú „ľudia ako my – ktorí nosia sári a mali operáciu [...], avšak tu, v Namakkale, môžeme byť ženami iba na tomto kopci“ (Revathi 2010, 18). Pevnosť na kopci je teda koncipovaná ako lokalita, kde sa cez deň schádzajú „bežní“ ľudia a večer sa mení na miesto slobodného vyjadrenia pre túto skupinku, ku ktorej členom už Revathi referuje v ženskom rode. Ich prostredníctvom sa teda prvýkrát dozvedá v explicitne artikulovanej forme o dostupných modeloch identity, ktorá by mohla zodpovedať tomu, čo vníma v súvislosti s vlastným ja. Ako už bolo spomenuté, predtým ich vnímala periférne ako nadávku či hanlivé označenie, teraz sa však pred ňou odkrývajú ako reálne existujúca možnosť. Pri príležitosti ďalšieho festivalu so svojou skupinkou odchádza do Dindigulu k „žene [...], ktorá nosila sári a mala operáciu“ (Revathi 2010, 20) a od jej návštevy si berie túto identitu za svoju, sama sa zaradzuje do tohto

kolektívu a aj jej život je v najbližších rokoch poznačený útekmi z domu ku komunite *tirunankai*.

Kým Revathi začína vykresľovaním svojej genderovej odlišnosti prostredníctvom svojich úvah a pocitov, prostredníctvom preberania typicky „ženských“ úloh, činností a vzorcov správania až po preobliekanie sa a rastúce sexuálne túžby a simultánne s tým líči šikanu ako „vedľajší produkt“, Vidya ako dôležitý zlomový bod zdôrazňuje práve to, akým spôsobom ju vnímalo a hodnotilo okolie:

Zatiaľ sa v mojich zvykoch nič zásadné nezmenilo, ale začala som si všímať rozdiel v tom, ako ku mne ľudia pristupovali, ako sa na mňa dívali. Moje staré spôsoby – tie isté zvyky, ktoré boli dovtedy považované za detské žartíky – boli teraz vnímané s nevôľou. (Vidya 2013, 22)

Na základe toho, ako bola vnímaná, začala sama sebe klásť otázky: „Čo nie je v poriadku s mojimi želaniami? Prečo by mal chlapec nosiť len košeľe a nohavice? Mne sa páčia sukne a blúzky.“ (Vidya 2013, 22) Raz sa dokonca v domnienke, že to nebude problém, otca pýta, či jej kúpi rovnaké oblečenie ako sestrám – namiesto oblečenia však dostane výprask. (Vidya 2013, 22-23) Spomína si z tej doby na to, že „mala jemný hlas a zvykla sa červenat', gestikulovať a kráčať ako žena“ (Vidya 2013, 23). Deti sa tomu vysmievali, pokrikovali, že „on kráča ako žena“ (Vidya 2013, 23), avšak podobne ako Revathi, aj Vidya v tom okrem šikany vnímala istý element sebauspokojenia – neurážalo ju to, naopak ju tešila predstava, že ju takto vidia: „Potešilo ma, že aspoň niektorí prizerajúci sa pochopili, čo cítim.“ (Vidya 2013, 23)

Takto to pokračuje aj počas puberty, je predmetom šikany a výsmechu v škole či vo svojej štvrti a tajne sa stále doma prezlieka do šiat svojich sestier. V tomto veku, okolo 17 rokov, začína viac artikulovať to, ako vníma svoju femininitu, že „sa cíti vo vnútri ako žena“, že „chce byť ženou“. (Vidya 2013, 27) Nechce sa ale stávať predmetom urážok a šikany, a tak v tomto období, ktoré je pre ňu zároveň obdobím prechodu na univerzitu, a teda šancou na vytvorenie novej identity v novom kolektíve, skúša odlišné stratégie: „Pristupujúc k tejto záležitosti chytrejšie než predtým, uvedomila som si, že nosenie očividne ženského oblečenia je problém. Riešenie spočívalo v unisex oblečení.“ (Vidya 2013, 27) Hoci si čoraz viac začína uvedomovať svoju túžbu „stať sa dievčaťom“ (Vidya 2013, 33), teraz to vedome zakrýva: „[...] vynaložila som všetko úsilie na to, aby som skryla svoju ženskosť pred okolitým svetom.“ (Vidya 2013, 33)

V prostredí mimo domova a školy sa však cíti slobodnejšie, vo svojich prejavoch je viac uvoľnená, necháva voľne plynúť svoje gestá a pohyby bez toho, aby kontrolovala ich potencionálnu femininitu. Takto raz na ceste autobusom stretáva človeka, ktorý sa jej sám prihovára a napriek počiatocnej podozrievavosti ihneď pochopí, že tento Senthil „je ako ona“. Hneď jej navrhuje, aby sa oslovovali v ženskom rode a ženskými označeniami, Vidya nadšene súhlasí. Celá udalosť v nej vyvoláva eufóriu: „Keď som sa s ňou rozprávala, moje srdce sa rozbúchalo šťastím, že som našla priateľku, ktorú som celé tie roky hľadala. V ten deň som sa od nej naučila mnoho vecí.“ (Vidya 2013, 39) Toto stretnutie a všetko, čo jej Senthil následne sprostredkuje, zohráva zásadnú úlohu v tom, akými konkrétnymi spôsobmi bude ďalej Vidya formulovať svoju identitu. Sama priznáva, že „[s]tretnutie so Senthilom bolo zlomovým bodom v [jej] živote“ (Vidya 2013, 39). Senthil ju zavedie do mimovládnej organizácie, spoznáva ďalších ľudí a nové kontexty. To bude takisto neskôr zohrávať dôležitú úlohu.

Laxmi sa vzhľadom na odlišné prostredie, v ktorom vyrastá, dostáva k informáciám iným spôsobom a i prvotné vzorce, ktoré sú jej ponúkané ako spôsob uchopenia vlastnej identity, sa líšia. Ako už bolo naznačené, viac než pocity ženskosti v tom čase vníma svoje pocity voči mužom. S týmto sa zveruje susede, ku ktorej si chodí zlepšovať angličtinu. Tá jej dáva kontakt na muža, ktorý sa v tejto oblasti angažuje a je podľa nej „taký ako on“, vysvetľuje, že „sa im hovorí gayovia“ (Tripathi 2015). S týmto mužom a skupinkou okolo neho sa Laxmi skontaktuje a stretávajú sa. On ju uistuje, že jej pocity sú v poriadku a radí jej, aby najprv dokončila školu a potom ho znovu vyhľadala.

Následne popisuje Laxmi viacero milostných vzťahov, ktoré počas ranej mladosti nadviazala – Rohan, Nasir, Ravi, vzťahy (či už výlučne sexuálne alebo aj citovo angažované) začínali a končili sa, a ona sa postupne zaoberala nielen skutočnosťou, že ju priťahujú muži, ale i tým, že k nej sú muži priťahovaní. Začala sa viac zapodievať svojím telom a vzťahom medzi telom, sexualitou a všeobecnejším ukotvením svojej identity:

[...] čo sa dialo v mojom tele? Hoci som sa narodila ako chlapec, ako to, že som sa zamilovávala do chlapcov a nie do dievčat? Pomaly, postupne som prichádzala k záveru, že nie som chlapec. Bola som dievča. Ale veď som mala penis a semenníky, nie prsia. Ako som sa teda mohla nazývať dievčaťom? Bola som zmätená. Na tieto zložité otázky som nepoznala odpovede. (Tripathi 2015, 22)

V živote Laxmi nasledovalo obdobie hľadania a experimentovania s rôznymi druhmi genderových prejavov a foriem genderovej identity, pričom nič z toho pre ňu nebolo úplne uspokojujúce. Stretávala sa so skupinkou gayov, avšak keďže tí sa identifikovali ako muži, cítila sa od nich odcudzená. (Tripathi 2015, 29) Ale sama zaujímavo v tejto súvislosti formuluje možnosť istého implicitného imperatívu heterosexuality, ktorý na ňu mohol v tej dobe vplývať: „[...] byť homosexuálom a byť ženou pre mňa vtedy znamenalo to isté. Možno to bola podvedomá túžba byť heterosexuálom, ale keď ma priťahoval muž, nepovažovala som sa za muža. Pripadala som si ako žena.“ (Tripathi 2015, 29)

Po príchode na univerzitu sa toto vnímanie trochu rozostreje, študuje v liberálnom prostredí, obklopuje sa ľuďmi zo zábavného priemyslu, z umeleckých kruhov, kde sa odlišné genderové prejavy vnímali skôr ako extravagancia a boli v určitej miere akceptované. Pohybuje sa tiež vo svete modelingu, do svojho obliekania komponuje ženské prvky, chodí na party, máva tanečné vystúpenia v ženskom oblečení. Avšak neustále hľadá rolu, v ktorej by presne mohla nájsť svoj komfort:

Komunita homosexuálov [...] ma neokúzľovala, pretože sa prispôbovala každodennému svetu. [...] To ma nudilo. Páčilo sa mi byť drag queen. Ale na druhej strane sa drag queens prezliekali len sporadicky, na vystúpenia, zatiaľ čo ja som sa chcela zahaliť do sári a nosiť sukne každý deň. (Tripathi 2015, 33)

I pre ňu ale nasleduje moment precitnutia vo chvíli, keď sa prostredníctvom priateľov spoznáva so skupinkou hidžier. Tie dovtedy, podobne ako Revathi, vnímala ako periférny kultúrny fenomén, s ktorým nebola priamo konfrontovaná. Osobné stretnutie so Shabinou, ktorá sa stáva Laxminou priateľkou a vzorom, v tomto zohralo zásadnú úlohu: „Shabina bola hidžra. [...] V tej chvíli som vedela, že túžim byť ako Shabina.“ (Tripathi 2015, 38) Avšak kým doteraz bola jej identita relatívne akceptovaná a ako feminínne vystupujúci gay nemala vo svojej sociálnej bubline výrazné problémy, identita hidžry si svoju spoločenskú stigmú niesla aj v predstavách týchto liberálnych kruhov: „Hoci je svet módy plný queer a nekonvenčných ľudí, keď ma videli so Shabinou, sprevádzalo to vždy zdvihnuté obočie.“ (Tripathi 2015, 39)

Laxmi to ale neodradilo. Zisťovala si všetky informácie, ktoré sa o hidžrách zistiť dali, a to nielen od Shabiny, ale i z literatúry a ďalších zdrojov. Oslovil ju koncept hidžier ako „kultúrne bohatej podskupiny“ (Tripathi 2015, 39) s vlastnou históriou, tradíciami a životným štýlom, ktorej členom sa nemohol stať len tak hocikto. U Laxmi to nebol iba

element istej pohlavnej dysfórie či snaha o zaradenie sa do kolektívu, ktorý by jej mohol ako genderovo odlišnej osobe poskytnúť ekonomickú, sociálnu a emocionálnu podporu. Laxmi priťahoval práve liminálny charakter tejto identity:

Hidžra nie je ani muž, ani žena. Je feminínna, ale nie je ženou. Je maskulínna, mužská na základe narodenia, ale nie je ani mužom. [...] Čím viac som o tom premýšľala, tým viac som o tom bola presvedčená. Áno, to bola tá správna odpoveď. [...] Rozhodla som sa stať sa hidžrou. (Tripathi 2015, 40)

Od tejto voľby ju však všetci odhovárali. I jej *guru* vyjadrovala prekvapenie nad tým, že sa vzdelaný chlapec z dobrej rodiny rozhodol dobrovoľne pridať k takto marginalizovanej skupine. (Tripathi 2015, 44) Laxmi však bola neoblomná a rozhodnutie pridať sa oficiálne k hidžrám a vstúpiť do *gharāny* vnímala ako nutný predpoklad toho, aby mohla vyhlásiť: „Stala som sa hidžrou. Mala som svoju vlastnú identitu.“ (Tripathi 2015, 43) Jej pôvodný sociálny status, ekonomická situácia a rodinné zázemie jej však dovolili prejavovať aj v rámci tejto úlohy, ktorú sa seba akceptáciou hidžrovskej identity prebrala, väčšiu mieru osobnej integrity a „rebélie“, než si po vstupe do komunity mohli dovoliť iné *cely* (tomuto porovnaniu sa viac bude venovať kapitola 5.3.7).

Laxmi ale nie je jediná, ktorú od pripojenia sa ku komunita a prijatia identity hidžry okolie odhovárало. Rovnakým procesom v približne rovnakej fáze života si prechádza aj Vidya, keď sa po skončení štúdia rozhodla pre podobný krok. Najprv ešte počas štúdia navštevuje mimovládnu organizáciu, stretáva tam ľudí, ktorí navonok vystupujú ako muži, ale v momente, keď vstupujú do bezpečného priestoru mimovládnej organizácie, ich vystupovanie sa mení, uvoľňujú sa a preberajú typicky „ženské“ formy prejavov či vzájomného oslovovania. Organizácia ale pomáha a združuje širšiu škálu genderových a sexuálnych menšín, Vidya popisuje primárne dve skupiny, ktoré majú význam pre uchopenie jej vlastnej identity:

[...] stretávala som ľudí ako ja, ktorí chodili v mužskom oblečení, ale dušou a túžbami boli ženami – nazývali sa *kothi*. Boli tam i také, ktoré otvorene nosili ženské šaty a vyzerali žensky, niektoré z nich dokonca podstúpili operáciu na zmenu pohlavia. Tie boli známe ako *tirunaňkai*. (Vidya 2013, 47)

Pri jednej z nich zažíva podobný moment ako Laxmi: „Čím viac som sa na ňu dívala, tým viac som chcela byť ako ona.“ (Vidya 2013, 47) Trávi s nimi čas, účastní sa

zhromaždenia v Bengalúre, je konfrontovaná so špecifickým svetom komunity *tirunaňkai*²⁴. Prostredie mimovládnej organizácia rozširuje o návštevy autobusových staníc, kde sa *tirunaňkai* často schádzali a začala tam v ich prítomnosti popúšťať uzdu svojej ženskosti aj na verejnosti. Začína sa cítiť dobre vo svojej identite, ktorú prostredníctvom stretnutia s danou komunitou môže bližšie uchopiť a definovať, vzbudzuje to v nej pocity sebavedomia v súvislosti s prejavmi, ktoré boli predtým skôr zdrojom hanby:

Je ťažké opísať tú spaľujúcu túžbu predvádzať sa ako *tirunaňkai* pred všetkými tými, ktorí sa mi predtým vysmievali a obťažovali ma. Chcela som kráčať s hlavou hore vo svojej novej identite, a tak som sa prechádzala po autobusovej zastávke a pohupovala sa v bokoch. (Vidya 2013, 54)

Po skončení štúdia stojí pred voľbou, či sa bude venovať divadlu, zamestná sa podľa želania svojho otca alebo bude nasledovať svoje túžby, svoj „prirodzený pud oslobodiť sa od mužskosti, s ktorou [...] sa narodila, a stať sa ženou“ (Vidya 2013, 53). I samotní ľudia v mimovládnej organizácii jej ale radia, aby to neriskovala – aby si našla dobrú prácu, bola dobrým synom a vyjadrenie pre svoje túžby našla len v súkromní. Varujú ju, že ak sa rozhodne pre život *tirunaňkai*, skončí na ulici a zničí si život. (Vidya 2013, 56) Vidya ale nie je ochotná pristúpiť na takýto kompromis s väčšinou spoločnosťou: „Nie, už som dlhšie nedokázala žiť ako muž. Ak by som sa nemohla stať ženou, radšej by som zomrela.“ (Vidya 2013, 56). Rozhoduje sa: „Hodlala som sa pokúsiť žiť ako žena. Ak by sa mi to nepodarilo, bola som pripravená zomrieť.“ (Vidya 2013, 56)

Odchádza do Čennaia, kde sa prostredníctvom svojich priateľov najprv snaží zohnať si bývanie a prácu v niektorej z mimovládnych organizácií. Pri návštevách týchto organizácií ju zas a znova od jej rozhodnutia odhovárajú – rovnako ako v prípade Laxmi sa zdá, že jej vzdelanie bolo niečím, čo jej malo potencionálne pomôcť k „lepšiemu životu“ a kým mnohé osoby bez vzdelania v prípade pripojenia sa ku komunite *hidžier/tirunaňkai* mohli získať isté sociálne a ekonomické zázemie, v prípade týchto dvoch to malo v očiach ostatných viesť k opaku. Od svojej voľby ale Vidya neustupuje, takisto ako Laxmi si nachádza *guru* a vstupuje do *gharāny*. Avšak obe si zároveň uchovávajú kontakt

²⁴ V prípade Vidye a Revathi budú rôzne užívané i tieto lokálne označenia v súlade s ich vlastným užívaním terminológie.

s mimovládnyimi organizáciami a ich vzdelanie im umožňuje prelínanie „sveta sexuálnych menších“ a „sveta hidžier a *tirunaňkai*“.

Naproti tomu Revathi je konfrontovaná s týmto ďalším svetom až v momente, keď má vlastné *cely*, ktoré patria nielen k inej generácii, ale aj k inej sociálnej skupine. Pozoruje rozdiely medzi tým, ako žije ona a aké mala životné skúsenosti – medzi prostredím hidžrovskej komunity s jej jasne danými pravidlami – a životom svojich *cel*, ktoré požadujú viac slobody:

Žila som vo svete komunity hidžier so všetkými jej osobitými trápeniami a radosťami. Moje *cely* chceli žiť v širšom svete a ja som si želala, aby žili tak, ako chcú. Páčilo sa mi, ako moje *cely* žili, ale tiež sa mi páčilo žiť v hammame s mojím vlastným druhom [...] ako súčasť veľkej rodiny. (Revathi 2010, 237)

Až jej *cely* ju berú do mimovládnej organizácie, kde naráža na úplne iné prostredie. To, čo tam vidí a práca, ktorú robia, ju okamžite uchvacuje. Nakoniec tam sama získa prácu a začína sa venovať aktivizmu. Aj napriek tomu, že jej cesta je odlišná, dostáva sa nakoniec do podobnej pozície ako Laxmi aj Vidya a konštatuje, že už sa nemôže naplno stotožňovať s kultúrou *aravāni*. (Revathi 2010, 303)

Ako uvádza Shalini Jayaprakash v súvislosti s Revathi aj Laxmi (ale čo je určite možné rozšíriť v tomto prípade aj na Vidyu), ich existencia je hlboko zakorenená v zvykoch komunity hidžier/*tirunaňkai*, ale aj mimo nej. Revathi sa považuje za neoddeliteľnú súčasť svojej komunity a táto stotožnenie sa s komunitou je súčasťou jej sebaidentifikácie. Niekedy sa pre ňu ako dôležité vynára vedomie hidžry, zatiaľ čo inokedy dominuje jej ženské vedomie. Hoci z nej vystupuje viacero hlasov, vníma sa predovšetkým ako *tirunaňkai*. Podobným spôsobom konfiguruje vlastnú identitu aj Vidya. Pre Laxmi je jej identita ako hidžry takisto nanajvyšš dôležitá. (Jayaprakash 2022, 30) V prípade Laxmi ešte stojí za zmienku, že identifikovanie sa ako hidžry nie je len výsledkom objavovania a skúmania vlastnej identity, ale ide v jej prípade o cieleňé prijatie už existujúceho modelu identity, ktorým manipuluje podľa vlastných potrieb, ale vyberá si ho cieleňe s politickým motívom.

Zaujímavým prvkom, ktorý Vidya aj Revathi vnímajú ako neoddeliteľnú súčasť svojej identity a ktorú formulujú ako veľkú motiváciu pre vstup do komunity a ako zásadný element tvojho statusu *tirunaňkai*, je kastrácia alebo, ako ju nazývajú priamo vo svojom naratívne ony, jednoducho operácia či *nirvāṇa*. Pre Vidyu je natoľko zásadná, že ju volí ako námet prvej kapitoly a referuje k nej ako k svojmu druhému narodeniu, pre Revathi je to

takisto nevyhnutnosťou. Opakovane zdôrazňuje, že mat' operáciu znamená stať sa ženou (Revathi 2010, 58), že pri pomyslení na blížiacu sa operáciu cítila, že „sa konečne žena [v nej] oslobodí od svojho mužského tela“ (Revathi 2010, 67). Rovnako i po operácii opakuje, že je „konečne ženou“ (Revathi 2010, 74) a tak ako Vidya to pripodobňuje k znovuzrodeniu: „Cítila som sa, ako keby som sa znovu narodila.“ (Revathi 2010, 75)

Kastráciu vidí ako podmienku pre svoju plnohodnotnú existenciu a aj tu, typicky pre svoj naratív, zdôrazňuje motív utrpenia, ktorý je s tým spojený: „Ak chceme žiť ako plnohodnotné ženy, je to možné len po absolvovaní tejto operácie. Vidíte, nie je ľahké stať sa ženou. Musíte trpieť, aby ste sa ňou stali.“ (Revathi 2010, 82) V jej rozprávaní má *nirvāṇa* zmiešaný charakter – je v nej obsiahnutý kontrast medzi „slávnosťou“ a dôležitosťou tohto okamihu v jej živote a bezútešnosťou konkrétneho procesu, prostredia, formy lekárskej starostlivosti, poníženia a bolesti.

Rovnako to popisuje aj Vidya – brutalitu strieda nadšenie, strach strieda šťastie. Na jednej strane je to pre ňu vysnený cieľ: „*Nirvāṇa!* Ako dlho som na ňu čakala! Aké poníženie som si vytrpela! Bola som ňou posadnutá, obetovala som svoju hrdosť, hnev, česť – dokonca som žobrala na ulici, aby som dosiahla tento cieľ.“ (Vidya 2013, 3) Vníma to ako „naplnenie svojich túžob, dosiahnutie svojich snov“ (Vidya 2013, 3). Na strane druhej je realita nemocnice s holými lôžkami bez matracov, s menami hidžier vyrytými v bolesti na stene izby a horor neúčinkujúcej anestézie. (Vidya 2013, 4-6)

Pre Vidyu, rovnako ako pre Revathi, je odstránenie mužských genitálií naozaj zásadným momentom, ktorý rozdeľuje ich život na „pred“ a „po“. Avšak pre Laxmi to nie je nič, po čom by túžila, čo by považovala za nevyhnutnú podmienku možnosti identifikovať sa ako hidžra a byť súčasťou komunity a aj v texte sa tejto téme venuje len na troch miestach, pričom v dvoch prípadoch ide len o ledabolu zmienku a v treťom prípade o všeobecnú úvahu a informácie, avšak v kontexte jej naratívu marginálne. V texte sa nachádza v podstate iba jedna dlhšia úvaha o procese kastrácie:

Predpokladá sa, že všetky hidžry sú kastrované. Nazývame to „*nirvāṇa*“. V očiach verejnosti sme vykastrovaní muži. Ale nie vždy je to tak. Kastrácia je prísne dobrovoľná a každá hidžra sa sama rozhodne, či ju podstúpi alebo nie. [...] Hoci svet verí, že len vykastrovaná hidžra je skutočnou hidžrou, my to nepodporujeme. Ja nie som vykastrovaná. Nerozhodla som sa pre to a moja *guru* ma do toho netlačila. Väčšina mojich *cel* je tiež nekastovaná ako ja. Ale áno, mnohé z nás majú prsné implantáty. (Tripathi 2015, 156)

Diverzita je teda významným prvkom ich komunít a neoddeliteľnou súčasťou ich kolektívnej identity, čo im ale nebráni v tom, aby túto identitu vnímali skutočne ako osobný aj skupinový fenomén. Každá z nich naozaj intenzívne vníma príslušnosť ku komunitě – Laxmi zdôrazňuje: „Bola som hidžrou. Mala som svoju vlastnú identitu.“ (Tripathi 2015, 43), Vidya prízvukuje: „Odteraz som bola *tirunaikai* – úplne. Len to bola moja identita.“ (Vidya 2013, 103) a Revathi hneď na začiatku kolektívne uvádza: „Snažím sa ukázať, že my hidžry máme právo žiť v tejto spoločnosti.“ (Revathi 2010, v) Tento vzťah medzi osobnou a kolektívnou identitou nemusí byť bezvýhradný, to je v textoch i často reflektované, ale heterogenita ustupuje do pozadia v momente, keď sa identita hidžry, identita *tirunaikai*, stáva nielen vecou osobnou, ale i politickou. Toto je možné zaradiť do kontextu strategického esencionalizmu²⁵, ktorý ich vedie k tomu uprednostňovať zhody pred rozdielmi. Hoci medzi členkami skupiny môžu jestvovať výrazné odlišnosti, v istých kontextoch je pre ne výhodné sa dočasne „esencionalizovať“. Všeobecne ide o politickú taktiku, ktorú používa marginalizovaná skupina (národnostná, etnická, genderová či akákoľvek iná) vystupujúca a konajúca na verejnosti na základe spoločnej identity v záujme jednoty a s tým spojenej kumulácie moci v boji za spoločenské zmeny a rovné práva. To, akým spôsobom vytvárajú a používajú túto kolektívnu identitu a ako následne slúži politickým účelom ich aktivizmu bude ďalej popísané v kapitolách 5.3.7 a 5.3.8.

5.3.5 Moc nad vlastným naratívom

Kapitola 4.3 už naznačila, že autobiografický naratív je možné nazerať aj ako reakciu na nevyžiadané otázky a nedobrovoľný coming-out, s ktorým sa trans* osoby dennodenne stretávajú. Aj tieto texty ponúkajú niekoľko zaujímavých momentov, kedy autorky popisujú nepríjemné intímne otázky, ktoré im kladú blízki či cudzí ľudia a ktoré by si klásť nedovolili, pokiaľ by nešlo o trans* osoby.

Revathi napríklad uvádza, ako sa jej teta pýta, či má prsia ako ona a iné ženy. Revathi odpovedá, že áno a pri vypytovaní sa na detaily tvrdí, že dostala injekcie, po ktorých jej prsia narástli. To však nebola pravda: „Pravdou je, že v tom čase som ešte nemala vyvinuté prsia. Ale to som im nemohla povedať. Preto som klamala.“ (Revathi 2010, 122) Cíti sa v tejto chvíli zaskočená, otázka je za hranicou intimity, ktorú chce so sputujúcou sa

²⁵ Koncept vychádzajúci z myšlienok feministických, postkoloniálnych a queer teórií, ktorý zavádza Gayatri Chakravorty Spivak (pozri napr. (Spivak 1988)).

zdieľať, avšak mocenská dynamika daného rozhovoru jej nedovoľuje neodpovedať. Núti ju v tej chvíli odpoveď si rýchlo vymyslieť, klamať, zahmlievať. Odpovedať nechce, ale neodpovedať nemôže. Stráca možnosť voľby v tom, čo chce alebo nechce o sebe prezrádzať.

Takéto situácie sa opakujú. Revathi sa stretáva s mužom, ktorý sa jej páči, ale nevie o tom, že je *tirunaikai*. Raz sa jej pýta, prečo nie je vydatá, a ona sa opäť cíti zahnaná do kúta a panikári: „Ešte som nedosiahla pubertu. Lekári mi povedali, že moja maternica sa ešte nevyvinula. Nie som spôsobilá na manželský život.“ Klamala som mu. Nemohla som sa prinútiť povedať, že som sa narodila ako muž a stala som sa ženou.“ (Revathi 2010, 182)

V inom momente sa jej dokonca spytuje podobne intímne otázky náhodný predavač na trhu: „[...] spýtal sa ma: ‚*Ammā*, bola si na operácii? A tieto‘ – ukázal na moje prsia – ‚sú pravé?‘ [...] Pôsobil inak, hovoril pekne, a predsa položil takú otázku.“ (Revathi 2010, 194) Nevyžiadanými otázkami je Revathi zasypávaná v každodennom živote, opakujú sa napr. aj na úradoch, keď sa Vidya a Laxmi pokúšajú získať doklady a zas a znova musia vysvetľovať, kto sú a aká cesta viedla k tomu, že sa v danej situácii nachádzajú. Je v tom možné rozpoznať ďalšiu z motivácií autobiografického písania – ja rozhodnem, na čo budem odpovedať, ako a kedy a nie predavač na trhu. Vyrozprávaním svojho života podľa vlastných pravidiel chcú dosiahnuť to, čo Laxmi ilustratívne prežíva v tomto momente, keď jej po iniciácii jej *guru* povie, že nemusí vždy nosiť sári: „Uľavilo sa mi, že nemusím nosiť svoje hidžrovstvo takto okato. Nemusela som nikomu prezrádzať, že som hidžra, ak som to sama nechcela.“ (Tripathi 2015, 44) Zásadnou je pritom posledná časť vety, ktorá dokresľuje, že nie sú dôležité otázky samotné ani odpovede na ne, že o mnohé z toho by sa autorky rady podelili, ale nechcú sa o to deliť vtedy, keď o tom rozhodne niekto iný, ani spôsobom, ktorý si samy nezvolia. Chcú to vyrozprávať za svojich vlastných podmienok a samé chcú určiť, čo, ako, kedy, kde a do akej miery o sebe prezradia. Autobiografia, v ktorej majú moc nad tým, čo je v nej obsiahnuté, je na to vhodným nástrojom.

5.3.6 Dôkazy a zdroje autority

Laxmi je do istej miery v texte sama svojou vlastnou autoritou. V čase, kedy autobiografia vzniká a je publikovaná, už ide o verejne známu osobu, ktorej autoritu potvrdzuje jej prítomnosť v médiách a vystupovanie na medzinárodných politických platformách. Zároveň je ale potrebné zdôrazniť východiskovú sociálnu pozíciu, ktorá je pre Laxmi iná než pre zvyšné dve autorky, a to ako vzdelaním a rodinným zázemím, tak aj urbánnym prostredím a okruhom priateľov a známych. V prípade ostatných dvoch autoriek

nie je možné považovať ich ako individuálne osoby za zdroj autority textu, avšak ako bolo zdôraznené už v kapitole 5.3.3, v prípade verejne neznámych a navyše marginalizovaných osôb je často ako k zdroju autorskej autority autobiografického textu siahané nie k vlastnému menu, ale k identite a kolektívu, ktorý je považovaný za dostatočné zdôvodnenie toho, na základe akej autority si autorka nárokuje na možnosť zverejniť svoj životný naratív. Autoritu čerpajú z tohto zdroja všetky tri autorky.

S tým úzko súvisí tiež množina dôkazov, ktoré rozprávačka do svojho textu vkladá, aby čitateľstvo presvedčila o pravdivosti svojho rozprávania. (Smith a Watson 2001, 173) Pokiaľ nejde o verejne známu osobu, je pravdepodobné, že čitatelia budú očakávať istú formu objektívnych dôkazov, ktoré sa budú naprieč textom vyskytovať a budú demonštrovať pravdivosť naratívu.

K objektívnym dôkazom, ktoré všetky tri autorky implementujú vo veľkej miere, patria vlastné mená, geografické názvy a historické skutočnosti. Čitateľom sú poskytnuté názvy miest, odkiaľ pochádzajú, miest, ktorými postupuje ich životná cesta, mená členov ich rodiny²⁶ a ľudí, ktorých v priebehu rozprávania stretávajú, ale tiež presné roky a dátumy či historické udalosti, ktoré sa odohrali simultánne s niečím, k čomu v rámci svojho života referujú a ktoré sú pre daný kultúrny priestor jednoznačnými ukazovateľmi. Takouto udalosťou bolo napr. ničivé tsunami:

Nejakí výtržníci pobodali a zabili moju guru a jej telo ležalo v nemocnici. [...] K pobodaniu došlo 26. decembra 2004 o desiatej hodine večer po tom, čo pobrežie Indie predtým zaplavila živelná pohroma katastrofálnych rozmerov. (Revathi 2010, 295-296)

Ďalším zdrojom autority, a to nielen textovej, ale autority v súvislosti s ich trans* identitou, je prerozprávanie mytológie, ktoré je dôležité vo všetkých troch autobiografických textoch. Príbeh o *Rāmovi* uvádzajú všetky tri, Vidya predstavuje mýtus o *Bahucarā Mātā*, Vidya i Revathi sprostredkujú rozprávanie o *Aravāṇovi* a to je len niekoľko príkladov

²⁶ Za zmienku stoja rozdiely v tom, ako sú v jednotlivých naratívoch nazývaní príbuzní – kým Revathi spravidla hovorí o staršom bratovi, staršej sestre, švagrovi a pod., Laxmi používa vo výrazne väčšom počte vlastné mená svojich príbuzných. Tu však do veľkej miery môže vstupovať do hry nielen snaha o zachovanie istej anonymity členov rodiny, ale i spôsob, akým v danom kultúrno-sociálnom prostredí oslovenia fungujú. Kým Laxmina rodina existuje ako „moderná“ stredná trieda v urbánnom Bombaji, rodina Revathi je zasadená do prostredia „tradičného“ tamilského vidieka. I v realite, nielen v texte, teda môžu v jednom prostredí fungovať ako forma oslovenia vlastné mená a v druhom prostredí naopak rodinné väzby.

mytologických zmienok, ktoré sa v textoch nachádzajú. V týchto zmienkach je viditeľný pokus o hľadanie vlastnej kultúrnej histórie a tým potvrdenie nároku na miesto v súčasnej spoločnosti. Ako uvádza Akshaya K. Rath, mýty poskytujú trans* ľuďom alternatívne príbehy s historickým významom, ktoré legitimizujú a potvrdzujú trans* identitu v rámci štruktúry genderu a sexuality. (Rath 2019, 232)

V neposlednom rade je zdrojom autority skúsenosti v texte už niekoľkokrát zmieňovaná kolektívna identita, ktorá na jednej strane textu túto autoritu prepožičiava, na strane druhej je ním simultánne produkovaná.

5.3.7 Individuálny príbeh vs. kolektívne svedectvo

Všetky tri autobiografické texty sú jedinečnými svedectvami o živote svojich autoriek. Zároveň je však dôležitým prvkom týchto naratívov skutočnosť, že sa autorky identifikujú ako hidžry alebo *tirunañkai* a táto identifikácia sa stáva pre ich rozprávanie kľúčovou.

Človek v sebe vždy nesie rôzne druhy identity, tieto existujú v harmónii či v rozpore a ich pomerná dôležitosť a význam sa v konkrétnom momente života môžu meniť. To platí i pre autorky analyzovaných autobiografických naratívov. Rozprávanie vlastného životného príbehu potom ponúka priestor na to, aby mohla byť jedna z identít protežovaná voči ostatným a mohla tak vytvoriť nosnú tému, ktorá sa textom prelína a spája jednotlivé epizódy životného naratívu.

Autorky sa nesnažia popísať celý svoj život v jeho absolútnej šírke a hĺbke. To by bola nadľudská úloha. Cielene si volia istú kľúčovú identitu, ktorá je kľúčová nielen v ich osobnom vzťahu k vlastnému životnému príbehu, ale predovšetkým zodpovedá cieľom ich autobiografického písania. Autorky sa môžu primárne reflektovať cez svoju rasovú, genderovú, národnostnú identitu; cez svoje náboženské presvedčenie, povolanie či rodinu alebo cez nespočetné množstvo ďalších aspektov. Ich voľbou sa ale stala reflexia vlastného života ako života trans* osoby, hidžry, *tirunañkai*, ako osoby patriacej do tejto komunity. Ich osobný príbeh sa stáva jednou z možných reprezentácií ich vlastnej komunity. Vzťah medzi individuálnym vnímaním vlastnej identity a jej kolektívnym charakterom je obojsmerný, jedno ovplyvňuje druhé a v každom z naratívov je tento vzťah uchopený vlastným spôsobom. Všetky tri vstupujú do hidžrovskej komunity, každá následne interpretuje vlastnú identitu vo vzťahu ku kolektívnej identite a každá z nich ako aktivistka

vníma dôležitosť nielen individuálnej, ale aj tejto kolektívnej identity a moci, ktorú má potenciál produkovať.

Sama Laxmi napríklad zdôrazňuje jej vlastnú voľbu pripisovať väčšiu dôležitosť jednej identity nad druhou, avšak bez toho, aby sa ostatných identít musela nevyhnutne vzdať:

Mojou dominantnou identitou bola identita hidžry. Chcela som žiť s hidžrami, ale zároveň som chcela žiť v spoločnosti. Našťastie pre mňa som bola tanečnica aj aktivistka. Takže kým aktivizmus mi umožňoval žiť v ghete, môj tanec mi zabezpečoval, že som bola zároveň aj súčasťou majoritnej spoločnosti. (Tripathi 2015, 118)

Revathi ako tínedžerka prvýkrát prichádza do kolektívu *tirunaňkai* a už od prvého stretnutia začína považovať ich kultúru a tradície za vlastné. Vraví: „Zistila som, že toto je naša tradícia.“ (Revathi 2010, 21) Preberá a pokladá za svoje ich zvyky, ale i pravidlá, ktoré ju môžu pripojiť k väčšej komunite a pomôcť jej tak nájsť miesto v spoločnosti a získať legitimitu jej individuálnej skúsenosti. Od momentu stretnutia s prvou skupinkou na kopci za svojou dedinou a následne po tom, čo sa stáva *celou*, používa vo výraznej miere v texte prvú osobu množného čísla, čo je typické i pre ostatné dve autorky. Hlas individuálnej rozprávačky a kolektívny hlas väčšieho sociálneho (a v kontexte ich aktivizmu aj politického) spoločenstva sa miesia, prelínajú, občas splývajú a občas sa naopak rozchádzajú, ale vždy ostávajú prítomné oba, čo má obrovský význam.

Zásadné je pre Revathi celkové začlenenie sa do rámca tejto komunity, ku ktorej sa na základe vybranej podobnosti rozhodla patriť: „Cítila som sa ako doma, vidiac okolo seba toľko mne podobných.“ (Revathi 2010, 42) Komunita jej ponúka nové sebavedomie vo vlastnej identite a tiež nové sociálne a rodinné zázemie: „Nie som už muž. Som žena a mám rodinu – matku, starú mamu, švagriné.“ (Revathi 2010, 43) To si samozrejme žiada aj dodržiavanie pravidiel: „Dôležité je tiež naučiť sa spôsoby *tirunaňkai*, dodržiavať ich pravidlá, rešpektovať starších [...]. Toto sa očakáva od tých, ktorí chcú byť súčasťou komunity.“ (Revathi 2010, 47) Úlohu spoločenstva priamo tematizuje i sama Revathi, keď sa zamýšľa nad tým, že ide o skupinu marginalizovanú mainstreamovou spoločnosťou, ktorej bola a je upieraná legálna existencia a ktorá má obmedzené možnosti uplatňovania svojich občianskych práv, a preto je pre jej členky dôležité môcť sa obrátiť na svoju komunitu v snahe nájsť útechu a podporu. (Revathi 2010, 62) Stávajú sa takpovediac

spoločenstvom v spoločensve, ktoré si vytvára vlastnú štruktúru, vlastné pravidlá, práva, ale i tresty, a tým nahrádza niektoré z úloh spoločnosti a štátu.

V tomto zmysle potom nie je možné vyčítať Revathi to, čo v doslove k Laxminej autobiografii kritizuje R. Raj Rao ako esencialistický popis vlastného života. Tento esencializmus obsiahnutý v naratíve Revathi dáva do kontrastu s anti-esencialistickým rozprávaním Laxmi. (R. R. Rao 2015, 187)

Hodnotenie a porovnanie, ktoré v doslove poskytuje, nie sú úplne nepravdivé, avšak zdajú sa byť pomerne zjednodušujúce a neadekvátne. S tým, že v prípade Revathi ide o testimonio, ktoré na základe osobnej skúsenosti utrpenia popisuje útlak istej skupiny ľudí a vytvára tak esencialistickú predstavu vlastnej i skupinovej identity, sa dá len súhlasiť. Avšak vyzdvihovanie Laxmi ako autorky individualistického príbehu, ktorá sa síce stretáva s výsmechom a ponížením, ale vzpiera sa osudu a stáva sa aktivistkou na národnej aj medzinárodnej úrovni, pôsobí veľmi privilegovaným spôsobom, ktorý berie do úvahy len rámcovú zhodu genderovej identity týchto autoriek, ale nezohľadňuje širší sociálny kontext ich príbehu a navyše opomína spôsoby, ktorými Laxmi sama svoju identitu strategicky esencializuje. Kým Revathi pochádza z tamilského vidieka, nehovorí anglicky, nedokončila ani 10. triedu, má minimálnu finančnú aj sociálnu a emocionálnu podporu zo strany rodiny, Laxmi je vzdelaná, finančne zabezpečená, pochádzajúca z pokrokovej mestskej vyššej strednej triedy. Napriek tomu, že obe zažívajú diskrimináciu na základe svojej identity, sú prostriedky a nástroje, ktoré majú k dispozícii na prekonanie týchto prekážok, diametrálne odlišné.

Rao zdôrazňuje, že „Revathi sa neustále vykresľuje ako obeť, zatiaľ čo Laxmi sa zrejme snaží ukázať, že napriek tomu, že je hidžra, nie je obeťou“ (R. R. Rao 2015, 188). A hoci aj on priznáva, že rozdiely sú o čosi komplexnejšie a konštatuje, že „treba zdôrazniť, že v konečnom dôsledku Laxmi zachraňuje jej vzdelanie“ (R. R. Rao 2015, 190), javí sa celá táto paralela redukcionisticky. Laxmi zažíva v detstve a v ranej mladosti opakované zneužívanie, popisuje niekoľko znásilnení, ale nič z toho priamo nepopisuje ako dôsledok kolektívneho útlaku, ktorý zažíva v širšom zmysle jej komunita. To však neznamená, že jej naratív je anti-esencialistický a že ona nenecháva vo svojom príbehu prehovoriť kolektívny hlas. Naopak je zaujímavým faktom to, že je síce trochu „neortodoxnou“ hidžrou a občas rebeluje aj voči pravidlám hidžrovskej komunity, ale za každý svoj prehrešok je ochotná platiť „pokutu“ (a myslí sa tým doslova finančná náhrada svojej *guru*) a týmto aktom potvrdzuje, že kolektívnu identitu prijíma za svoju.

Zas a znova je však potrebné pripomínať, že sa tu istým spôsobom porovnáva neporovnateľné. Ako zdôrazňuje napr. Sequeira, tieto pozície subjektu – ženy/hidžry/transgenderovej osoby, migrantky/cestovateľky, sexuálnej pracovníčky/barovej tanečnice a dokonca aj autorky/umelkyne – sú artikulované rôzne v závislosti od sociálnej a geografickej lokalizácie autoriek a ich nerovnakej mobility naprieč osami kasty/triedy a vidieka/mesta. (Sequeira 2022, 452) Tieto osy zaradzujú Laxmi, Vidyu a Revathi do výrazne odlišných kontextov, predovšetkým pri porovnaní Revathi a Laxmi. Tá druhá má totiž sociálny a kultúrny kapitál, ktorým väčšina hidžier nedisponuje. (Sequeira 2022, 466)

Medzi týmito dvoma naratívami by sa dalo ako isté preklenie vnímať práve rozprávanie, ktoré ponúka Vidya. Takisto pochádza z tamilského vidieka, ale tlak otca a započatie cesty za naplnením svojej identity až po skončení štúdia, jej poskytli vzdelanie, ktoré vytvorilo zásadný rozdiel v ďalšej ceste životom. Bola tak schopná dostať sa k iným informáciám, do iných sociálnych skupín a zároveň to v nej vytvorilo iný pocit sebedomia a istoty. Aj napriek tomu sa venovala žobraniu a stala sa na čas súčasťou tradičnej hidžrovskej komunity, kedy vedome prijala pravidlá a tradíciu, aby tak získala prístup k sebarealizácii a k tomu potrebnému zázemiu. Jej príbeh takisto obsahuje epizódy útlaku, ponižovania a diskriminácie, ale rozhodne neobsahuje takú úroveň násillia a brutality, akú je možné vidieť v rozprávaní Revathi. Otázkou však ostáva, či je množstvo epizód, ktoré sa venujú násilliu a jeho pomerne grafickým popisom, spôsobené skutočnosťou, že z troch uvedených autoriek mala Revathi naozaj najbrutálnejšie zážitky, alebo takúto intenzívnu mieru konfrontácie čitateľstva s násillím a zneužívaním vedome volí ako politickú stratégiu pri pokuse o spoločenské zmeny, ktoré chce svojou autobiografiou podporiť.

Grafické vykreslenie sexu a násillia v diele Revathi hodnotí ako nadmerné v porovnaní s Laxmi aj Rao. Vníma však len rozdiely v kontexte tejto druhej autobiografie a nevníma podobnosti napr. s dielami dalitov či so žánrom testimonia, kde je podrobnosť a necenzurovanosť jeho vykreslenia úmerná hĺbke utrpenia a útlaku.

Ako paralelu uvádza Sequeira aj nedávny rozmach subalterných dalitských svedectiev zameraných na utrpenie a politiku identity marginalizovaných vylúčených komunit, ktoré taktiež vzbudzujú polemiku medzi individuálnou a kolektívnou identifikáciou. Tieto diela často podriaďujú osobnú stránku reprezentácii krívd spôsobených daným komunitám a právam, ktorých sa domáhajú. (Sequeira 2022, 454)

To však neznamená, že by boli odlišnosti ignorované. Naopak, odlišné skúsenosti sú v jednotlivých autobiografiách pomerne dobre viditeľné, či už ide o rôznorodosť

komunity alebo definície vlastnej identity. Ako už bolo spomenuté v kapitole 5.3.4, napr. téma *nirvāṇy* je spracovaná v prípade Laxmi výrazne odlišným spôsobom ako v prípade ostatných dvoch naratívov. Veľmi premenlivý je tiež status hidžier ako sexuálne abstinujúcich askétok, ktorý v autobiografiách obklopuje aura slušnosti, úcty, božskosti, hidžier ako hypersexualizovaných prostitútok a hidžier túžiacich po obyčajnom partnerskom vzťahu. Napriek očividnej heterogenite danej komunity je ale pre autorky potrebné zdieľať kolektívnu identitu s politickým zámerom. Pradeep zdôrazňuje, že by sa mohlo zdať, že z pozície periférneho ja by mal človek ideálne túžiť po vytvorení subjektívneho ja, ale hidžry sa takejto individualizácii vedome vyhýbajú, aby si tak pre seba vytvorili priestor na život. (Pradeep J. 2020, 290)

Hoci všetky tri autobiografie hovoria o jednotlivcovi a zverstvách voči vlastnému ja, ich autorky nám znova a znova pripomínajú, že táto bolesť, toto utrpenie, toto poníženie sa neobmedzuje len na ich vlastné ja, ale na kolektív hidžier. Toto „ja“ neustále smeruje k „my“ ako k nástroju emancipácie, ako k prostriedku sebaurčenia s vedomím, že len subjektívne môže poskytnúť moc kolektívnemu. (Pradeep J. 2020, 291-292) Politické a estetické zdôrazňovanie kolektívu na relatívny úkor jednotlivca teda môže byť tiež charakteristickým znakom toho, ako sa podriadené komunity naučili predstavovať si prežitie – nevyhnutne kolektívne, pretože sú marginalizované ako kolektívy. (Sequeira 2022, 455)

5.3.8 Nástroj politického aktivizmu

Ciele publikovania autobiografického naratívu sú u všetkých troch autoriek explicitne tematizované priamo v texte. Revathi hneď v predslove tematizuje postavenie marginalizovaných ľudí v spoločnosti a predkladá, že tieto skupiny obyvateľstva sa musia „buď podriaďiť kompromisu alebo sa zapojiť do boja“ (Revathi 2010, v). Jednou z foriem boja je i nárokovanie si prítomnosti vo verejnom priestore – či už je to ulica, televízia alebo regály kníhkupectiev. Revathi uvádza:

Aj ja som takouto osobou, ktorá bola marginalizovaná, pretože sa som sa narodila ako muž a chcela som žiť svoj život ako žena. [...] Mojm cieľom je priblížiť čitateľom život hidžry, jej odlišnú kultúru a jej sny a túžby. [...] Dúfam, že zverejnením môjho životného príbehu sa teraz podarí dosiahnuť väčšie zmeny. [...] Nehľadám súcit spoločnosti ani vlády. Snažím sa len ukázať, že aj my hidžry máme právo žiť v tejto spoločnosti. (Revathi 2010, v)

Pre subalterné skupiny – vrátane žien, dalitov, Afroameričanov, prisťahovalcov z robotníckej triedy, podmaneného domorodého obyvateľstva a sexuálnych menšín – sa autobiografia stáva spôsobom artikulácie vlastného ja. Zároveň, ako už vyplýva z predošlej kapitoly, sa ale stáva spoločenským a politickým aktom. (Jayaprakash 2022, 19) Toto „odvrávanie“, táto zmena podmienok vlastnej reprezentácie, je stratégiou na získanie moci a osobné naratívy sa stali „jedným z najúčinnějších prostriedkov presadzovania ľudských práv na celom svete“. (Jayaprakash 2022, 20) V textoch sú k tomu využívané rôzne stratégie a motívy, ako napr. už uvádzané „naratívy utrpenia“.

Grafické popisy násilia, bolesti a utrpenia sú opakujúcim sa motívom vo všetkých troch analyzovaných textoch. Laxmi popisuje v detstve zneužívanie a znásilnenia, ktoré v nej na istú dobu vytvorili pocit, že jej vlastné telo jej nepatrí a nemá nad nim moc a až neskôr bola schopná znovu si vlastné telo prisvojiť. Neskôr popisuje násilie páchané na ostatných. Revathi začína zmienkou znásilnenia, ktoré sa udialo v jej bezprostrednej blízkosti a pokračuje domácim násilím od otca a bratov a neskoršími bitkami a znásilneniami, ku ktorým dochádzalo predovšetkým počas obdobia, kedy sa živila prostitúciou. Drsné líčenie bolesti je tiež prítomné v popisoch kastračnej operácie a obdobia po nej rovnako, ako je tomu v pasážach, ktoré tejto téme venuje v texte Vidya. Obe tiež popisujú pasivitu okolia v momentoch, kedy boli vystavované násiliu na verejnosti – Revathi bola napadnutá zákazníkom na mieste obklopenom obchodmi, hotelmi, premávkou a ľuďmi a nikto z nich na situáciu nijako nezareagoval. (Revathi 2010, 215-216) Na Vidyu zase zaútočila skupina mužov vo vlaku, ostatní spolucestujúci sa tomu prizerali, ale nikto nezakročil. (Vidya 2013, 95) Prostredníctvom popisov bezmocnosti a všetkého, čo sa dialo ich telám bez ich súhlasu, sa zbavujú pasivity a vzdorujú. Autorky využívajú svoje týrané telá ako platformu rezistencie, ktorú vyjednávajú jedinečnými spôsobmi. (Jayaprakash 2022, 32) Tu by sa hodilo spomenúť nielen autobiografie ako také, ale napr. aj krátku performance s názvom *Scars*²⁷ (Jazvy) z väčšieho projektu *Colours of Trans*, v ktorom Vidya postupne odкрýva svoje telo a odhaľuje a popisuje jazvy, ktoré na ňom jej životný príbeh zanechal.

Texty vzdorujú, mobilizujú, vytvárajú solidaritu a vyzývajú k zmene všeobecného spoločenského postoja. Všetky analyzované diela obsahujú pasáže, ktoré sa zdajú byť do istej miery formované antropologickými dokumentárnymi tradíciami či formované v reakcii na ne a následne využívajú etnografiu ako nástroj odporu na vzdelávanie širšieho publika o hidžrách a na vznášanie nárokov na práva a požiadavky v ich mene. (Sequeira 2022, 456)

²⁷ Záznam je dostupný napr. na <https://www.youtube.com/watch?v=OBJ3LkBRmFA>.

Prostredníctvom textu teda popisujú a popisom si i znovu privlastňujú svoju telesnosť a identitu. Je možné pozorovať istú trajektóriu znovu privlastňovania si trans* identity po tom, čo sa k nej autorky prihlásia, následne sa ju snažia zakryť alebo preformulovať tak, aby bola v rámci dominantnej spoločnosti nenápadná a finálne ju opäť s hrdosťou prijímajú. Napr. Revathi sa najprv snaží splynúť s mainstreamom, ale neskôr sa vymedzí ako verejná aktivistka – dochádza k vedomej politizácii jej identity. To vedie k celkovej zmene v prezentovaní, pred vstupom do aktivizmu sa hanbí za to, že si zarábala prostitúciou aj za svoju hidžrovskú identitu, následne to zdieľa so svetom ako politický akt.

Dôležitosť zdieľania a svedectva pre celú komunitu zdôrazňuje opakovane v samotnom texte:

Niekedy sa ma pýtali, ako môžem zničiť poskytovanie takýchto rozhovorov. Zrejme sa cítili zahanbení! Odpovedala som, že som to nerobila preto, aby som sa zahanbila, ale aby som vyvrátila predstavy, ktoré si ľudia ako oni o nás, hidžrách, vytvorili. [...] Ľudí dojalo moje svedectvo, keď som o ňom písala alebo hovorila na verejnosti. [...] Cítila som, že ide o viac než len o úspech jednotlivých hidžier – bola to vec hrdosti všetkých hidžier. [...] Sama by som nič nedosiahla, museli sme sa nejakým zomknúť. (Revathi 2010, 246-247)

Rovnako aj Laxmi považuje za zásadné nemlčať a nebyť pasívna: „Zistila som, že pasivita sa nevypláca. Mohla by som sa zapáčiť spoločnosti, ale malo by to svoju cenu. V tej chvíli som sa rozhodla dvíhať hlas proti veciam, ktoré sa mi nepáčili.“ (Tripathi 2015, 8)

Ich aktivizmus a aktivita prelomili mýtus o monolitickom, marginalizovanom tele hidžry, ktoré je určené len na žobranie, sexuálnu prácu a vyvolávanie výčitiek. Tento mýtus narúšajú tým, že ukazujú, ako sa zapájajú, sponchybujú, vzdorujú a protestujú proti mocenským vzťahom v súkromnej aj verejnej sfére a v tomto procese sa stávajú nositeľkami zmeny. (Jayaprakash 2022, 32) Vytvárajú skupinovú subjektivitu a identitu vďaka a tematizujú to, že jednotlivé skúsenosti sú iné, menia sa s generáciami aj so sociálnymi skupinami, ale ako politický boj to nemôže byť iba boj individuálnej skúsenosti, ale predovšetkým tej kolektívnej.

Revathi aj Laxmi využívajú svoju činnosť pri de-viktimizácii statusu hidžry tým, že zdôrazňujú, že ich spoločenské postavenie sociálnej pracovníčky a aktivistky im umožňuje byť hlasom ostatných hidžier a sexuálnych menších. (Jayaprakash 2022, 31) Rovnako tak ani Vidya nedokáže ostať pasívna a spokojná s tým, že sa jej podarilo zlepšiť vlastný život a postavenie: „Napriek tomu sa vo mne po celý čas ozýval vnútorný hlas, ktorý

som nedokázala utíšiť. Spoločenská akceptácia *tirunaikai* sa neskončila mojou rehabilitáciou.“ (Vidya 2013, 132)

5.4 Zhrnutie

Ak je autor či autorka reprezentantom istej marginalizovanej skupiny, nemusí byť nevyhnutne marginalizácia témou diela či jeho motívom. Rozhodne to nie je prizma, ktorou by mali byť všetky diela bez výnimky nahliadané. V prípade analyzovaných autobiografických diel je však skutočnosť, že autorkami sú trans* osoby, látkou, ktorá zásadne ovplyvňuje charakter celého diela. Nie je jeho jedinou témou, ale je určite témou nosnou. Vyústením dejovej roviny je uvedomenie, existencia, prijatie, potvrdenie, upevnenie a ukotvenie vlastnej identity. Autorka, ktorá na konci diela stojí, reflektuje svoju cestu a na konci cesty – v bode, kde stojí v čase písania – je dosiahnutie vlastného sebaurčenia. S ohľadom na to je teda možné tvrdiť, že marginalizácia je v tomto prípade témou a písanie tak so sebou okrem literárneho a osobného cieľa nesie cieľ spoločenský a čo viac – politický.

Autorky vytvárajú priestor, v ktorom sa môže čitateľ alebo čitateľka stotožniť s ich príbehom, či už po faktickej (skúsenosť iných trans* osôb v Indii) alebo významovej (skúsenosť marginalizácie, rezistencie) stránke. Toto stotožnenie môže slúžiť ako terapeutický moment a zároveň má vytvárať dojem komunity a solidarity. Tento efekt je zásadným rozdielom oproti predpokladom prvotného kánonu, ktorého predstaviteľia boli veľké osobnosti rozprávajúce jedinečný príbeh svojho života, ktorý mal naopak vzbudzovať efekt výnimočnosti a nechal divákov nahliadať za oponu práve preto, aby ukázal individualitu svojej osobnosti a unikátnosť svojej skúsenosti.

Tu zdôrazňovanie jedinečnosti ustupuje solidarite, spolupatričnosti. Napr. keď sa Laxmi rozpomína na vraždu jednej z hidžier zo svojho okolia, uvažuje: „[...] prvýkrát v živote som tu spala na holej rohoži, ale ani trochu mi to nevadilo. Na banalitách mi už prestalo záležať. Dôležitý bol náš zmysel pre solidaritu. Len to nás mohlo zachrániť.“ (Tripathi 2015, 55) Solidarita a politickosť sú zásadné pojmy, s ohľadom na ktoré je nutné analyzované autobiografické texty nahliadať.

Z analýzy sa dajú s ohľadom na témy teoretického rámca vyvodiť tri základné funkcie alebo ciele, ktoré autorky motivovali k publikovaniu vlastného životného naratívu a ktoré si mohli viac či menej vedome určiť ako jeho zámer a účel.

Po prvé, významom autobiografického písania je oslovenie ostatných príslušníčok vlastnej komunity alebo tých, ktorí stoja na prahu sebaobjavovania a sebarealizácie

a pociťujú osamelosť a odlúčenosť, ktorú detailne formulovala každý z autoriek aj v líčení svojho raného života predtým, než stretla ostatných, ktorí boli „ako ona“. Publikom sa má stať nielen štát so svojim byrokratickým aparátom a socio-kultúrny hegemon, publikum hľadá i vo vlastných radoch. Ako v ich životoch zohrala dôležitú úlohu náhradná trans*rodina a oporu im poskytli nové matky a sestry, tak i ony sa prostredníctvom zdieľania svojho príbehu stávajú univerzálnymi matkami, *guruami*, po ktorých slovách môžu siahať nové generácie. Jednou z motivácií je teda spísať svoj príbeh a podeliť sa oň nielen s väčšinou verejnosťou, ale aj s ďalšími potencionálnymi príslušníkmi vlastnej komunity. Byť „matkou“ ďalším trans* generáciám je dôležitá súčasť ich života, pretože vlastnú rodinu do veľkej miery strácajú a zároveň si rodinu v tradičnom slova zmysle nebudujú, a preto táto alternatívna rodinná štruktúra má v ich živote mimoriadne dôležité miesto. Takáto autobiografia je teda istým spôsobom aj útočiskom pre ďalšie osoby, ktoré na ňu možno v čase, keď sa budú cítiť stratené a opustené, natrafia a získajú pocit, že nie sú samé, že existujú ľudia ako ony – pocit, s ktorým Revathi bojuje v priebehu celého rozprávania. Zdôrazňuje: „Záležalo mi na tom, aby sa moji *cely* nestretli s ťažkosťami, s akými som sa stretla ja v Dillí a Bombaji.“ (Revathi 2010, 236) Po autobiografii však môžu siahnúť i blízki – rodina, priatelia – tých ľudí, ktorí sa v podobnej situácii nachádzali, aby lepšie pochopili identitu svojho blízkeho a úlohu, ktorú v tom môžu zohrať.

Po druhé, autobiografické písanie je využité ako forma individuálneho uchopenia moci pre osoby, ktorým je prístup k moci obmedzený. Autorka rozhoduje o tom, kedy, komu a čo povie, aké meno použije, ako samu seba označí. Nie všetky tieto možnosti sú jej v realite dostupné. Bojuje s úradmi a inými inštitúciami o svoje meno, označenie genderu v dokladoch. Bez ohľadu na to, s kým, kedy a ako chce zdieľať detaily svojej identity, je dennodenne vystavovaná nútenému coming-outu, a to ako pred blízkymi, tak aj úplne cudzími ľuďmi, úradmi, inštitúciami. V autobiografii je jej vlastným rozhodnutím, čo prezradí. Otázky, na ktoré chce odpovedať, si kladie sama. Berie si späť moc, ktorú jej vzali v momente, keď ju vstupom do trans* komunity vylúčili z dominantnej spoločnosti.

Po tretie, autobiografické písanie je využité ako forma kolektívneho svedectva, protestu a týmto aktom pokusu o sociálnu a politickú zmenu. Všetky tri autorky stoja na konci svojho uverejneného autobiografického naratívu v pozícii aktivistiek bojujúcich za práva svojej komunity (v užšom slova zmysle komunity hidžier alebo *tirunaňkai*, v širšom slova zmysle ako komunity sexuálnych menších a genderovo non-konformných ľudí). Vyrozprávanie vlastného príbehu (či už svojimi slovami alebo prostredníctvom

ghostwritera) je významným aktom ich ľudskoprávneho a politického aktivizmu, kde prostredníctvom individuálneho svedectva utrpenia, útlaku a diskriminácie, ale i vzbury, boja a odhodlania predkladajú kolektívnu obžalobu spoločnosti a štátu a zároveň kolektívnu obhajobu vlastného života.

6 Záver

Cieľom tejto diplomovej práce bola analýza vybraných autobiografických textov, a to predovšetkým v kontexte (trans)genderovej identity ich autoriek so zreteľom na špecifiká a možnosti autobiografického žánru.

V úvode práce bol bližšie popísaný teoretický rámec genderového diskurzu, pričom konštatovaná bola mimoriadna diverzita v chápaní pohlavia a genderu v rôznych historických, kultúrnych či spoločenských kontextoch. Bola zdôraznená konštruktívna povaha genderu a do veľkej miery aj pohlavia, avšak tematizovaná bola aj potreba diskusie tohto performatívneho, anti-esencialistického ponímania pri snahách o vytvorenie konkrétnych požiadaviek a politických stratégií, ktoré si kladú za cieľ spoločenské zmeny.

Súčasťou tejto časti práce bola aj pasáž venovaná transgenderovému diskurzu a jeho historickému a politickému významu vo všeobecnom zmysle, na ktorý nadviazal konkrétny popis tejto problematiky v rámci Indického subkontinentu. Zdôraznené tu boli dve tendencie – diverzita trans* komunity, resp. diverzita identít, ktoré je možné pod tento súhrnný názov zaradiť, na jednej strane a potreba jednoty za účelom vytvorenia solidarity a z toho vyplývajúcej politickej mobilizácie na strane druhej. Toto sa v analytickej časti ukázalo mimoriadne dôležité.

Druhou zásadnou oblasťou bola téma autobiografie ako literárneho žánru so všetkými historickými súvislosťami a rozsiahlou reflexiou kritických prístupov, ktoré sa v súvislosti s týmto literárnym žánrom vyskytli. Z týchto prístupov boli vybrané tie oblasti, ktoré sa zdali byť produktívne pre analýzu autobiografických naratívov trans* autoriek, nasledujúcej v poslednej časti diplomovej práce.

Analýza sa sústredila na tri zásadné oblasti, a to spôsob, akým je v textoch vytváraná, reprezentovaná a formulovaná identita autoriek, spôsob, akým je voči sebe postavená ich individuálna identita a identita ich komunity a v závere pokus o interpretáciu cieľov, ktoré vypozerovanými stratégiami autorky sledujú.

Ukázalo sa, že aj napriek rozdielom medzi autorkami, ktoré okrem iného pramenili napr. v rozdielnom sociálnom statuse, ekonomickej situácii, rodinnom zázemí či vzdelaní, existuje medzi naratívmi množstvo zhôd, ktoré implikujú potrebu nechať prostredníctvom svojej reprezentácie prehovoriť nielen svoj vlastný hlas, ale aj kolektívny hlas trans* komunity. Z tohto bola vyvodená istá miera strategického esencializmu, ktorý vo svojich naratívoch autorky aplikujú tak, aby umožnili ich prostredníctvom vytvorenie priestoru pre spoločenské a politické zmeny pre svoju komunitu. Sú to vedomé rozhodnutia identifikovať

sa verejne konkrétnym spôsobom s konkrétnym cieľom. Ako s miernym zveličením podotýka Laxmi: „Bolo to odvážne rozhodnutie, ktoré prinieslo svoje ovocie. Keby som sa nestala hidžrou, bola by som obyčajným zženštilým homosexuálom. To, že som sa stala hidžrou, ma urobilo impozantnou a militantnou.“ (Tripathi 2015, 169)

Všetky tri autorky boli a sú činné ako aktivistky a ich osobné naratívy sú nielen individuálnou výpoveďou, ale aj kolektívnym svedectvom, ktoré je súčasťou ich aktivizmu. V tom sa potvrdil predpoklad naznačený v teoretickej časti venovanej autobiografickému žánru, a to skutočnosť, že autobiografia môže mať pre marginalizované skupiny veľký význam ako nástroj politického aktivizmu, spoločenskej zmeny a emancipácie.

7 Bibliografia

- (Trans)gender and caste lived experience – Transphobia as a form of Brahminism: An Interview of Living Smile Vidya. 2. 3 2013. <https://www.roundtableindia.co.in/transgender-and-caste-lived-experience-transphobia-as-a-form-of-brahminism-an-interview-of-living-smile-vidya/> (cit. 2. 12 2023).
- Agoramoorthy, Govindasamy, a Minna J. Hsu. „Living on the Societal Edge: India's Transgender Realities.“ *Journal of Religion and Health* 54, 4. vyd. (2015).
- Arnold, David, a Stuart Blackburn. *Telling Lives in India*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- . *Telling Lives in India. Biography, Autobiography and Life History*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Bhat, Meghna. „Exploring the Identity of Hijras in India: The Rise and Struggles of the Third Gender.“ *Conference Papers - American Sociological Association*. Chicago, 2009.
- Bornstein, Kate. *Gender Outlaw. On Men, Women and the Rest of Us*. New York and London: Routledge, 1994.
- Brockmeier, Jens. „Autobiography, Narrative and the Freudian Conception of Life History.“ *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 4. vyd. (1997): 175-200.
- Brockmeier, Jens. „From the End to the Beginning. Retrospective Teleology in Autobiography.“ In *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, autor: Jens Brockmeier a Donal A. Carbaugh. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- Brockmeier, Jens, a Donal Carbaugh. *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam: Benjamins, 2001.
- Butler, Judith. „Introduction to Bodies That Matter.“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- . *Trampoty s rodom: feminizmus a podryvanie identity*. Bratislava: ASPEKT, 2014.
- Carroll, Rachel. *Transgender and the Literary Imagination: Changing Gender in Twentieth-Century Writing*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

- Cohen, Lawrence. „The Pleasures of Castration: The Postoperative Status of Hijras, Jankhas and Academics.“ In *Sexual Nature, Sexual Culture*, autor: Paul Abramson a Steven Pinkerton. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Colie, Rosalie L. „Introduction.“ In *Paradoxia Epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, autor: Rosalie L. Colie, 3-40. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1966.
- Conway, Jill Ker. *When Memory Speaks. The Art of Autobiography*. New York: Vintage Books, 1998.
- Conway, Martin A., a David C. Rubin. „The Structure of Autobiographical Memory.“ In *Theories of Memory*, autor: A. F. Collins, S. E. Gathercole, M. A. Conway a P. E. Morris, 103-137. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1993.
- Crerar, Pippa. *Theresa May says she deeply regrets Britain's legacy of anti-gay laws*. 17. 4 2018. <https://www.theguardian.com/world/2018/apr/17/theresa-may-deeply-regrets-britain-legacy-anti-gay-laws-commonwealth-nations-urged-overhaul-legislation> (cit. 28. 11 2023).
- Cutler, Norman. *Songs of Experience: The Poetics of Tamil Devotion*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Cviková, Jana, a Jana Juráňová. „Niektoré aspekty zrodu rodového diskurzu na Slovensku: Na úvod.“ In *Feminizmy pre začiatníčky. Aspekty zrodu rodového diskurzu na Slovensku.*, autor: Jana Cviková a Jana Juráňová. Bratislava: ASPEKT, 2009.
- Czielová, Simona. „Hidžra. Za hranicami pohlavia a rodu.“ Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2018.
- Dale, Stephen F. „The Poetry and Autobiography of the Bâbur-nâma.“ *The Journal of Asian Studies* 55, 3. vyd. (1996): 635-664.
- Das, Rajorshi. „Representation and Categorization: Understanding the Hijra and Transgender Identities through Personal Narratives.“ *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 7, 3. vyd. (2015): 196-205.
- Davies, Edward. „Explaining Trans Lives: Silence and Secrecy.“ In *Third Wave Feminism and Transgender: Strength Through Diversity*, autor: Edward Davies. Abingdon, Oxon: Routledge, 2018.
- de Man, Paul. „Autobiography as De-facement.“ *Modern Language Notes* 94, 5. vyd. (1979): 919-930.

- Doan, Petra L., a Lynda Johnston. „Introduction: Under, Beside and Beyond the Transgender Umbrella.“ In *Rethinking Transgender Identities: Reflections from around the Globe*, autor: Petra L. Doan a Lynda Johnston, 1-12. New York: Routledge, 2022.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. *Asceticism and Eroticism in the Mythology on Siva*. New York: Oxford University Press, 1973.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980.
- Dutta, Aniruddha. „An Epistemology of Collusion: Hijras, Kothis and the Historical (Dis)continuity of Gender/Sexual Identities in Eastern India.“ *Gender* 24, 3. vyd. (2012): 825-849.
- Dutta, Aniruddha, a Raina Roy. „Decolonizing Transgender in India: Some Reflections.“ *Transgender Studies Quarterly* 1 (3), 2014: 320-337.
- Eakin, Paul John. *Fictions in Autobiography: Studies in the Srt of Self-Invention*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Erickson-Schroth, Laura, a Benjamin Davis. *Gender: What Everyone Needs to Know®*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Fafejta, Martin. *Úvod do sociologie pohlaví a sexuality*. Věrovany: Nakladatelství Jana Piszkievicze, 2004.
- Feinberg, Leslie. *Pohlavní štvanci*. Praha: G plus, 2000.
- . *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*. New York: World View Forum, 1992.
- Filipský, Jan. *Encyklopedie indické mytologie: postavy indických bájí a letopisů*. Praha: Libri, 2007.
- Folkenflik, Robert (ed.). *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*. Stanford, California: Stanford University Press, 1993.
- Freeman, Mark, a Jens Brockemeier. „Narrative Integrity: Autobiographical Identity and the Meaning of the "Good Life".“ In *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, autor: Jens Brockemeier a Donal A. Carbaugh, 82-99. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2001.
- Gannon, Shane P. „The Colonial Censu(re/ses) of Transbodies in Nineteenth-Century South Asia.“ In *Transgender India: Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. Vakoch, 77-96. Cham: Springer, 2022.
- Genette, Gérard. *Narrative Discourse*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980.

- Goel, Ina. „Hijra Communities of Delhi.“ *Sexualities* 19, 5/6. vyd. (2016): 535-546.
- Goldman, Anne E. „Autobiography, Ethnography, and History: A Model for Reading.“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Granoff, Phyllis. „This Was My Life: Autobiographical Narrative and Renunciation in Medieval Jainism.“ *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 25, 1/4. vyd. (1994): 25-50.
- Gusdorf, Georges. „Conditions and Limits of Autobiography.“ In *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, autor: James (ed.) Olney, 28-48. Princeton, New York: Princeton University Press, 1980.
- Guttman, Anna. „Queer Futurities in Arundhati Roy’s The Ministry of Utmost Happiness.“ In *Transgender India. Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. (ed.) Vakoch. Cham: Springer International Publishing, 2022.
- Hall, Kira. „Commentary I: 'It's a Hijra!' Queer Linguistics Revisited.“ *Discourse* 24, 5. vyd. (2013).
- Hansen, Kathryn. „Performing Gender and Faith in Indian Theatre Autobiographies.“ In *Speaking of the Self: Gender, Performance and Autobiography in South Asia*, autor: Anshu Malhotra a Siobhan Lambert-Hurley, 255-280. Durham: Duke University Press, 2015.
- Hazarika, Pratishi. „The Quest to Reclaim the Lost Status of Hijras in India: A Reading of Living Smile Vidya’s I Am Vidya: A Transgender’s Journey and A. Revathi’s The Truth About Me: A Hijra Life Story.“ *NEW LITERARIA - An International Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities* 1, 2. vyd. (2020): 230-239.
- Herd, Gilbert. „Introduction: Third Sexes and Third Genders.“ In *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, autor: Gildert Herdt, 21-81. New York: Zone Books, 1996.
- Hiltebeitel, Alf. „Dying Before the Mahabharata War: Martial and Transsexual Body-Building for Aravan.“ *The Journal of Asian Studies* 54, 2. vyd. (1995): 447-473.
- Hinchy, Jessica. „Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India.“ *Asian Studies Review* 38, 2. vyd. (2014): 274-294.
- Hossain, Adnan. „Beyond Emasculation: Being Muslim and Becoming Hijra in South Asia.“ *Asian Studies Review* 36, 4. vyd. (2012): 495-513.

- In a first, Kochi Metro appoints transgenders as its staff.* 20. 5 2017. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/in-a-first-kochi-metro-appoints-transgenders-as-its-staff/making-progress/slideshow/58764414.cms> (cit. 1. 12 2023).
- Jaeger, Michael. „Georg Mischs "Geschichte der Autobiographie" im Kontext der Metaphysikkritik Diltheys.“ In *Autobiographie und Geschichte*, autor: Michael Jaeger, 71-132. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1995.
- Jardine, Alice A. *Gynesis. Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.
- Jayaprakash, Shalini. „Re-writing the Subject and the Self: A Study of Hijra Life Writings.“ In *Transgender India: Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. Vakoch, 19-35. Cham: Springer, 2022.
- Kanodia, Kunal. „Bahuchara Mata: Liberator, Protector and Mother of Hijras in Gujarat.“ *Intermountain West Journal of Religious Studies* 7, 1. vyd. (2016): 87-119.
- Kdo jsou trans* lidé.* dátum neznámy. <https://jsmetransparent.cz/o-translidech/kdo-jsme/> (cit. 20. 11 2023).
- Kiczková, Zuzana. „Rod vo feministickom diskurze.“ In *Rodové štúdiá: súčasné diskusie, problémy a perspektívy*, autor: Zuzana Kiczková a Marianna Szapuová. Bratislava: Univerzita Komenského, 2011.
- Krupat, Arnold. *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*. Berkley: University Of California Press, 1985.
- Lal, Vinay. „Not This, Not That: The Hijras of India and the Cultural Politics of Sexuality.“ *Social Text* 61 (1999): 119-140.
- Lanjewar Bose, Aparna. „(Re)Positioning the ‘Other’: Perspectives on Marathi Dalit and Black Women Writings.“ In *Writing Gender, Writing Self: Memory, Memoire and Autobiography*, autor: Aparna Lanjewar Bose, 49-86. New York: Routledge, 2020.
- . *Writing Gender Writing Self. Memory, Memoir and Autobiography*. London, New York: Routledge, 2020.
- Lanser, Susan S. „Toward a Feminist Narratology.“ *Style* 20, 3. vyd. (1986): 341-363.
- Laquer, Thomas. *Rozkoše mezi pohlavími: Sexuální diference od antiky po Freuda*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2017.
- Lejeune, Philippe. *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minnessota Press, 1989.

- Lionnet, Françoise. *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.
- Lionnet, Françoise. „Of Mangoes and Maroons: Language, History, and the Multicultural.“ In *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Lionnet, Françoise. „The Politics and Aesthetics of Métissage.“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Mahalingam, Ramaswami. „Essentialism, Culture, and Beliefs About Gender Among the Aravanis of Tamil Nadu, India.“ *Sex Roles* 49, 9-10. vyd. (2003): 489-496.
- Malhotra, Anshu, a Siobhan Lambert-Hurley. „Introduction. Gender, Performance and Autobiography in South Asia.“ In *Speaking of the Self: Gender, Performance and Autobiography in South Asia*, autor: Anshu Malhotra a Siobhan Lambert-Hurley, 1-30. Durham: Duke University Press, 2015.
- Malinar, Angelika. „India.“ In *Handbook of Autobiography/Autofiction*, autor: Martina (ed.) Wagner-Egelhaaf, 968-984. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019.
- Marková, Dagmar. „Hidžra - třetí pohlaví v Indii.“ *Vesmír* 80 (2001): 691-694.
- Martin, Biddy. „Lesbian Identity and Autobiographical Difference(s).“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- McGregor, Ronald Stuart. *Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Menon, Ritu. „Pentimento: The Self beneath the Surface.“ In *Speaking of the Self: Gender, Performance and Autobiography in South Asia*, autor: Anshu Malhotra a Siobhan Lambert-Hurley, 56-71. Durham: Duke University Press, 2015.
- Mishra, Veerendra. *Transgenders in India*. New York: Routledge, 2023.
- Misch, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1949.
- Mitchell, W. J. T. *Picture Theory. Essays on Visual and Verbal Representation*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Monier-Williams, Monier, Ernst Leumann, a Carl Cappeller. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

- Mount, Liz. „Hierarchy, Human Rights and the Criminalization of Hijras in South India.“ 2016. 1-21.
- Nair, Sonya J. „Introduction. Transgender to Transperson: An Overview of Indian History of Self, Sex and Society.“ In *Transgender India: Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. Vakoch, 1-16. Cham: Springer, 2022.
- Nanda, Serena. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth, 1999.
- Nanda, Serena. „The Hijras of India: Cultural and Individual Dimensions of an Institutionalized Third Gender Role.“ In *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, autor: Richard Parker a Peter Aggleton, 237-249. New York: Routledge, 2007.
- Nayar, Pramod K. „Bama’s Karukku: Dalit Autobiography as Testimonio.“ *The Journal of Commonwealth Literature* 41, 2. vyd. (2006): 83-100.
- Pascal, Roy. *Design and Truth in Autobiography*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2016.
- Patel, Amisha R. „India’s Hijras: The Case for Transgender Rights.“ *George Washington International Law Review* 42, 4. vyd. (2010): 835-863.
- Pattanaik, Devdutt. *The Man Who Was a Woman and Other Queer Tales from Hindu Lore*. New York, London: Routledge, 2012.
- Peacock, James L., a Dorothy C. Holland. „The Narrated Self: Life Stories in Process.“ *Ethos*, 21. vyd. (1993): 367-383.
- Penrose, Walter. „Hidden in History: Female Homoeroticism and Women of a "Third Nature" in the South Asian Past.“ *Journal of the History of Sexuality* 10, 1. vyd. (2001): 3-39.
- Pradeep J., Nandini. „Rational Femininity and the Mode of Hijra Autobiographies: The Affects of Being a Gendered Object.“ In *Writing Gender, Writing Self: Memory, Memoir and Autobiography*, autor: Aparna Lanjewar Bose, 287-310. Oxon, New York: Routledge, 2020.
- Prince, Virginia. „The "Transcendents" or "Trans" People.“ *The International Journal of Transgenderism* 8, 4. vyd. (2005): 39-46.
- Prosser, Jay. „Mirror Images: Transsexuality and Autobiography.“ In *Second Skins. The Body Narratives of Transsexuality*, autor: Jay Prosser, 99-134. New York: Columbia University Press, 1998.
- Rao, R. Raj. „Afterword.“ In *Me Hijra, Me Laxmi*, autor: Laxmi Narayan Tripathi, 181-213. New Delhi: Oxford University Press, 2015.

- Rao, Rahul. *Out of Time: The Queer Politics of Postcoloniality*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Rath, Akshaya K. „Locating Folklore and Autobiographies as Transgressive Sites.“ In *Women's and Gender Studies in India: Crossings*, autor: Anu Aneja, 225-234. Oxon, New York: Routledge, 2019.
- Reddy, Gayatri. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Revathi, A. *The Truth about Me. A Hijra Life Story*. New Delhi: Penguin Books, 2010.
- Rode, Vaishali. „Preface to the Marathi Edition.“ In *Me Hijra, Me Laxmi*, autor: Laxmi Narayan Tripathi, 227-237. New Delhi: Oxford University Press, 2015.
- Roy, Jeff. „Translating Hijra into Transgender: Performance and Pehchān in India's Trans-Hijra Communities.“ *TQS: Transgender Studies Quarterly* 3, 3-4. vyd. (2016): 412-432.
- Rupp, Leila. *Vytoužená minulost: dějiny lásky a sexuality mezi osobami stejného pohlaví v Americe od příchodu Evropanů po současnost*. Praha: One Woman Press, 2001.
- Rushdie, Salman. „The Half-Woman God.“ In *AIDS Sutra: Untold Stories from India*, autor: Negar Akhavi, 109-117. New York: Anchor, 2008.
- Russell, Robert Vane. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India, Vol. 3*. London: Macmillan, 1916.
- Saria, Vaibhav. „Differs in Dignity: Shame, Privacy, and the Law.“ In *Transgender India: Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. Vakoch, 99-116. Cham: Springer, 2022.
- Scott, Joan W. „Experience.“ In *Feminists Theorize the Political*, autor: Judith Butler a Joan W. Scott, 22-60. New York: Routledge, 1992.
- Sequeira, Rovel. „Show and Tell: Life History and Hijra Activism in India.“ *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 47, 2. vyd. (2022): 451-474.
- Schacter, Daniel L. *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*. New York: Basic Books, 1996.
- Smith, Sidonie. „Performativity, Autobiographical Practice, Resistance.“ *a/b: Auto/Biography Studies*, 10-1. vyd. (1995): 17-33.
- Smith, Sidonie. „Performativity, Autobiographical Practice, Resistance.“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

- Smith, Sidonie, a Julia Watson. „Introduction: Situating Subjectivity in Women's Autobiographical Practices.“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- . *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2001.
- Somasundaram, O. „Transgenderism: Facts and Fictions.“ *Indian Journal of Psychiatry* 51, 1. vyd. (2009): 73-75.
- Spender, Stephen. „Confessions and Autobiography.“ In *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, autor: James Olney. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Spengemann, William C. *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. „Can the Subaltern Speak?“ In *Marxism and the Interpretation of Culture*, autor: Cary Nelson a Lawrence Grossberg, 271-313. Hampshire, London: Macmillan Education Ltd, 1988.
- Sriraam, Sangeetha. „Time to “Act”’: Guaranteeing Full Citizenship of Transgender Persons in India.“ In *Transgender India: Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. Vakoch, 117-137. Cham: Springer, 2022.
- Stanford Friedman, Susan. „Women's Autobiographical Selves: Theory and Practice.“ In *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, autor: Sidonie Smith a Julia Watson, 72-82. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.
- Stryker, Susan. „(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies.“ In *The Transgender Studies Reader*, autor: Susan Stryker a Stephen Whittle. New York: Routledge, 2006.
- Suresh, G.D. „Dalit Autobiography: A Study of Dalit Women’s Autobiographies.“ *Shanlax International Journal of Arts, Science and Humanities* 8, 1. vyd. (2020): 115-120.
- Sutradhar, Ruman. „Contradiction and Concurrence of Castration and the Fertile Phallus: A Transgender Reading of Ancient Indian Literature and Contemporary Hijra Experience.“ In *Transgender India: Understanding Third Gender Identities and Experiences*, autor: Douglas A. Vakoch, 65-76. Cham: Springer, 2022.
- Swindell, Julia. „Introduction.“ In *The Uses of Autobiography*, autor: Julia (ed.) Swindell, 1-12. London, New York: Routledge, 1995.
- Tamil Lexicon, Volume I-VI*. Madras: University of Madras, 1924-1936.

- The Transgender Persons (Protection of Rights) Bill, 2019*. 2019.
- Thurston, Edgar. *Castes and Tribes of Southern India, Vol. 3*. Madras: Government of Madras, 1909.
- Tripathi, Laxmi Narayan. *Me Hijra, Me Laxmi*. New Delhi: Oxford University Press, 2015.
- Valentine, David. *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Vanita, Ruth, a Saleem Kidwai. *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Vátsjájana. *Kámasútra aneb poučení o rozkoši*. Praha: Avicenum, 1991.
- Vidya, Living Smile. *I Am Vidya: A Transgender's Journey*. New Delhi: Rupa Publications, 2013.
- Vonèche, Jacques. „Identity and Narrative in Piaget's Autobiographies.“ In *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, autor: Jens Brockmeier a Donal A. Carbaugh. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- West, Candace, a Zimmerman, Don H. „Doing Gender.“ *Gender & Society* 1, 2. vyd. (1987): 125-151.
- Woltmann, Suzy. „Third Gender Politics: Hijra Identity Construction in India and Beyond.“ *South Asian Review* 41, 1. vyd. (2020): 3-15.
- Zbavitel, Dušan, a Jaroslav Vacek. *Průvodce dějinami staroindické literatury*. Třebíč: Arca JiMfa, 1996.