

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Diplomová práce

Bc. Jana Horáčková

Dalitská literatura a její úloha v dalitském hnutí

Dalit literature and its role in the dalit movement

Praha 2011

Mgr. Pavel Hons, Ph. D.

Poděkování

Ráda bych poděkovala především Mgr. Pavlu Honsovi Ph. D. za vedení práce a poskytnutí mnoha materiálů a podnětů ke zpracování tématu. Spolu s ním děkuji i PhDr. Dagmar Markové, CSc. za možnost nahlédnout do jejich dosud nevydaného rukopisu. V neposlední řadě patří velký dík mým rodičům, kteří mě během celého studia podporovali.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 29.4.2011

.....

podpis

ABSTRAKT

Tato diplomová práce se zabývá postavením dalitské literatury v dalitském hnutí. V úvodu jsou shrnuty informace o indickém kastovním systému a systému nedotýkatelnosti a dále přehled nejvýznamnějších bodů historie dalitského hnutí. V rámci přehledu historie jsou zmíněny okamžiky významné též pro dalitskou literaturu. Stěžejní část práce tvoří informace o dalitské literatuře. Dalitská literatura je stručně popsána historicky, rozdělená na jednotlivé regiony (maráthská, telugská, tamilská, hindská a gudžarátská).

Dále se autorka zabývá problematikou spojenou s klasifikací dalitské literatury, jako je např. její vztah k afro-americké literatuře, jíž se dalitští autoři nechali inspirovat, kdo je považován za autora dalitské literatury, jak je přijímána kritiky či její jazyková stránka. Obsáhlá je kapitola týkající se rozboru dalitské literatury z tematického hlediska, kde autorka popisuje časté či významné syžety a ukazuje na nich spojitost této literatury s dalitským hnutím. Na konkrétních příkladech z dalitských děl uvádí jednotlivé motivy vypovídající o charakteru dalitské literatury. Samostatná kapitola je věnována tématu žen v dalitské literatuře, které je zvláště v poslední době aktuální. V závěru dochází ke shrnutí celé tematiky, zdůraznění těch nejvýznamnějších bodů a nastínění možností pro další výzkum.

KLÍČOVÁ SLOVA

dalitské hnutí, dalitská literatura, nedotýkatelní, soupisné kasty, kastovní systém, B. R. Ambédkar, Báma, indická literatura

ABSTRACT

The thesis deals with dalit literature and its role in the dalit movement. In the preface it summarizes information about indian caste system, untouchability and outlines the history of the dalit movement. It tries to highlight certain important points within the history of dalit movement that were significant for the evolvement and development of the dalit literature.

Then it goes onto the dalit literature itself. The brief historical depiction is divided into parts based on geographic and lingual regions (Marathi, Telugu, Tamil, Hindi and Gujarati).

Further the author deals with classification of dalit literature and its relation with afro-american literature. She poses and tries to answer the question of who in fact is the dalit writer, how is dalit literature received by literature critics and briefly also mentions its language specificities. In the analysis of dalit literature motives the author describes significant and frequent storylines and shows the connection of literature and dalit movement. Specific examples taken from dalit works point out particular motives and nicely illustrate the character of this literature. Separate chapter deals with recently current theme of women in dalit literature. In conclusion author offers summary of the whole theme, emphasizes its most important points and outlines possibilities for further research.

KEY WORDS

dalit movement, dalit literature, untouchables, scheduled castes, caste system, B. R. Ambedkar, Bama, indian literature

OBSAH

ÚVOD	7
1. O KASTÁCH V INDII	10
2. NEDOTÝKATELNÝ, DALIT NEBO HARIDŽAN?	13
3. KAPITOLY Z DĚJIN DALITSKÉHO Hnutí	15
3.1 DALITÉ A MARXISMUS	24
4. HISTORIE DALITSKÉ LITERATURY	27
4.1 TELUGSKÁ LITERATURA	33
4.2 TAMILSKÁ LITERATURA	34
4.3 HINDSKÁ LITERATURA	37
4.4 GUDŽARÁTSKÁ LITERATURA	38
5. DALITÉ A AFRO-AMERICKÁ LITERATURA	40
6. KDO JE DALITSKÝ AUTOR?	42
7. KRITIKY DALITSKÉ LITERATURY	44
8. JAZYKOVÁ STRÁNKA DALITSKÉ LITERATURY	47
9. ROZBOR DALITSKÝCH DĚL	49
9.1 ŽÁNRY	49
9.2 TÉMATA	50
10. ŽENY V DALITSKÉ LITERATUŘE	64
10.1 BÁMA	66
ZÁVĚR	70
POUŽITÁ LITERATURA	73

ÚVOD

Slovní spojení „kastovní systém“ má většina lidí automaticky spojeno s Indií a je pravda, že tento aspekt patří u indické společnosti k jednomu z nejtypičtějším. Představy laické veřejnosti o kastovním systému bývají ale velmi často dosti zkreslené a jsou opředené různými mýty. Cílem mé práce však nebude popis kastovního systému jako celku ani vyvracení těchto mýtů. Rozhodla jsem se zaměřit pozornost na jednu konkrétní sociální skupinu stojící na pomyslném žebříčku kast nejnižší, totiž na nedotýkatelné a jejich literaturu. Vzhledem k šíři celého tématu a možnostem, jaké skýtá, je třeba si konkrétněji vymezit tematický okruh, jímž se budu zabývat, a vyloučit aspekty, které nejsou pro téma tolik podstatné.

Problematika života dalitů je hojně diskutované téma již desetiletí. Nedotýkatelnosti si všímají i některé světové humanitární organizace (např. Human Rights Watch) a je zkoumána mnoha odborníky po celém světě. Problematika nedotýkatelnosti zahrnuje velice široké spektrum témat, které by se ale dalo rozdělit na tři hlavní okruhy, totiž na nedotýkatelné a jejich postavení v kastovním systému, politiku dalitů (zahrnující dalitské hnutí) a dalitskou literaturu, přičemž jednotlivé okruhy se mohou vzájemně prolínat. Ve své práci se vzhledem k jejich provázanosti dotknu všech třech okruhů, nicméně stěžejní část práce bude tvořit právě dalitská literatura.

Postupovat budu od nejobecnějších aspektů. V prvních dvou kapitolách by tedy mělo dojít k seznámení se s kastovním systémem, nejvýznamnějšími kastami z řad nedotýkatelných a jejich stručnou charakteristikou, následně pak k vymezení některých pojmů, s nimiž se budeme dále setkávat (např. dalit, scheduled castes, depressed classes apod.).

Co se týče dalitského hnutí, jemuž bude věnována třetí kapitola, půjde o krátký přehled jeho historie. Není možné zde obsáhnout veškeré aspekty hnutí, neboť celé 20. století bylo skutečně bohaté na události, které se jej nějakým způsobem týkaly. Zároveň se setkáme s problémem vymezení samotného počátku dalitského hnutí. Jeho historii pro účely této práce zredukuji pouze na shrnutí nejvýznamnějších událostí a osob od poloviny 19. století do současnosti. Zvláštní důraz by měl být kladen na přijatá opatření a kroky, které vedly k posílení dalitské komunity či k rozvoji dalitské literatury.

Jedním ze zajímavých témat souvisejících jak s dalitským hnutím, tak s literaturou je jejich vztah k některým ideologiím. Nejvýraznějšími ideologiemi či filozofiemi, s nimiž přišli dalité do kontaktu nebo s nimiž mají některé společné body, jsou buddhismus, marxismus a severoamerické hnutí afro-američanů. Vztah dalitského hnutí k buddhismu je zřejmý vzhledem k historickým událostem (konverze B. R. Ambédkara k buddhismu). Dalité, kteří se ale rozhodli přiklonit spíše k buddhismu, si vytvořili vlastní neo-buddhistickou komunitu s vlastní literaturou, a proto toto téma nebudu v práci dále rozvádět. Marxismus je úzce spjat s dalitským hnutím a jsou zde určité prvky, které považuji za zajímavé či je vhodné je zmínit. Z toho důvodu je mu v rámci přehledu historie dalitského hnutí věnována samostatná podkapitola. Styčné plochy s marxismem se najdou také v rámci dalitské literatury, avšak pro tu bylo poněkud významnější afro-americké hnutí, které je proto jako podkapitola zahrnuto v rámci přehledu dalitské literatury.

Stěžejní část práce, kterou bude rozbor dalitské literatury, bude začínat přehledem její historie. Pokusím se shrnout nejvýznamnější autory a díla v jednotlivých oblastech, kde dalitská literatura vzniká. Nejobsáhleji je popsána literatura maráthské oblasti, neboť právě tam vznikla jak dalitská literatura, tak i dalitské hnutí. Dále považuji za vhodné zmínit literatury telugskou, tamilskou, hindskou a gudžarátskou.

Následující kapitoly už budou mít jakýsi utřídňující charakter. Je třeba přiblížit, kdo je a není považován za dalitského autora či jak se k dalitské literatuře stavěli literární kritici. Zajímavým prvkem je také jazyk dalitské literatury, který je velmi specifický. V samostatné kapitole přinesu obecné charakteristiky, které platí pro dalitské texty ve všech indických jazycích. Konkrétních příkladů se pak jen stručně dotknu na několika ukázkách z tamilského haridžanského dialektu.

Nejrozsáhlejší kapitolou je klasifikace žánrů a témat, která se v dalitské literatuře objevují. Na tematické stránce lze ukázat cíle dalitské literatury i její souvislost s dalitským hnutím. Zároveň navážu na předchozí kapitoly – pokusím se ukázat, jaké aspekty podléhaly literární kritice a proč. Za nejvýznamnější ve své práci považuji využití originálních textů a překladů dalitských děl. Jednotlivá témata doprovodím ukázkami z děl tak, aby výstižně ilustrovala popisovaný problém. Půjde o výrazné a časté syžety dalitských děl vybrané tak, aby měly určitou výpovědní hodnotu a tvořily průřez širokým spektrem problematiky dalitských děl.

Poslední kapitola bude věnována ženám v dalitské literatuře a to jak z hlediska tematického, tak z hlediska žen jako autorek. Ženy tvoří výraznou součást dalitské literatury a jejich pohled na různé problémy života dalitů se v mnoha směrech liší. Poslední kapitola mé práce tedy bude popisovat specifika dalitské literatury psané dalitkami o dalitkách. Neřadím tento tematický okruh do žádné z kapitol, protože je sám o sobě poměrně obsáhlý a osobitý. Součástí oddílu o ženské problematice bude také podkapitola o životě a díle jedné z nejvýznamnějších dalitských autorek současnosti, o tamilské spisovatelce Bámě. Na jejím díle je možné ukázat prvky charakteristické také pro další díla ostatních dalitských autorek.

Cílem mé práce je tedy popsat dalitskou literaturu také z jiného hlediska než pouze z historického, jak to bývá běžné. Historii dalitské literatury i hnutí využiji pro práci s texty. Pro zpracování tématu budu používat především sekundární odbornou literaturu, nicméně vzhledem k tomu, že se jedná o téma literatury, považuji za stejně významné také primární zdroje – originály a překlady dalitských děl, které budu citovat a z nichž budu vycházet v části práce týkající se tematické stránky dalitské literatury.

1. O KASTÁCH V INDII

Na úplný úvod je třeba zmínit, že rozdělení společnosti není nic zvláštního ani výjimečného. Každá společnost je nějakým způsobem rozvrstvená na základě různých sociálních faktorů. Je známo, že myšlenka na zcela rovnou společnost je utopistická. Ve zprávách o většině starověkých civilizací se dozvídáme, že sociální stratifikace podobná kastovnímu systému patřila k běžné praxi (např. rozdělení na patricie a plebeje ve starověkém Řecku). Můžeme zde nalézt některé paralely k indickému kastovnímu systému, nejvíce snad v Japonsku, kde existují tzv. etové. Jde o nejnižší společenskou třídu, která bývá srovnávána s nedotýkatelnými.¹ V žádném z případů sociální stratifikace jak historickém, tak i současném, se ale neseťkáváme s pojmem kasta. Nejčastěji se objevuje termín třída. Kasta se ale na rozdíl od třídy determinuje už narozením. Člověk narozený v jedné kastě nemůže přestoupit do jiné a celý život se tedy musí potýkat s pravidly a omezeními, která jsou s příslušností k určité kastě spojená.

Indický kastovní systém je velmi rozsáhlý a do detailů propracovaný celek s velmi pevnou strukturou. Pokusím se nyní o velmi stručný popis fungování tohoto systému. Není možné zacházet do detailů, protože rozsah této látky je skutečně nezměrný. Jde tedy pouze o shrnutí toho, odkud systém pochází, na čem je založen a protože je tato práce o dalitech, zmíním ty nejvýznamnější kasty, které se řadí mezi nedotýkatelné.

První zmínka o rozdělení indické společnosti se objevuje v Rgvédu, kde jsou zmíněni árvové a dásové. Ve védách a puránách se setkáváme s formováním kastovního systému. Objevuje se tu rozdělení na čtyři varny: bráhmany, kšátrije, vajšje a šúdry. Každá z varn byla spojena s nějakou barvou, to však nemělo nic společného s rasou nebo barvou pleti.² Zjednodušeně řečeno jde o jednotlivé společenské vrstvy: bráhmani byli kněží, kšatrijové válečníci, vajšjové obchodníci a rolníci a šúdrové měli sloužit lidem z ostatních varn. Každá z varn se pak dělí na jednotlivé kasty. Kasta se stala předurčující pro povolání člověka, které se dědilo z generace na generaci. Teď samozřejmě hovoříme o fungování kast dříve, postupem času se pravidla uvolnila a v současné době už systém není tak rigidní. Stejně tak není pravidlem, že by všichni příslušníci komunity vykonávali úplně stejnou profesi. Platí ale, že určitá kasta je vždy spojována s určitým druhem práce.

¹ Revankar 1971, s. 22.

² V polovině 20. století vznikly teorie, dle nichž se kastovní rozdělení s rasou souvisí (např. G.S. Ghurye: Caste and Class in Indi). Dnes jsou teorie různé (náboženské, antropologické ad.).

Příslušnost ke kastě však člověka nedeterminovala pouze k určitému povolání, ale byl s tím spojen i určitý soubor pravidel chování a omezení.

Ve středu našeho zájmu jsou dalité, tedy příslušníci těch nejnižších kast, jejichž život svazovala právě mnohá pravidla a omezení. Tato omezení jsou důsledkem tzv. rituální nečistoty, která jim byla přisouzena příslušníky vyšších kast. Dalité se v souvislosti s rituální nečistotou museli vždy potýkat s mnoha často ponižujícími zákazy. Nedotýkatelní nesměli vstupovat do chrámů, nejprve vůbec nesměli do škol a později, kdy jim bylo vzdělání umožněno, museli sedat do oddělené části třídy pro dality. Byl jim odepřen vstup do některých částí vesnice, odebírání vody z veřejné studny nebo jinak běžné služby jako např. lékařská péče. Každý fyzický kontakt s dalitem byl považován za znečišťující a bylo třeba se mu vyvarovat. V některých případech se v jižní Indii dokonce objevilo i tzv. znečištění na dálku. Tehdy stačila pouze přítomnost dalita a už jen jeho pohled nebo dotek jeho stínu byl znečišťující.³ Po takovém znečištění bylo nutné se rituálně očistit, nejčastěji tedy podstoupit rituální koupel. Tohoto tématu si trochu podrobněji všimneme v rámci výkladu o dalitské literatuře.

Nyní se ale již obraťme k jednotlivým kastám, jež bychom zde měli zmínit. Opět půjde o velice stručný přehled těch nejvýznamnějších kast z jednotlivých oblastí, které jsou středem našeho zájmu. Kasty se dělí podle geografických oblastí, nicméně mnoho z nich se objevuje ve více oblastech, a pokud je tedy kasta uvedena u jedné konkrétní oblasti, neznamená to, že v jiných už se nevyskytuje. V Maháráštre patří k nejpočetnějším kastám *mahárové*, jejichž kastovním povoláním bývá nejčastěji hlídání vesnice, dále *mangové* a *bhangiové* (čističi záchodů a metaři). *Bhangiové* patří k početným kastám také na severu Indie a např. v Ándhrapradéši se vyskytuje obdobná kasta *méhtarů*. V severní Indii se v literatuře nejvíce setkáváme s *čamáry*, kteří se podobně jako *dhórové* živili zpracováváním kůží, *námašúdry* (zemědělci) nebo *khátiky*, jimž je přisuzováno jedno z nejvíce nečistých povolání a to práce s uhynulými zvířaty. V Gudžarátu se objevuje početná zemědělská kasta *turi*. Co se týče jižní Indie, v Ándhrapradéši se nejčastěji setkáme s kastou *madigů*. Členové této kasty se živí jako ševci či koželuhové. Druhou nejpočetnější telugskou kastou jsou pak *malové* (opět zemědělci). V Tamilnádu pak hrají v literatuře nejvýznamnější roli tři kasty - *parejárové*, *pallanové* a *čakkilijanové*. *Parejárové* jsou bubeníci a poslové a setkáme se s nimi zřejmě nejčastěji, přestože dle

³ Revankar 1971, s. 27.

censu v roce 2001 jsou až třetí nejpočetnější soupisná kasta.⁴ Zemědělská kasta *pallanů* je co do počtu větší než *parejárové*, v literatuře se pak ještě setkáme s kastou *čakkilijanů* (ševci), případně s *vannáry*, jejichž tradičním povoláním bylo praní prádla.⁵

Na přehledu těch nejvýznamnějších kast vidíme, že určitá kastovní povolání se objevují napříč Indií a jsou pro dality typická (zametání ulic, čištění záchodů, práce s kůžemi, uhynulými zvířaty či práce v zemědělství). Přehled samozřejmě není vyčerpávající. Členové soupisných kast tvoří více než 16% indické populace a jejich rozvrstvení je mnohem bohatší. Pokusila jsem se shrnout ty nejpočetnější a v literatuře se často objevující kasty, protože na ně s velkou pravděpodobností budeme narážet i dále.

⁴ http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/dh_sc_tamilnadu.pdf

⁵ <http://lawmin.nic.in/ld/subord/rule3a.htm>

2. NEDOTÝKATELNÝ, DALIT NEBO HARIDŽAN?

Hovořili jsme o konkrétních názvech kast, neustále hovoříme a čteme o dalitském hnutí, dalitské literatuře, Dalitských panterech, pak ale narazíme na termín nedotýkatelný nebo dokonce haridžan a tu se do tématu vnáší zmatek a nejasnosti nad tím, kdo je kdo. V úvodu je ještě třeba udělat si jasno také v těchto obecných termínech.

Používám nejčastěji pojmenování „dalit“, případně „nedotýkatelný“, neboť jsou to termíny poměrně jasné a výstižné. Především tedy označení „nedotýkatelný“ má určitou tradici a výpovědní hodnotu. „Dalit“ je zase pojmenování poměrně moderní a bylo zvoleno samotnou komunitou za nejvhodnější.

V rámci historie dalitského hnutí a celých dějin vůbec se ale objevilo více názvů pro skupiny těch nejnižše postavených. V předchozí kapitole byla řeč o původním systému čtyř varn. Dalité ale stáli ještě pod ním, z tohoto důvodu se objevuje sanskrtský termín *avarn* (bez varny), případně se v literatuře setkáme s pojmem *outcaste*, tedy bezkastovní. Tyto pojmy ale nejsou zcela výstižné, neboť přestože dalité stojí pod kastovním systémem, sami svou komunitu dělí na další kasty a podkasty.

Na počátku 20. století se pak objevilo hnutí „ádi“. Nedotýkatelní si před svou národní příslušností přidávali slovíčko *ádi*, což můžeme přeložit jako „původní.“ Považovali se za původní obyvatele své země, které zotročili Árvové. Najednou se objevili ádi-drávidové v Tamilnádu, ádi-ándhrové v Ándhrapradéši a v telugsky hovořící oblastech Madrásu, ádi-kannadové v Karnátace nebo ádi-hindové v Hajdarábádu. Vznikaly spolky jako *The Adi-Dravida Mahasabha* (Velká společnost původních Drávidů) nebo *The Adi-Andhra Mahasabha* (Velká společnost původních Ándhrů). Tento styl pojmenování se ale neujal na delší dobu a časem byl nahrazen jinými názvy.⁶

Jedním z častých a diskutovaných termínů je „haridžan“. S tímto pojmenováním je spojen především Mahátma Gándhí, který jej prosazoval. Označení haridžan pro nedotýkatelné se poprvé objevilo v bhaktické poezii a Gándhí pak termín znovuobjevil. Překlad slova je „děti boží“, ale dalité se s pojmenováním příliš nesžili, později jej zcela odmítli a to především kvůli Gándhího názorům na problematiku nedotýkatelnosti a kastovního systému.⁷

Ve dvacátém století se také zformovala oficiální terminologie pro zahrnutí dalitů do různých vládních výnosů či zákonů. Britové používali spojení *depressed classes* (zaostalé třídy) pro ty, kteří vykonávali nečistá a podřadná povolání, a pro členy kmenů, kteří se sžili

⁶ Revankar 1971, s. 115.

⁷ Tamtéž, s. 115.

se státním uspořádáním. Pevnější pravidla pro to, kdo do *depressed classes* patří, ale nebyla. Před censem v roce 1931 měla každá provincie vytvořit seznam kast, které byly nějakým způsobem znevýhodněné na základě nízkého sociálního postavení (nesměly do chrámů, škol, ke studnám). Zamezilo se tak tomu, aby se mezi ně řadili i chudí hinduisté, jenž sice byli ve špatné situaci, ale nebyli považováni za nedotýkatelné. Tyto kasty pak byly zapsány na zvláštní seznam a později se jim začalo oficiálně říkat *scheduled castes* (soutpisné kasty). Tento termín je dodnes oficiálním administrativním pojmenováním pro kasty nedotýkatelných. Chudí hinduisté, kteří patřili do dřívější skupiny *depressed classes*, ale byli vyřazeni ze seznamů pro *scheduled castes*, byli pak zapsáni mezi tzv. *backward castes* (zaostalé kasty).

Přejdeme již ale k tomu nejvýznamnějšímu termínu, kterým je bezesporu slovo „dalit“. Pochází z maráthštiny a znamená zmáčkнутý, rozdrcený, zlomený. Výraz „dalitský“ ve významu, jak je užíván dnes, se však stal synonymem pro nedotýkatelné nebo soutpisné kasty.⁸ Toto označení se začalo používat ve třicátých letech 20. století v maráthštině i hindštině a oživilo jej v sedmdesátých letech Dalitští panteré. Jeden ze zakladatelů Dalitských panterů Námdeo Dhásal pod tento výraz zahrnul soutpisné kmény, chudé rolníky, ženy a vůbec všechny, kteří byli nějakým způsobem utlačováni či vykořisťováni. Slovo dalit se stalo symbolem změny, revoluce, odmítnutí boha, znovuzrození a především posvátných knih, v nichž se o diskriminaci píše.

„Kdo jsou dalité? Všechny soutpisné kasty a soutpisné kmény, neo-buddhisté, dělníci, bezzemci a nuzní rolníci, ženy a všichni, kdo jsou vykořisťováni politicky, ekonomicky nebo nábožensky, to jsou dalité.“⁹

⁸ Sharma 2006, s. 2.

⁹ citováno v Singh 2009, s. 42.

3. KAPITOLY Z DĚJIN DALITSKÉHO HNUTÍ

Pokusů o vytvoření hnutí za emancipaci nedotýkatelných bylo za celou historii nespočet a není ani možné všechny dohledat, natož je zde vyjmenovávat. Proto začneme od událostí, které vedly k zformování hnutí, jež působí dodnes. I tak se jedná o velmi obsáhlé téma, a proto se budu věnovat pouze těm nejvýznamnějším představitelům a nejvýznamnějším krokům, neboť středem zájmu této práce by měla být především dalitská literatura.

První kroky ke zlepšení situace dalitů začali podnikat Evropané. Již v polovině 19. století učinili Britové několik opatření ve prospěch dalitů, když například zrušili *adimai* (cosi jako otroctví či nevolnictví), přiznali nedotýkatelným právo na pravidelnou mzdu, vlastnit zemědělskou půdu a získat po pěti letech obdělávání půdu, která ležela ladem. I přes tato opatření byla dalitům jejich práva často odpírána a ti, kteří se rozhodli svých práv využít, se setkávali s agresí vyšších kast. Britové se ale snažili i těmto agresím zabránit.¹⁰ V rámci své emancipace se dalité snažili najít si placenou práci, která by jim pomohla postavit se na vlastní nohy a vymanit se z jejich tehdejšího postavení. Nejčastěji se živili jako nosiči, vojáci, pracovali na stavbách a v dolech.

V roce 1827 se narodil první významný představitel dalitského hnutí Džjótiba Phúlé. Pocházel z rolnické kasty mali. Kasta sice není úplně řazena mezi nedotýkatelné, i tak se ale Phúlé v mládí setkal s diskriminací a rozhodl se svůj život zasvětit boji za sociální rovnost. Svými činy připravil půdu pro vývoj hnutí, stal se vzorem pro další aktivisty a dodnes bývají jeho myšlenky často citovány. Phúle nesouhlasil s nadvládou bráhmanů nad nižšími kastami a zasazoval se o vzdělání pro nedotýkatelné a ženy. Byl dokonce první, kdo použil termín „dalit“ v souvislosti s kastovním systémem.¹¹ Neuznával vědy a purány, byly podle něj napsány pouze pro manipulaci s lidmi. Nevěřil, že by Bůh stvořil dílo v jazyce, kterému téměř nikdo nerozumí, a ještě by v něm podporoval sociální nerovnosti. Za původce problémů s kastovním systémem považoval právě tyto posvátné spisy a náboženství.

Phúlé přikládal velký význam vzdělávání, a proto zakládal školy pro děti nedotýkatelných. Společnost hledačů pravdy (*Satja šódhak samádž*), kterou založil v roce 1874, se měla zasloužit o zlepšení životní situace nízkých kast a omezení vlivu bráhmanů

¹⁰ Blecha 2008 (a), s. 10.

¹¹ Paswan, Jaideva 2002, s. 17.

na nedotýkatelné.¹² Po jeho smrti přešla Společnost hledačů pravdy pod Indický národní kongres a časem s ním zcela splynula. I přes to ale Phúlého rodná Maharáštra už zůstala kolébkou dalitského hnutí (a později též literatury).

V polovině 19. století se v Bombaji začala zvedat vlna nacionalismu, která vedla k zakládání podobných spolků, jako byla Společnost hledačů pravdy Džjótiby Phúlého. Hlavní roli v těchto spolcích hráli především bráhmani a další nedalitští představitelé, kteří byli ovlivněni evropskými myšlenkovými proudy, především tedy od Angličanů. V Indii nastala určitá renesance a pod vlivem těchto myšlenek se i vysokokastovní předáci začali zajímat o postavení nedotýkatelných. Nejvýznamnější organizace tohoto typu byly *Bráhmasamádž* a *Árjasamádž*, jež fungují dodnes.¹³ *Bráhmasamádž* se pokoušela o jakýsi synkretismus mezi všemi druhy náboženství a trvala na odstranění vnitronáboženského sektářství. Sami dalité ale s jejich aktivitami nesouhlasili (jmenujme např. rituál očištění od nedotýkatelnosti, který prosazovala *Árjasamádž* – dalité jím byli pobouřeni, neboť zcela popíral myšlenku dalitského hnutí, totiž že dalité jsou rovni ostatním kastovním hinduistům).¹⁴

Další významný prvek v boji proti útlaku ze stran vyšších kast byl podobně jako vliv „západního“ uvažování také dílem kolonialistů. Vzhledem k dlouhodobému působení misionářů na indické půdě mají již v 17. století počátek četné konverze ke křesťanství. Jedním z hlavních důvodů opouštění hinduistického vyznání byla možnost vzdělání, které misionáři konvertitům přinášeli zdarma.¹⁵ V 19. století přišla jedna z nejsilnějších vln způsobená také vlivem Phúlého. Ne že by nabádal ke konverzím, ale zdůrazňoval důležitou roli vzdělání v emancipaci dalitů a ti si význam vzdělání začali také uvědomovat. Tato myšlenka se pak táhne celými dějinami dalitského hnutí., nicméně vlna konverzí v 19. století se setkala s násilným odporem hinduistů podobně jako většina dosavadních pokusů o emancipaci. Vysokokastovní hinduisté (často bráhmani) zformovali několik spolků bojujících proti konvertitům.¹⁶

Po zakládání bráhmanských spolků bojujících za členy nízkých kast i proti nim zformovali také dalité v roce 1891 v Tamilnádu první dalitský spolek. Jméno získal podle

¹² Zelliott 2001, s. 45.

¹³ Michael 1999, s. 27.

¹⁴ http://www.indianetzone.com/42/hindu_reform_movements.htm

¹⁵ Paul 2000, s. 102.

¹⁶ Tamtéž, s. 21.

nejvýraznější tamilské kasty nedotýkatelných, parejářů, *Paraiya Mahádžana Sabhá* (Společnost velkého lidu parejářů). Jedním z vůdců společnosti byl Rettamailai Šrínivásan, který byl též vydavatelem časopisu *Parejan*.¹⁷ Asociace vešla do povědomí lidí v roce 1917, kdy její členové žádali u Lorda Chelmsforda a B. S. Montagu o podporu při snahách o sociální rozvoj v rámci vládních organizací. Nakonec byli úspěšní - prvním dalitem zvoleným do Madráské legislativní rady byl Majilej Činna Tambi Rádžá.¹⁸ Právě on prosadil používání termínu ádi-drávida, neboť slovo parejář již dříve získalo velmi negativní konotace.

Paraiya Mahádžana Sabhá také otevřela další období zakládání spolků, tentokrát už ale šlo o čistě dalitské spolky a asociace po celé zemi. Za všechny jmenujme alespoň *The Bengal depressed classes association* (Bengálská asociace zaostalých tříd), *All-India depressed classes association* (Celoindická asociace zaostalých tříd), *Madras depressed classes conference* (Madráské sdružení zaostalých tříd) nebo *The Adi-Dravida mahasabha* (Velká společnost původních Drávidů).¹⁹ Poslední ze jmenovaných byla zástupcem spolků, o nichž byla řeč v druhé kapitole. Hnutí „ádi“ bylo rozšířené po celé jižní Indii, ale podobně jako mnoho dalších pokusů o emancipaci postupně zaniklo.

Britové ke zlepšení situace významně přispěli také tím, že třídili informace o indické společnosti organizací censů. Díky sčítání obyvatel bylo možné sledovat demografický vývoj, zároveň docházelo k uspořádání informací o různých vrstvách populace z celé Indie. Dalité tak měli možnost zjistit, že existují lidé ve stejném postavení i v jiných částech země. Podpora dalitů ze strany britské vlády měla jeden prostý důvod. Jedním z největších protivníků Britů v Indii byla první a zároveň největší indická politická strana Indický národní kongres. Jeho členové byli ve valné většině příslušníci vyšších kast, bráhmani. Vzhledem k rostoucímu nacionalismu viděli Britové v nedotýkatelných či muslimech možnost boje proti tomuto nacionalismu. Britové sami si ze svého postavení nemohli dovolit útoky na bráhmanské vládnoucí třídy, proto podporovali menšinové skupiny, které proti bráhmanům stály.²⁰

Indický národní kongres snahy o emancipaci dalitů podporoval, i když poměrně řídké. V roce 1917 přijal rezoluci, v níž byl odmítnut jakýkoli útlak *backward classes*

¹⁷ Viswanath 2006, s. 64.

¹⁸ Zelliott 2001, s. 168.

¹⁹ Hons, Marková 2011, s. 7.

²⁰ Blecha 2008 (a), s. 10.

(zaostalých tříd). Toto rozhodnutí bylo sice přijato, ale snahy o jeho uvedení do praxe nebyly nijak vysoké. Nedotýkatelní a zaostalé třídy představovali poměrně silnou voličskou základnu, toho si Britové byli vědomí již dříve. Uvědomovat si to začali také předáci Kongresu, a proto pocítili potřebu vyjádřit členům *backward classes* podporu. Přístup Kongresu k nedotýkatelným se změnil s příchodem Gándhího.

V Tamilnádu vznikla v roce 1916 politická strana *Justice party* (Strana spravedlnosti), která se ve dvacátých letech zasloužila o první případ pozitivní diskriminace, kdy se jí podařilo prosadit schválení komunálních nařízení, podle nichž měli při jmenování úředníků přednost nebráhmanské kasty. Přestože přijetí nařízení pomohlo i nedotýkatelným, strana se zaměřovala spíše na nebráhmanské vyšší vrstvy obyvatel. Její vliv začal upadat koncem dvacátých let v důsledku nárůstu obliby Kongresu.²¹

V rámci Justice Party se pak ve dvacátých letech vyvinulo tzv. hnutí sebeúcty (*Self-Respect Movement*) vedené výraznou osobností tamilské politiky E.V.Rámasámi Nájakkarem, známým spíše pod přízviskem Perijár. Toto hnutí pod sebe zahrnuje také problematiku emancipace dalitů.²² Pokoušelo se o dosažení rovného postavení zaostalých kast, bylo to hnutí za svobodu – odmítalo dominantní postavení bráhmaňů a snažilo se o uvolnění tradic ve sňatcích. Sám Perijár organizoval svatby bez přítomnosti bráhmaňů, bez věna, zasazoval se o svatby pořádané s menšími náklady a samozřejmě také o mezikastovní sňatky.²³ Původně byl aktivním členem Kongresu, nesouhlasil ale s Gándhího názory. Byl pro radikálnější řešení a nechtěl žádné kompromisy, a tak z Kongresu odešel. Stal se jeho odpůrcem a později se začal znovu prosazovat na politické scéně, když založil stranu *Drávida Kalagam* (ve skutečnosti šlo spíše o reformovanou Stranu spravedlnosti).²⁴ Z té se pak vyvinuly největší tamilské politické strany současnosti *Drávida Munnétra Kalagam* (DMK) a *All India Anná Drávida Munnétra Kalagam* (AIADMK). Přestože hnutí pod sebou zahrnovalo i boj za emancipaci dalitů, nejednalo se o čistě dalitské hnutí v pravém slova smyslu. Bylo zaměřeno spíše proti nadvládě bráhmaňů a za jazykovou emancipaci a dalité nedostali dost prostoru pro seberealizaci.

²¹ Blecha 2008 (a), s. 10.

²² Paul 2000, s. 180.

²³ Indické svatby jsou typické svou pompézností. Lidé si na uspořádání takové svatby často musí brát půjčku a velmi se tím zadluží. Perijár to viděl jako zbytečnost.

²⁴ Blecha 2008 (a), s. 11.

V roce 1921 vstoupil do Indického národního kongresu Móhandás Káramčand Gándhí, což znamenalo obrát Kongresu ve vztahu k nedotýkatelným. Gándhí se pokusil o změnu struktury Kongresu tak, aby přestal být vnímán jako elitářská skupina hájící zájmy pouze vyšších kast. Obliba Kongresu mezi nižšími kastami sice vzrostla, ale i přes všechny snahy se Gándhímu příliš nepovedlo získat důvěru dalitů. Byl poněkud neobvyklým bojovníkem za práva dalitů. A to především proto, že nebyl proti kastovnímu systému jako takovému, chtěl pouze lepší podmínky a spravedlnost pro členy nižších kast. Kastovní systém jinak uznával a dality (sám je nazýval haridžany) považoval za jeho součást. Tvrdil, že kdo se narodil jako metař, musí se také jako metař žít.²⁵ Schvaloval tedy systém dědičných řemesel, což bylo v rozporu s myšlenkami dalitského hnutí. Ti usilovali o odstranění kastovního systému a nechtěli dále vykonávat podřadná povolání. Dále Gándhí neuznával mezikastovní sňatky a všeobecně na nedotýkatelné hleděl jako na nesvéprávné bytosti, které nemají svůj vlastní rozum, nedokážou se vzepřít nespravedlnosti, jež je na nich páchána, a proto se jim musí pomoci. Založil tedy *Haridžan sévak sangh* a organizoval různé akce na pomoc nedotýkatelným. Velkých úspěchů na tomto poli ale nedosáhl, neboť samotnými dality nebyl vnímán pozitivně pro výše zmíněné názory.²⁶ Svůj nesouhlas s některými jeho kroky dalité vyjadřovali podporou Britů a bojkotem hnutí nespolupráce, které v letech 1920-1922 organizoval.

Když starost o emancipaci dalitů převzala od Kongresu *Hindú mahásabha*, byl tento krok vnímán jako nezájem Kongresu o řešení problému. Dalité se díky tomu ale více semkli a intenzivněji se pustili do organizace protestů. Usilovali o to, aby se skutečně dodržovaly zákony, které byly přijaty. Především šlo o možnost užívání veřejných studen nebo jízdy autobusem s ostatními kastami. Výrazným protestem proti nadvládě vyšších kast bylo Ambédkarovo veřejné spálení staroindického zákoníku Manusmrti.

Ve třicátých letech došlo po celonárodním censu k utřídění oficiálních pojmů a zařazení jednotlivých komunit do skupin. Bylo stanoveno, které kasty skutečně patří mezi *depressed classes*, tyto kasty také byly sepsány na speciální seznam (proto později získaly název *scheduled castes* – soupisné kasty). V roce 1932 stanovil britský premiér MacDonald tzv. komunální výměr (*Communal Award*), v němž stanovil samostatné volební kurie pro muslimy, sikhy, Evropany, ale také právě pro *depressed classes*. Byl

²⁵ Zelliott 2001, s. 154.

²⁶ Blecha 2008 (a), s. 10.

ochotný uznat i oddělení nedotýkatelných od ostatních hinduistů.²⁷ Proti tomu se rázně postavil Gándhí, který usiloval o zlepšení situace haridžanů, ale také o sjednocování hinduistické komunity. Nesouhlasil s vymečováním dalitů vůči hinduistům. Považoval je za součást hinduistického systému a nedotýkatelnost bral pouze jako aspekt, který je třeba odstranit. Volební kurie tuto myšlenku zcela popíraly. Začal držet hladovku, jež vedla k jednání mezi zástupci Kongresu a Ambédkarem. 25. září v Bombaji uzavřeli tzv. „púnský pakt“, v němž nedotýkatelní přišli o zvláštní volební kurie, ale v rámci všeobecné kurie společně s ostatními hinduisty získali dvojnásobný počet rezervovaných míst v zákonodárných orgánech. Ambédkar nakonec na tuto nabídku přistoupil, přestože nebyla ani u jedné ze zúčastněných stran přijata s velkým nadšením.²⁸

Již několikrát jsem zmínila jméno Ambédkar, aniž by bylo blíže vysvětleno, o koho se jedná. Ambédkar představuje jednu z nejvýznamnějších postav dalitského hnutí ve 20. století. Nyní si tedy přiblížíme jeho život a činy, kterými do dalitského hnutí přispěl.

Bhímraó Rámdží Ambédkar se narodil roku 1891 v maháráské rodině. Jeho otec byl učitelem v armádě a pro něj nebyl takový problém zajistit pro svého syna vzdělání. Rodina se dokonce kvůli jeho vzdělání přestěhovala do Bombaje. Ambédkar se po celou dobu školní docházky setkával s projevy praktikování nedotýkatelnosti. Byl jedním z prvních dalitů, kteří studovali vysokou školu – vystudoval bombajskou univerzitu a poté se dostal díky stipendiu na univerzitu do New Yorku. Po ukončení studií se pustil do politiky a boje za emancipaci dalitů. Za důležité považoval vzdělání a postoj vůči náboženství. V roce 1929 podnikl velkou satjágrahu za vstup do chrámu bohyně Párvatí, která ale nebyla příliš úspěšná.²⁹

Dalo by se říci, že svou činností navázal na Phúlého, protože za jednu z příčin situace nedotýkatelných považoval podobně jako Phúlé hinduismus. V roce 1935 deklaroval, že se sice jako hinduista narodil, ale jako hinduista nezemře. Vyzval nedotýkatelné: *„Naše neštěstí je, že si říkáme hinduisté, pak s námi také tak zachází. Kdybychom byli členy jiného vyznání, nikdo by se neodvážil takto s námi jednat. Vyberte si*

²⁷ Strnad a kol. 2003, s. 808

²⁸ Tamtéž, s. 809

²⁹ Zelliott 2001, s. 165

*jakékoli náboženství, které vám dá rovné postavení i zacházení.*³⁰ Toto prohlášení bylo předzvěstí jeho konverze, která ale přišla později.

Velmi význačným krokem byla konference zaostalých tříd, která se konala v roce 1927 v Mahadu. V jejím závěru se několik tisíc mahárů vydalo napít vody z nedaleké veřejné nádrže. Tato akce byla následována vlnou násilí proti nedotýkatelným. Později ještě toho roku byla svolána další konference na odpor proti očištným rituálům, které byly uspořádány v Mahadu po předchozích událostech. Právě zde došlo ke slavnému spálení tradičního zákoníku Manusmrti.³¹

Ambédkar se po celou dobu svého působení velmi soustředil také na politické aktivity, nejdříve na jednání okolo volebních práv dalitů. I po přijetí púnského paktu, o němž již byla řeč, považoval rezervace míst v legislativě za nedostatečné. Jednal za dality jako za skupinu, která se musí vymezit vůči hinduistům stejně jako muslimové, kteří měli vlastní volební kurie. Ambédkar znovu začal o volební kurie bojovat. Po púnském paktu se také postavil proti Kongresu a stal se velkým kritikem Gándhího.

Založil tři politické strany, kterými chtěl Kongresu konkurovat. Bohužel ale nebyly příliš úspěšné. První strana, již Ambédkar založil v roce 1936, byla *Independent Labour Party* (Nezávislá dělnická strana). Tato strana byla zaměřena na mahárskou populaci. Úspěch strany ale postupně upadal a tak ji transformoval na stranu s poněkud širším záběrem, na *Scheduled Castes Federation* (Federace soupisných kast).³² Avšak ani tato transformace nepomohla, a tak Ambédkar začal pracovat na koncepci úplně nové strany, která by mohla oslovit ještě více lidí. Svůj koncept ale sám do konce dotáhnout nestihl. Po jeho smrti vznikla *Republican Party of India* (Republikánská strana Indie), ovšem ani ona nedosáhla dobrých výsledků a rozštěpila se na mnoho menších stran.³³

Další významný bod v emancipaci dalitů viděl opět stejně jako Phúlé ve vzdělávání a tak začal zakládat školy po celé Maharáštre. V roce 1946 založil v Bombaji Siddharta College a o rok později v Aurangabádu Milind College. Šlo o možnost vyššího vzdělání pro dalitské chlapce. Díky těmto krokům, jak později poznáme, se vyvinula dalitská

³⁰ Tamtéž, s.206

³¹ Tamtéž, s. 204

³² Tamtéž, s. 107

³³ Hons, Marková 2011, s. 10

literatura, neboť Ambédkarovy školy přispěly k nárůstu gramotnosti a vzdělávaly mladé literáty.

Při vyjednávání o nezávislosti byl Ambédkar spolu s Rettámalaiejem Šrínivásanem a M. Č. Tambi Rádžou pozván k přípravě nové indické ústavy na jednání u kulatého stolu, aby zastupoval nedotýkatelné. Tam připravil deklaraci, v níž stanovil základní práva na ochranu zaostalých tříd. Vyžadoval v ní rovné možnosti a zacházení pro nedotýkatelné. Nová indická ústava, která po těchto jednáních vznikla, byla dílem komise *Constitution drafting committee* a byla považována za jednu z nejpokrokovějších a nejdemokratičtějších na světě. Právě Ambédkar se stal ministrem spravedlnosti a předsedou této komise.³⁴ Jedním z nejvýznamnějších bodů ústavy pro vývoj dalitského hnutí bylo zrušení nedotýkatelnosti a rezervace míst pro zaostalé třídy ve školách, administrativě i parlamentu. Volební kurie byly sice zrušeny, jakýmsi pozůstatkem ale byly kvóty pro nedotýkatelné. Také byla přijata nová terminologie – soupisné kasty (*scheduled castes*) pro nedotýkatelné a soupisné kmeny (*scheduled tribes*).³⁵

Po získání nezávislosti došlo k několika krokům, které působily optimisticky. Dalité byli uspokojeni právy, která jim zaručovala nová ústava. Také politika nového premiéra Džaváharlál Néhrúa jim přinášela určitou naději. Byl přijat zákon *Untouchability Offence Act* s postihy za diskriminaci nedotýkatelných, později v roce 1976 byl zákon trochu změněn a přejmenován na *Protection of Civil Rights Act* (Zákon o ochraně lidských práv).³⁶ I vzdělání bylo celkově po získání nezávislosti na vzestupu, stejně tak dalitská společnost se probouzela. Na druhou stranu byla ale stále uvězněna ve své chudobě a kastovním systému.

V padesátých letech přišel Ambédkar s návrhem nového morálního kodexu pro indické obyvatele, tzv. *Hindu Code Bill*. Parlament jej ale neschválil a Ambédkar proto odstoupil z funkce ministra spravedlnosti.³⁷ Jeho posledním velkým krokem byla konverze k buddhismu v roce 1956, jež je dalším z výrazných bodů vývoje dalitského hnutí. Po Ambédkarově konverzi se zvedla velká vlna konverzí dalitů, jež dala vzniknout nové „neobuddhistické“ komunitě. Ambédkara přímo následovalo asi pět set tisíc dalitů, především mahárů, a další konverze pak pokračovaly i v příštích letech, rozšířily se také do dalších

³⁴ Revankar 1971, s. 36.

³⁵ Strnad a kol. 2003, s. 827.

³⁶ Blecha 2008 (a), s. 11.

³⁷ Zelliott 2001, s. 112.

oblastí. I přes to měl ale tento krok pouze momentální efekt. Později se vedení dalitů znovu roztržilo do menších skupin a problémy pokračovaly. Ještě téhož roku v prosinci Ambédkar náhle zemřel. Nestihl tak dokončit mnohé další kroky, které přivedl pouze do fáze příprav, jako např. založení nové politické strany nebo uspořádání literární konference. I tak je ale jeho přínos dalitskému hnutí a nakonec i dalitské literatuře veliký.

V roce 1972 vznikla v Bombaji organizace *Dalit Panthers* (Dalitští panterři), která byla založena třemi významnými dalitskými spisovateli Námdeo Dhásalem, Rádžou Dhálem a Arunem Kamblem.³⁸ Za svůj vzor si vzali severoamerické hnutí afroameričanů *Black Panthers*, podle nichž si zvolili název, a také chtěli podle amerického modelu vést své hnutí i literaturu. Většinu členů dalitských panterů tvořili mladí literáti, zastánci ambédkarské filozofie. Doplátili na to, co se vymstilo již mnohým před nimi - nedali svému hnutí žádný řád a v mnohém se neshodovali ani mezi sebou (někteří členové byli neo-buddhisté a chtěli místo dalitské literatury psát literaturu neo-buddhistickou). Jediným jejich programem byla revoluce, neznali však ani způsob, jak by měla být provedena, a tak se Dalitští panterři v osmdesátých letech zase rozpadli. Větší přínos měli spíše než pro dalitské hnutí pro dalitskou literaturu.

Během sedmdesátých a osmdesátých let neustále vzrůstalo napětí mezi dality a vyššími kastami. Vyšlo najevo, že zákony přijaté po získání nezávislosti nebyly dodržovány. Dalité získali díky nárůstu vzdělanosti a sílícímu hnutí určité sebevědomí a rozhodli se trvat na opatřeních přijatých pro jejich emancipaci. Tyto kroky se střetly s nelibostí zástupců vyšších kast a násilí páchané na dalitech trvalo. I přes všechny přijaté výhody se situace dalitů nezlepšovala a aktivita dalitského hnutí se posunula do politiky. Dalité opustili zakládání spolků a hnutí a začali se angažovat na politickém poli. Ambédkarův vnuk Prakáš Ambédkar založil v návaznosti na činnost svého dědečka *Bharatiya Republican Party* (Indická republikánská strana).³⁹ Nespokojenost s nedodržováním zákonů a trvajícím násilím na dalitech ale už nezůstala pouze v Maháráštre. Rozšířila se i do dalších indických států, kde také hojně vznikaly nové politické strany.

Na severu Indie působila další významná postava dalitského hnutí Kanší Rám. Byl pokračovatelem Džagdživana Ráma, jenž se také angažoval za práva dalitů. Džagdživan

³⁸ Zelliott 2001, s. 180.

³⁹ Tamtéž, s. 179.

Rám byl členem Kongresu, z něhož ale v šedesátých letech vystoupil a založil vlastní stranu *Congress for democracy* (Kongres za demokracii). Stal se vůdcem severoindických nedotýkatelných a přetáhl na svou stranu všechny voliče Kongresu z řad soupisných kast. Na jeho působení Kanší Rám v roce 1984 navázal založením strany *Bahudžan Samádž Party* (Strana většinového společenství) v Uttarpradéši.⁴⁰ Kanší Rám pocházel z kasty čamárů, ale dostalo se mu dobrého vzdělání. Věřil, že dalité a nízkokastovní lidé by měli ovládnout politiku, aby došlo k jejich skutečné emancipaci. Po několika neúspěších v politice se *Bahudžan Samádž Party* stala velmi významnou politickou stranou. Na počátku devadesátých let oslovila i vyšší kasty a muslimy a vítězila v Biháru, Uttarpradéši, Uríse, Madhjapradéši nebo Rádžastánu.⁴¹

Za nejvýraznější postavu současného dalitského hnutí bychom mohli považovat političku Kumáří Májavátí, která v roce 2001 nahradila ve funkci Kanší Ráma. Stejně jako on je původem z kasty čamárů. Vystudovala práva na univerzitě v Dillí a chvíli se živila jako učitelka. Je to první dalitka, která dosáhla tak vysokých postů. Je členkou *Bahudžan Samádž Party* a v roce 1995 se dokonce stala premiérkou státu Uttarpradéš. Je známá díky skandálům, které se kolem ní objevily, především jde o její nehospodárné zacházení s penězi. V Lakhnaú nechala vystavět sochy dalitských předáků za několik milionů amerických dolarů, utrácí za pompézní oslavy svých narozenin a je podezřelá z korupce.⁴² I přes všechny skandály se ale neustále drží na předních místech uttarpradéšské politiky a s malými přestávkami se od devadesátých let dodnes drží ve funkci premiérky Uttarpradéše.

3. 1 DALITÉ A MARXISMUS

Dalitské hnutí mělo vždy, ostatně stejně jako jiná hnutí a myšlenkové směry, přesahy do dalších ideologií. Považuji za vhodné zmínit se alespoň o marxismu, neboť jeho vliv je významný také pro dalitskou literaturu. Na podobnou pozici jako marxismus by se dal postavit ještě buddhismus. Jeho vliv je ale víceméně zřejmý a co se týče literatury, působili tzv. neo-buddhisté spíše jako samostatná skupina. Pokud jde o marxismus, je jeho vztah k hnutí i literatuře poněkud komplikovanější.

⁴⁰ Michael 1999, s. 37.

⁴¹ Paswan, Jaideva 2002, s. 131.

⁴² K tématu např. http://www.dnaindia.com/india/report_enough-proof-to-nail-mayawati-for-corruption-cbi-tells-supreme-court_1372916

Indie měla po získání nezávislosti velmi dobré vztahy se Sovětským svazem, zatímco Spojené státy americké stály na straně Pákistánu. Její levicové zaměření bylo více než zřejmé a není se tedy čemu divit, že mnozí indiští politici a intelektuálové byli ovlivněni levicovými ideologiemi, tedy komunismem a marxismem. Ze začátku se zdálo, že právě marxismus by mohl být dalitskému hnutí blízký. Ačkoli byl ale marxismus blízký i některým spisovatelům, šlo o ideologii, jež vznikla a byla postavena pro jinou kulturní oblast. Ambédkar tvrdil, že kdyby se Marx narodil do hinduistické společnosti, nejdříve by se pokoušel odstranit kasty. Bylo tedy třeba rozvinout marxistické myšlenky tak, aby odpovídaly indickému kontextu.

Ambédkar totiž považoval zrušení kast za důležitější než revoluci a bráhmánismus za větší hrozbu než kapitalismus. Na první místo stavěl především duchovní hodnoty. Nejprve s marxismem sympatizoval, ale pak začal kritizovat komunisty, protože nebojovali proti kastovnímu systému. Nikdy však marxismus jako ideologii neodmítal. Odmítl Marxe, který byl schopný akceptovat násilí v boji proti kapitalismu.⁴³ Vzhledem k Ambédkarově konverzi k buddhismu v závěru života, mu byly bližší buddhistické myšlenky, tedy nenásilí. Dalité, jež Ambédkara v konverzi následovali, se stali příznivci jeho a buddhismu. Zároveň se zformovala druhá skupina, do které spadali socialisté a marxisti. Toto ideologické rozdělení způsobilo rozštěpení celého hnutí. Vztah k marxistické ideologii přinesl nejednou rozkol v dalitském hnutí. Republikánská strana se v roce 1958 rozpadla kvůli rozdílným postojům vůči marxismu. Ze stejného důvodu se rozpadla také organizace Dalitští panteři, která vznikla v roce 1972.

Pro literaturu je podstatná myšlenka marxistické školy, že je velmi blízký vztah mezi uměleckým vyjádřením a politickým vědomím, tedy že literatura a politika spolu souvisejí.⁴⁴ Pro dalitskou literaturu to přeneseně znamená, že má úzkou spojitost s dalitským hnutím, literatura reflektuje politickou situaci své doby. Přestože však má dalitská literatura s marxismem mnoho společného a najdou se i dalitští autoři ovlivnění spisovateli marxistickými (např. Annábháú Stahé), stavěli se většinou dalitští autoři i literární kritici proti marxismu, neboť je tato ideologie postavena na boji proti ekonomické nerovnosti, zatímco Ambédkar vše stavěl na odstranění sociální nerovnosti. Dalité tedy považovali marxismus za nekompletní ideologii. Na základě těchto výhrad se objevila

⁴³ Paswan, Jaideva 2002, s. 58.

⁴⁴ Sharma 2006, s. 41.

myšlenka možnosti sblížení ambédkarismu a marxismu, neboť spolu úzce souvisí – ekonomická závislost dalitů na vyšších kastách stojí na sociální nerovnosti. Nicméně ke spojení těchto ideologií nikdy nedošlo.

4. HISTORIE DALITSKÉ LITERATURY

Základem dalitské literatury je snaha o osvobození dalitů a ačkoli se o dalitské literatuře mluví až v rámci 20. století, tento boj se vede již dlouhou dobu. Názory na to, kam zasadit ten skutečný počátek dalitské literatury se různí. Samozřejmě jsou zde tendence přisuzovat této literatuře co nejdelší tradici. Když dalité započali svou emancipaci, snažili se najít své kořeny a vraceli se daleko do minulosti, kde se ztotožňovali především s bhaktickými básníky. Ač byli někteří bráhmáni, hlásali svobodu, lásku a stavěli se proti kastovnímu systému. I mezi nimi se našli také autoři z řad nedotýkatelných, a právě proto se k tomuto období dalité začali ve 20. století vracet. Mezi oblíbené autory a vzory patřil Čókhméla, Kabír nebo Rávidás. Již ve 14. a 15. století se dokonce začala vytvářet jakási forma hnutí. Reformátor Rámananda kázal rovnost a z řad nedotýkatelných si vybíral své žáky, kteří pokračovali v jeho učení a založili spolek Ravidásů.⁴⁵ Odmítali autoritu véd a bráhmanských kněží. Nepodařilo se mu však zformovat jednotné hnutí, které by skutečně nastolilo rovnost, a jednotlivé pokusy o emancipaci tak byly vždy opět pohlceny bráhmanskou nadvládou. Nicméně se v tomto případě nedá mluvit o dalitské literatuře jako takové.

Ve vývoji indických literatur je pak ještě několik období, kde je vidět jakýsi záblesk vznikající dalitské literatury. Historickým bodem, který bychom mohli označit za prapočátek dalitské literatury, je působení Džjótiby Phúlého, tedy druhá polovina 19. století. Phulé je autorem několika básní a her, nejznámější je ale jeho novela *Gulamgiri* (Otroctví), v níž se zřejmě nechal inspirovat stěžejním dílem afro-americké literatury *Tom 's Cabin* od Harriet Buchera Stowea.⁴⁶

Opravdový odrazový můstek pro tvorbu dalitských autorů je ale nejčastěji přisuzován aktivitám Dr. Bhímráa Rámdží Ambédkara. První polovina 20. století znamenala obrovský převrat v dalitské otázce a také prvopočátky dalitské literatury (ačkoli samotné označení „dalitská literatura“ vzniklo později, budeme jej používat pro zjednodušení). Přestože byl Ambédkar plodný autor, nevydal za svůj život žádný román či povídku. Přispěl několika odbornými články v maráthštině do časopisů *Múknájak*, *Bahiškrut*, *Džanata* nebo *Prabuddha Bhárat*, ale jinak je většina jeho prací psána

⁴⁵ Yagati 2003, s. 5.

⁴⁶ Bharathi 2008, s. 50.

anglicky.⁴⁷ Jedná se nejčastěji o sbírky esejí a revolucionářských proslavů. Vzor pro dalitské autory viděl ve Voltairovi, který svou tvorbou přispěl k revoluci ve Francii. Ambédkar zastával názor, že by bylo třeba, aby se našel „indický Voltaire“, ten ale podle něj nemohl vzejít z bráhmanské vrstvy, měl to být člověk z nízké kasty.⁴⁸ Ambédkarův přínos dalitské literatury je tedy spíše duchovní. Svou prací pomohl v dalitech vzbudit sebeúctu, mnoho lidí ovlivnil svými myšlenkami a dodal jim sebevědomí do dalšího boje, jehož součástí se stala také literatura.

Ještě je třeba říci, že následující přehled vývoje literatury se bude týkat převážně maráthské oblasti, neboť právě tam působili oba reformátoři Phulé i Ambédkar a vznikla tam i dalitská literatura. Přehledy literatur z ostatních oblastí budou následovat v dalších podkapitolách.

V polovině 20. století, po získání nezávislosti, přišla myšlenka na rovnou společnost, sociální podmínky tomu ale nenasvědčovaly. Po vlně optimismu, kterou přinesla nová ústava a zákony, nastalo zklamání z jejich nedodržování. V prvopočátcích hnutí nebyl hned prostor pro vznik plnohodnotné literatury, do této chvíle se účastníci dalitského hnutí věnovali pouze lidovému umění – vznikaly písně či drobnější divadelní hry. Vlna zklamání ale vyvolala v dalitech potřebu realizovat se a objevilo se mnoho nových autorů, kteří se snažili proti soudobému stavu bojovat a aktivně se zasazovat za nápravu. Kolem roku 1950 přišli vzdělaní dalité, kteří vystudovali vysokou školu a byli tedy schopní vytvářet literární díla. Mezi nimi byl i Ghanšjám Talvatkar, jehož bychom mohli považovat za prvního představitele dalitské literatury. Byl jedním ze zakládajících členů literárního spolku *Siddhárth Sáhitja Sangh* (Siddhártova literární společnost), z něhož později vznikl spolek *Maharáštra Dalit Sáhitja Sangh* (Společnost dalitské literatury Maharáštry). Autoři, kteří v těchto spolcích působili, byli ale ovlivněni hodnotami středních a vyšších vrstev a aktuální literární scénou. Dalité v této době již psali o svých problémech, nicméně neustále se nedokázali odpoutat od literárních konvencí pod bráhmanským vlivem a pokoušeli se napodobovat jejich styl.⁴⁹

Annabháú Sathé bývá považován za nejvýznamnějšího dalitského autora tohoto období. Byl velmi ovlivněn marxismem a ruským spisovatelem Maximem Gorkym. I přes

⁴⁷ Dangle 1992, s. 23.

⁴⁸ Tamtéž, s. 281.

⁴⁹ Tamtéž, s. xxv.

to, že se mu nedostalo vyššího vzdělání, je rozsah jeho děl velmi široký. Jeho nejvýznamnější román *Fakíra* (1959) se odehrává v 19. století a popisuje hnutí *mangú*⁵⁰ proti britské nadvládě. Kromě vlivu Marxe sympatizoval také s Ambédkarem (dokonce mu jednu svou knihu věnoval) a blízko měl i k buddhismu, nicméně k hromadným konverzím, jež vyvolal Ambédkar, se nepřidal. Současníkem Sathého byl další známý autor Šankarráo Kharat. Ten chvíli pracoval jako editor v Ambédkarových novinách a publikoval především různé povídky. Byl aktivním členem ambédkarského i buddhistického hnutí. Jeho povídky obsahovaly velmi často autobiografické prvky.⁵¹

V roce 1956 Ambédkar plánoval uspořádání první konference dalitských spisovatelů. S podobnou myšlenkou přišel už Phúlé, když se na jedné z konferencí vyjádřil: „*Jak mohou lidé s hlavou v oblacích rozumět bídě a starostem, které potkávají nás?*“⁵² Měl to být první výrazný krok a zároveň posun ve vývoji dalitské literatury. Ambédkarův záměr ale překazila jeho náhlá smrt 6. prosince 1956, a tak se první konference dalitské literatury konala až o dva roky později v Bombaji pod záštitou *Maháráštra Dalit Sáhitja Sangh*. Byla zde přijata několika bodová rezoluce, v níž byl mimo jiné stanoven pojem dalitská literatura jako označení pro tvorbu psanou dality nebo jinými autory o dalitech. (Od této chvíle je tady používání termínu dalitská literatura zcela legitimní.) Dále zde bylo vyneseno, že stejně jako ruští autoři přispěli svými díly k šíření Leninových revolučních myšlenek, měli by dalitští spisovatelé šířit ideologii Ambédkara. Jako zdroje inspirace byl dalitům kromě Ambédkara navržen např. Buddha, Čókhméla nebo Džjótiba Phúlé. I přes významné myšlenky vyřčené na této konferenci, nebyla vůbec medializovaná – z velkého množství literárních časopisů jí pozornost věnoval pouze jeden. S tím souviselo další rozhodnutí přijaté na konferenci, totiž že se dalitská literatura musí dostat více do povědomí lidí.⁵³

Dalitští autoři byli velmi ovlivňováni majiteli vydavatelství a editory, kteří byli převážně z vyšších kast a nepřikládali dalitské literatuře žádný zvláštní význam. Již od svých počátků se tedy dalitští autoři museli potýkat s problémem, který pak ještě dlouho přetrvával. Jak se mohli lépe vrýt do povědomí veřejnosti, když jejich díla podléhala selekci nedalitských teoretiků, nakladatelů a překladatelů, již sami nemohli téměř ovlivnit?

⁵⁰ Kasta, z níž Sathé pocházel. Řadí se mezi nedotýkatelné a vedle mahárú patří v Maháráštre k nejpočetnějším.

⁵¹ Paswan, Jaideva 2002, s. 21.

⁵² Dangle 1992, s. xxvii.

⁵³ Singh 2009, s. 42.

Dodnes můžeme vidět pozůstatky tohoto problému, neboť mezi čtenáři jsou většinou snáze přijímána spíše jednodušší díla s prvky marxismu, nacionalismu a realismu. Jakmile se v díle objeví náznak filosofie, přestože je např. ambedkarská (tedy dalitům pravděpodobně hodně blízká), nemá dílo takový úspěch a nakladatel je proto v jeho vydání velmi opatrný. Úspěšnější bývá také užívání tradičních forem psaní.⁵⁴

Vraťme se ale ještě do doby, kdy dalitští autoři museli bojovat o vydání každého díla. Po Ambédkarově smrti se dalitská komunita rozdělila a s ní i dalitská literatura a dalitští spisovatelé. Jedni vnímali kladně propojení mezi Ambédkarovou filozofií a marxismem, jiní nechtěli, aby byli dalité spojováni se směry jako byl marxismus, a další by místo dalitské literatury viděli raději buddhistickou literaturu. Proud buddhistické literatury ale nikdy nebyl příliš silný ani významný a dál se nerozvíjel.⁵⁵

Zlom ve vývoji dalitské literatury přišel v 60. letech, kdy se v Maháráštře objevil Báburáo Bágúl se sbírkou povídek *Když jsem tajil svou kastu* (*Dževha mi džát čórali*), která byla vyzdvihována v maráthských literárních časopisech. I přes svou dramatickou povahu jsou Bágúlovy povídky psané poetickým jazykem. Vyvolaly tím ve své době ve společnosti rozruch, nastolily také nové otázky ve vývoji maráthské literatury.⁵⁶ Zároveň je to také období, kdy se začíná formovat hnutí *Little magazine*, které si můžeme přidat k bodům, jež bývají v odborných kruzích považovány za onen historický okamžik, kdy vznikla dalitská literatura. Tentokrát ale už s jistotou můžeme hovořit o existenci dalitské literatury. Dostali jsme se již do doby, kdy všechny prapočátky a prvopočátky pominuly, a nastalo období opravdového rozvoje. V šedesátých letech se zformovala skupina autorů, kteří si říkali *Angry Young Men*, a v níž působili také dalitští autoři. Hnutí *Little magazine* bylo se skupinou *Angry Young Men* spřízněno a bylo poměrně výrazné. Nemělo však dlouhého trvání, neboť se potýkalo se stejným problémem jako mnohá hnutí před ním i poté – jeho členové byli opět nejednotní. Uchylovali se k různým demonstrativním akcím, jako bylo např. spálení literárního časopisu *Satjákathá* (protože odmítal vydávat tvorbu dalitských autorů) nebo básnická shromáždění v jedoucím autobuse či na veřejných záchodcích.⁵⁷ Nicméně tyto akce byly jakési „výkřiky do tmy“ – neměly žádný hlubší podtext, měly pouze šokovat a členové hnutí nefungovali jako spolek, který by šel jednotně

⁵⁴ Anand 2003, s. 8.

⁵⁵ Dangle 1992, s. xxix.

⁵⁶ Tamtéž, s. 301.

⁵⁷ Tamtéž, s. xxxi.

proti soudobému zřízení. Nejvíce bojovali proti konvencím v psaní. Nechtěli podléhat literárnímu diktátu své doby, nebáli se volnějšího jazyka, začali se vyjadřovat bez obalu a často ve svých dílech užívali vulgarismy.

Po založení Milind College v roce 1950 v Aurangabádu měli dalité lepší možnost získat vyšší vzdělání. Byl zde založen spolek *Milind Sáhitja Parišad* (Milindský literární spolek) a čtvrtletník *Asmita* (později *Asmitadarša*), v němž měl být ukázán směr, jímž se měla dalitská literatura vydat. Založení periodika zvedlo dalitům sebevědomí, povzbudilo mladou generaci k větší aktivitě a hnutí se tak mohlo dále vyvíjet.⁵⁸ Na této škole působil M. N. Wankhade, který se do Aurangabádu vrátil ze studií ve Spojených státech amerických, kde poznal afro-americkou literaturu. V té viděl určité spojitosti s literaturou dalitů. Pracoval na komparativní studii obou literatur, věnoval se ale také klasickým staroindickým dílům a v roce 1967 jako prezident konference, kterou pořádala *Maharáštra Baudha Sáhitja Parišad*, promluvil o Rámajáně, Mahábháratě a moderní maráthské literatuře.⁵⁹ Vymezil dalitskou literaturu vůči ostatním literárním směrům – srovnával ji s afro-americkou literaturou a mínil, že by dalité měli povstat a vytvořit si vlastní literární proud.⁶⁰ Vztah dalitů vůči klasickým eposům je zřejmý: „*Ráma, vrah Šambúky, nemůže být naším vzorem. Nemůžeme uctívat Gítu a Mahábháratu, které podporují kastovní systém.*“⁶¹ Kromě toho se na konferenci měli možnost sejít do tématu zainteresovaní lidé z různých koutů Indie, aby diskutovali o novém literárním hnutí. Byla zde publikována první sbírka dalitské poezie *Akar*, kde vyšly básně např. např. Báburaó Bágúla, Ardžuna Dangla nabo Bandhumádava. Na rozdíl od prozaiků neměli ale dalitští básníci příliš potřebu se sdružovat ani tvořit novým způsobem, drží se spíše tradičních stylistických forem a zřejmě právě proto nebylo sbírce věnováno mnoho pozornosti ze strany veřejnosti. Nejúspěšnějším dalitským básníkem těchto let byl Nárájan Survé, který v roce 1998 získal vyznamenání za literaturu *Padma Šrí*. Měl velmi těžké dětství, číst a psát se naučil sám a nejprve své básně vydával v časopisech. V roce 1966 mu vyšla sbírka *Mádžhe vidjápíth* (Moje univerzita). Podobně jako Sathé byl velmi ovlivněn komunismem a marxismem.⁶²

⁵⁸ Tamtéž, s. 247.

⁵⁹ Dalitští autoři založili roku 1949 organizaci *Dalit Sévak Sáhitja Sangh* (v čele stál Appásáheb Ranapise), za rok se změnilo jméno na *Dalit Sáhitja Sangh* na návrh Jádava Pirádží Tippala a v roce 1960 opět změněno na *Maharáštra Baudha Sáhitja Parišad*.

⁶⁰ Tamtéž, s. xxxiii.

⁶¹ Cituje Limbale 2004, s. 34.

⁶² Paswan, Jaideva 2002, s. 15.

Nejúspěšnějším autorem tohoto období byl již zmíněný Báburáo Bágúl, jehož druhá povídková sbírka *Marán svastá hotá he* (Smrt je stále levnější) otevřela další diskuze nad dalitskou literaturou. Poprvé byla vyřčena potřeba odlišných standardů pro její kritiku, neboť se absolutně vymykala zažitým rámcům literární tvorby. Díla dalitských autorů všeobecně byla přijímána s různými reakcemi. Proti dalitské literatuře se stavěli nejen členové vyšších kast, ale dokonce i někteří dalité. Odmítali se postavit tváří v tvář realitě, chtěli zapomenout na svou minulost a žít nový život, v němž by jim jejich původ nikdo nepřipomínal. Ačkoli využívali výhod, které jim přineslo dalitské hnutí a aktivity Ambédkara, myšlenkově je vůbec nezasáhlo. Tito lidé bývají nazýváni „dalitští bráhmani“. Snaží se svým chováním i mluvou napodobovat bráhmany a dalitskou literaturu berou jako cosi nečistého.⁶³

Po Bágúlově výstupu na shromáždění v Mahadu v roce 1972, který bývá označován za milník ve vývoji dalitské literatury, počet autorů rychle stoupal a čtvrtletník *Asmitadarša* už nestačil na jejich vydávání. Jejich příspěvky začaly vycházet i v časopisech *Satjákatha*, *Pratišthan* nebo *Maráthvadá*. Dalité nicméně potřebovali další vlastní platformu – časopis *Amhi* založil právě Bágúl. Bohužel ale nezvládal časopis vést a tak jeho vydávání po roce skončilo. Dalším časopisem, který byl spjatý s dalitskou literaturou, byl titul *Magova*. Ten se ale později přimkl k extrémní levici a ztratil tak mnoho příznivců.⁶⁴

V sedmdesátých letech došlo na poli dalitské literatury i dalitského hnutí k dalším posunům. Dalitští autoři Námdeo Dhásal, Ardžun Dangle a J.V. Pawar se stali zakladateli organizace Dalitských panterů, díky které se hnutí rozšiřovalo z Maháráštry do dalších částí Indie. Bylo to v indické historii vůbec poprvé, kdy se spisovatelé angažovali takto výrazně v politice. Dalitská literatura se v této době stala absolutně nedílnou součástí dalitského hnutí. Za vzor si vzali černošské hnutí ve Spojených státech, které jim bylo myšlenkově blízké. Podle něj se také pojmenovali, neboť hnutí v USA působilo pod názvem *Black panthers*. Ke konci sedmdesátých let ale došlo k vnitřním konfliktům v rámci Dalitských panterů kvůli neshodám o postoji vůči jiným ideologiím. Organizace se rozštěpila na zastánce marxismu, zastánce ambédkarismu a ty, kteří chtěli místo dalitské literatury psát literaturu buddhistickou (tzv. neo-buddhisté).

⁶³ Dangle 1992, s. xxvi.

⁶⁴ Tamtéž, s. xxxviii.

Na počátku sedmdesátých let také vyšla sbírka básní Námdeo Dhásala s názvem *Golpitha*, jež znovu otevřela diskuzi nad směřováním maráthské literatury a jazyka. Bylo zřejmé, že je třeba nalézt nový úhel pohledu, kterým by se na literaturu nahlíželo. O kritikách a estetických požadavcích na dalitskou literaturu se důkladněji zmíním v jedné z následujících kapitol. Další léta ale byla co do vydaných děl méně zajímavá. Vycházely povídky a básně v literárních periodikách a až do poloviny osmdesátých let se neobjevuje téměř nic nového. Období mezi léty 1978 a 1986 bývá označováno za období autobiografií.⁶⁵ Ty se staly oblíbeným námětem dalitských autorů a zaznamenaly velký úspěch. Dvě z nich – *Baluta* od Dájá Pawara a *Upara* Lakšmana Maného dokonce získaly ocenění organizace Ford Foundation a proslavily tak dalitskou literaturu na mezinárodní úrovni. V dalších letech se dalitská literatura začala velmi výrazně rozvíjet také v oblastech mimo Maháráštru. Ty nejvýznamnější si nyní popíšeme.

4.1 TELUGSKÁ LITERATURA

V Ándhrapraděši začala dalitská literatura vznikat překvapivě brzy na rozdíl od ostatních regionů. Její počátky tu datujeme do období hnutí ádi-ándhrů, tedy do dvacátých let 20. století, do doby působení ambédkarského aktivisty Kusumy Dharmanna Kaviho. Kavi založil časopis *Džajabhéri*, ale také to byl básník, autor první radikální dalitské poezie.⁶⁶ Poezie se v tomto období a pak i později, hlavně ve třicátých letech, velmi rozvíjela. Za zmínku stojí báseň *Gabbilam* (Netopýr) telugského básníka Gurrama Džošuy, která poprvé vyšla ve 40. letech. Jde o skutečně originální dílo s významnou symbolikou. Netopýři bývají považováni za nositele zlého znamení, i přesto však mohou vletět do chrámu, zatímco dalitům je přístup do chrámu odepřen. V básni vystupuje dalit, který vypráví netopýrovi o svém životě a posílá jej do chrámu, aby vše pověděl Šivovi. Kromě básně Netopýr Džošua napsal také třídílnou autobiografii.

Dalším z velmi významných autorů tohoto období byl Bóji Bhímana, který podobně jako většina dalitských spisovatelů okusil hořkost nedotýkatelnosti již v dětství. Do literárního prostředí se dostal skrze práci v časopisech. Působil v dalitském hnutí a byl členem legislativní rady státu Ándhrapraděš. Jako autor byl velmi plodný a všestranný – psal poezii, prózu, dramata i eseje. Také byl držitelem různých literárních ocenění. Znamé

⁶⁵ Tamtéž, s. xli.

⁶⁶ Bharathi 2008, s. 62.

jsou jeho divadelní hry, především *Paléru* (Sluha), a také báseň *Gudiselu Kalipóthunnai* (Chatrče hoří), kde chatrče symbolizují nevědomost dalitů, kterou je třeba odstranit, aby byli dalité schopní se postavit na vlastní nohy.⁶⁷

Sedmdesátá a osmdesátá léta byla plná krutostí páchaných na dalitech, což paradoxně vytvořilo dobré klima pro literáty a spojilo dalitskou komunitu. Především hnutí začalo být velice činné. V roce 1985 byla založena *Ándhra Pradéš Dalit Mahá Sabha* (Velká společnost dalitů Ándhrapradéše), jejíž zakládání bylo též doprovázeno nepokojí. Tato společnost sloužila pro vyjednávání pro dality na politické půdě a pomohla rozšířit zprávy o problémech dalitů dokonce i na mezinárodní půdu.⁶⁸

Podstatnou část vydavatelských možností v dalitské literatuře tvořila periodika vydávající dalitské práce, která hojně vznikala právě v osmdesátých letech. Literatura tohoto období je mnohem bojovnější a revolučnější a vliv Ambédkara je v ní více než zřejmý. V devadesátých letech přichází generace mladých autorů narozených kolem roku 1970, ale struktura jejich děl je víceméně stejná. Co však nesmíme opomenout je poměrně vysoký počet žen autorek, které se v této generaci vyskytují. Patří mezi ně G. Vidžaja Lakšmí nebo Verre Ráni. Nejvýznamnějšími telugským autory přelomu devadesátých let a nového tisíciletí jsou Satíš Čander nebo P. Teréš Bábu, píšíci dodnes. Mezi jejich stěžejní díla patří především poezie a sbírky povídek.

4.2 TAMILSKÁ LITERATURA

V Tamilnádu je jak dalitské hnutí tak i literatura velmi mladé, zato je ale především tamilská dalitská literatura velmi výrazná. Hnutí jako takové se samostatně začalo formovat až na přelomu osmdesátých a devadesátých let. Ve stejné době se tu také ujímá pojem dalitská literatura. V devadesátých letech tento termín začínají kromě samotných dalitů používat i literární kritici.

Od počátku 20. století v Tamilnádu působila strana *Justice Party* pod vedením E.V.Rámasámiho a hnutí *Self-Respect Movement*, které se zasazovalo za rovnoprávnost nízkých kast. Ačkoli tedy v Tamilnádu jisté hnutí za svobodu bylo, nedá se mluvit o čistě dalitském hnutí, což bychom mohli považovat za hlavní příčinu dlouhodobé neexistence

⁶⁷ Tamtéž, s. 70.

⁶⁸ Tamtéž, s. 237.

dalitské literatury. Dalité byli zahrnutí v Perijárově hnutí za sebeúctu a byli tak neustále součástí davu, který nenechal vyniknout jejich individualitě. V šedesátých letech to bylo podobné. Dalité byli součástí masy zaostalých kast, pohlceni drávidským hnutím, které se zaměřovalo na problémy jazyka, a opět neměli možnost k seberealizaci.

K pohybu na literárním poli začalo docházet až v sedmdesátých a osmdesátých letech, kdy se v tamilské literatuře objevují autoři ovlivnění marxismem. Dalité jsou v jejich dílech zobrazováni jako součást pracující třídy čelící útlaku ze strany kapitalistů. I když jde o výrazný posun, stále tomuto typu literárních děl chybí jakási radikálnost typická pro pozdější díla dalitských autorů. Nicméně je ale toto období významné určitou revolucí v literatuře, kdy je narušováno schéma, které ve svých dílech používají spisovatelé pocházející ze střední třídy. Je třeba zmínit autora Púmáního, jehož první díla vycházela na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let a stavěla do popředí životní styl dalitů. Dalité v nich ale ještě nebyli zcela mobilizováni – jednali jako individuality, bez radikálnějších myšlenek a bez náznaku vlivu ambédkarismu. Podobným stylem psal o dalitech i Púmáního současník ze Šrí Lanky Daniel.⁶⁹

První skutečně dalitské dílo vyšlo v roce 1989 a nese jednu významnou zvláštnost – napsala jej žena, spisovatelka Šivagámi. Zde se tedy dostáváme k prvnímu jasnému bodu tamilské dalitské literatury. Dalitská díla obecně v celé Indii byla převážně ovládána muži, naproti tomu v tamilské literatuře hrají ženy podstatnou roli již od jejich počátků. Šivagámi ve svém prvním románu *Palijána Kalidalum* (Ústup starých časů, v angličtině vyšlo pod názvem *Grip of Change*) apeluje na potřebu organizace dalitů jednotnými vůdci a proto je třeba dbát na vzdělání. Je třeba vzdělat mladé muže a ženy, kteří by se pak mohli postavit za práva dalitů i dalitských žen. Zároveň kritizuje chování některých dalitů, kteří získali vyšší postavení a svým jednáním začínají odporovat myšlenkám hnutí. Další Šivagámin román s názvem *Anádají* (1992) byl už čistě „ženský“. Autorka se v něm zabývala násilím, jemuž dalitské ženy musí čelit velmi často. Stala se tak první autorkou, která se věnovala dvojímu útlaku dalitských žen.

Rok 1992 byl pro tamilskou literaturu významný, protože kromě Šivagámina druhého románu vyšla výrazná prvotina spisovatelky Bámy. Román *Karukku* a detaily

⁶⁹ Mangalam 2007, s. 1.

ohledně tvorby Bámy, stejně jako role žen v dalitské literatuře bude podrobněji rozebrána v jedné z následujících kapitol.

Nejoblíbenějším žánrem tamilských autorů byly nejdříve povídky, jejichž sbírky hojně vycházely. Kromě Šivagámi a Bámy byly vydány ještě sbírky autorů Ábhimániho a Ideijjavéndana. V roce 1994 vyšlo speciální číslo časopisu *Nirápirigari* zaměřené na dalitskou literaturu, které kromě děl tamilských autorů obsahovalo i překlady z maráthské či dokonce afro-americké literatury. K opravdovému rozšíření dalitské literatury v tamilském prostředí tedy dochází skutečně až v devadesátých letech. Tamilové měli snadný přístup k překladům dalitské literatury z ostatních indických jazyků, zatímco opačným směrem tento obchod nefungoval. Tamilští autoři nebyli tak často překládáni jako např. díla maráthských autorů, naproti tomu se ale dočkali mnoha překladů do angličtiny a francouzštiny.

Výrazným zástupcem tamilské dalitské literatury, který na poli literatury působí od první poloviny devadesátých let, je autor Imaijam. Narodil se v roce 1966, jeho otec byl rolník a byl to jediný gramotný člověk ve vesnici. Imaijamův starší bratr velmi dbal o to, aby chodil do školy, a tak se Imaijam dostal až na vysokou školu, kde se začal věnovat literatuře.⁷⁰

V jeho prvním a zároveň nejúspěšnějším románu *Kóvéru Kaludaigal* (Muly, v anglickém překladu *Beasts of Burden*) se střetávají dva světy života dalitů. Na jednu stranu tu máme mladou pokrokovou generaci dalitů, kteří jsou nespokojeni s tím, v jakých podmínkách žijí, a snaží se dělat vše pro to, aby se z hrozné životní situace dostali. Proti nim tu jsou zástupci starší generace, jež lpí na tradicích a jsou proti jakýmkoli změnám. V románu Imaijam velmi sugestivně líčí zážitky z pradlácké rodiny, kde ke konfliktu dochází. Kniha je zároveň skutečně bohatá na etnografické obrazy ze života pradlácké komunity. Imaijam do textu zakomponoval různé lidové písně, v dialozích často používá fráze nebo různá pořekadla. Tyto aspekty dodávají textu na autentičnosti, stejně jako jeho striktní dodržování hovorové tamilštiny v hojných dialogových pasážích. K psaní v hovorovém jazyce se uchyluje mnoho autorů, málokdo ale dodržuje jednotnou formu jazyka právě jako Imaijam. Další dva romány, které Imaijam vydal, tedy *Árumugam* a

⁷⁰ Hons 2009, s. 50.

Sedal (v obou případech jde o jména hlavních hrdinů) se věnují dalitským ženám. Kromě toho mu vyšly ještě dvě sbírky povídek.⁷¹

Imaijam tedy společně se spisovatelkou Bámou patří k nejvýraznějším postavám tamilské dalitské literatury současnosti, přestože každý píše trochu jiným stylem a s jiným přesvědčením. Zatímco Báma je ve svých dílech poněkud revolucionářská, chce upozorňovat na problémy dalitské komunity, Imaijam tvrdí, že kromě zaznamenávání problémů dalitů, by dalitská literatura měla mapovat také jejich zvyky a lidovou tvorbu.

4.3 HINDSKÁ LITERATURA

Krátce je ještě třeba zmínit historii hindské dalitskou literatury, která se podobně jako ta tamilská výrazněji formuje až v posledních desetiletích. Diskuze nad existencí či neexistencí dalitských děl v hindštině se však vedou nad díly mnohem staršími. Otevřelo ji dílo Prémčandovo z první poloviny 20. století. Autor pocházel z kasty písařů – nebyl tedy dalit, ale dobře znal život nejchudších obyvatel Indie, jenž mu byl inspirací pro romány i povídky. Zmíňme zde alespoň jeho nejznámější román s dalitskou tematikou – *Gódán* (Darování krásy). V tomto románu stejně jako v mnoha povídkách píše o nedotýkatelných jako o pracovitých a snaživých lidech, kteří jsou utiskováni členy vyšších kast. Vlnu diskusí ale vyvolala povídka *Rubáš* (v originále *Kafan*). Tato povídka byla již třikrát přeložena do češtiny a nezobrazuje dality v příliš dobrém světle. Vypráví o otci a synovi, kteří potřebují sehnat peníze na pohřební rituály jejich dcery a ženy, kterou nechali zemřít při porodu. Peníze sice seženou, ale všechny je hned propijí s myšlenkou, že se určitě najde někdo, kdo jim zase pomůže. Není tedy divu, že tento námět vyvolal nesouhlasnou reakci dalitů. Jeden z nejvýznamnějších představitelů hindské dalitské literatury Ómprakáš Válmíki později Prémčanda kritizoval za jeho postoj vůči dalitům. Podobně jako další představitelé dalitské literatury měl dojem, že je Prémčand zastáncem gándhiovských tezí a sympatizuje s existencí kastovního systému.⁷² V roce 2004 dokonce spálili členové dillíského spolku *Bháratiya Dalit Sáhitjá Academy* Prémčandův román *Rangbhúmi*.⁷³

První záznamy o dalitské literatuře se v hindské oblasti datují na přelomu osmdesátých a devadesátých let, kdy se mezi dality zformovali jedinci, kteří byli schopní

⁷¹ Tamtéž, s. 50.

⁷² Sharma 2006, s. 91.

⁷³ Brueck 2010, s. 2.

dalitskou literaturu vytvářet, ale také ti, kteří ji mohli číst. V polovině devadesátých let vychází první hindská dalitská autobiografie *Džhútan* (Nedojedené zbytky) Ómprakáše Válmíkiho. Válmíki pochází z dalitské kasty čúhrů a je považován za průkopníka dalitské literatury v hindštině. Kromě autobiografie vydává sbírky povídek i poezie. Dalším významným autorem pak je Móhandás Naimišráj, který vydal také autobiografii *Apne apne pindžare* (Každý má svou klec) a také byl v kontaktu s Dalitskými panterý.⁷⁴

Mezi nejvýznamnější dalitské autory současnosti patří v hindské oblasti Súradžpál Čauhán. Jeho autobiografie *Tiraskrit* (Pohrdaný) vyšla v roce 2002. Podobně jako Válmíki píše Čauhán také povídky a básně. Například jeho povídka Puch ztělesňuje snad všechny aspekty dalitské literatury.⁷⁵ Boj současných trendů s tradicemi, problematika vzdělání, ženská problematika, kastovní práce a drsný jazyk, to vše Čauhán dokáže obsáhnout v jedné krátké povídce.

4.4 GUDŽARÁTSKÁ LITERATURA

Na závěr shrnutí historie dalitské literatury se ještě stručně zastavíme u oblasti Gudžarátu, která patří k místům, kde dalitská literatura doznala poměrně velkého rozmachu. Nicméně vývoj literatury tu šel po stejné ose jako na ostatních územích.

První začala vznikat poezie. Jednalo se spíše o poezii o dalitech než o čistě dalitskou poezii a to z toho důvodu, že byla tvořena nedalitskými autory. Pravá dalitská literatura (stále ještě poezie) vznikala v gudžarátštině až po nástupu Dalitských panterů, na konci sedmdesátých let. V osmdesátých letech už vycházely sbírky dalitské poezie od různých autorů. Koncem osmdesátých let se objevily také první sbírky povídek a později začaly vycházet i romány. Většina nejslavnějších autorů tvořila jak poezii, tak prózu. Za všechny jmenujme alespoň Hariše Mangalama, který redigoval několik výborů z dalitské poezie i povídkových sbírek. Autor románu *Malak Dalpat* Čauhán se ve svém díle pokoušel probudit v dalitech naději, že i přes veškeré ústrky ze stran vyšších kast, je možné žít lepší život.⁷⁶

⁷⁴ Beth 2006, s. 8.

⁷⁵ Hons, Marková 2011, s. 47.

⁷⁶ Prasad 2007, s. 214.

Samozřejmě by bylo možné najít ještě mnoho dalších významných autorů i děl u všech zmiňovaných oblastí, nicméně to není úplně cílem práce, a proto se teď budu věnovat dalším tématům, která jsou v rámci dalitské literatury jako celku neméně podstatná.

5. DALITÉ A AFRO-AMERICKÁ LITERATURA

Už dílo Mahátmy Phúlého bylo inspirováno stěžejním dílem afro-americké literatury *Unce Tom's Cabin*. Když pak v polovině 20. století M. N. Wankhade při studiích ve Spojených státech objevil afro-americkou literaturu, zdálo se mu, že našel směr velmi podobný dalitské literatuře. Šlo o utlačovanou vrstvu lidí, kteří byli do Ameriky přivezeni jako otroci a kteří začali bojovat za svá práva. Nejdříve se jim nedostávalo vzdělání, byli diskriminováni ve všech oblastech společenského života, ale usilovným prosazováním svých práv byli nakonec úspěšní a dosáhli svých cílů. Díky vzdělání a odstranění negramotnosti mohli začít psát díla, která přibližovala ostatním lidem jejich životy – utrpení a nespravedlnosti, jež musejí snášet. Stejně jako u dalitské literatury, i afroamerická literatura má své počátky v lidové tvorbě a divadlu. Mohlo by se tedy zdát, že se jedná o paralelní proud vedle dalitské literatury, a že začátku tak i brán byl. Dalité se jím velmi inspirovali ve svém hnutí i literatuře.

Kdybychom ale chtěli oba směry porovnávat, najdeme několik rozdílných momentů, na které začali upozorňovat sami dalité. Hned v úvodu kapitoly bylo uvedeno, že Afričané byli do Ameriky přivezeni – byli vytrženi ze své reality, domova, kultury, náboženství. Dalité naproti tomu žijí pořád na stejném místě. Kultura, v níž žijí, by tedy měla být „jejich“. Jsou utlačováni na své rodné půdě a potýkají se tak s otázkou, zda mohou Indii nazývat svým domovem, když se k nim takto chová.⁷⁷ Zatímco afro-američané pořád mohou žít v naději ve svůj skutečný domov a věřit v návrat zpět. Jako otroci často vykonávali podobné práce jako dalité, pouze s tím rozdílem, že měli svého pána, který se o ně musel alespoň trochu postarat, případně se mohli ze svého otroctví vykoupit. Dalité jsou ale determinováni narozením. Do svého postavení se rodí, zůstávají v něm celý život a nikdo jiný se o ně nestará.

Zajímavá je teorie diskriminace. Obě skupiny jsou diskriminovány na základě své odlišnosti. Afro-američanům tuto odlišnost přináší barva pleti. Jsou jiné rasy než jejich podmanitelé a rozdílnost ras je cosi velmi přirozeného. Naopak dalité jsou stejné rasy jako lidé z vyšších kast – jsou diskriminováni na základě příslušnosti ke kastě a to je jasný výmysl a výtvar člověka. Zatímco rasová rozmanitost je součástí přírody a je na první pohled zřejmá, nesnášenlivost mezi lidmi kvůli kastě je věc absolutně vytvořená

⁷⁷ Dangle 1992, s. 313.

člověkem.⁷⁸ To ovšem nic nemění na faktu, že veškeré formy diskriminace jsou lidským výtvořem, a tak mají dalitská a afro-americká literatura jeden velmi významný styčný bod, a to boj za lidská práva a proti utlačování menšin.

V obou literaturách patří k výraznému žánru autobiografie, v nichž se autoři pokoušejí o vytvoření náhledu do svého světa, který je mnohým čtenářům velmi vzdálen. Popisují svůj život v bídě a píšou o svých zážitcích a zkušenostech, jež jsou často velmi otřesné. I zde ale můžeme nalézt rozdíl a to hlavně v pocitu, do kterého nás má text uvést. Afro-americké autobiografie totiž mají tendenci vinit a soudit. Snaží se v čtenáři vzbuzovat pocit viny nad jejich osudem. U dalitských autobiografií se s tímto jevem nesetkáme. Autobiografie je vytvořena také pro nedalitského čtenáře. Vypráví jí dalit – oběť a ten nikdy nepřináší rozsudek, může být pouze souzen čtenářem nad svými posteský.⁷⁹

Je samozřejmé, že těžko by vznikaly dva na sobě nezávislé, ale zcela identické literární proudy. Každá komunita žije v jiném prostředí, s rozdílnými podmínkami k životu. Výchozí stav pro vznik literatury je tedy u dalitů a afroameričanů jiný. Právě tato výchozí pozice pak udává směr, jakým se literatura určité komunity vydá. Afroameričtí autoři mají potřebu ve svých dílech soudit a vzbuzovat pocity viny, protože byli vytrženi ze svého přirozeného prostředí, odvezeni a tam se s nimi zacházelo jako se zvířaty. Dalité tuto potřebu nemají do takové míry. Útlak, kterému čelí, přichází v jejich domovině od „vlastních“ lidí. Spíše než o vynášení soudů je pak dalitská literatura o vznášení otázek, které mnohdy zůstávají nezodpovězeny a je na čtenáři, aby na ně hledal odpověď.

⁷⁸ Tamtéž, s. 314.

⁷⁹ Anand 2003, s. 7.

6. KDO JE DALITSKÝ AUTOR?

V předchozích kapitolách byla stručně shrnuta historie dalitského hnutí i dalitské literatury. Hovořila jsem o mnoha autorech z řad dalitů, ale všeobecná identita opravdového autora dalitské literatury, se zatím nevyjevila ve zcela jasném světle. Může být dalitským autorem i nedalit? Rávikumar má na tuto otázku jasnou odpověď: „*Nedalitě nemohou vytvářet dalitskou literaturu.*“⁸⁰ Dá se říci, že otázka identity „pravého“ dalitského autora není dodnes vyřešena. Poprvé k jejímu veřejnému otevření došlo na první konferenci dalitské literatury v roce 1958. Pátý bod tehdy vynesené rezoluce říká, že literatura psaná dality a literatura psaná ostatními o dalitech je součástí samostatného celku nazývaného dalitská literatura.⁸¹ Také Namáwar Singh říká: „*Literatura ukazující zážitky dalitů, jejich hodnoty, neklid, zvláštnosti a otázky může být nazývána dalitskou literaturou bez ohledu na autora. Každý má právo na vyjádření a dalitům ani nedalitům nelze bránit v psaní o jednom či druhém.*“⁸²

Nedalitští autoři se dalitské otázce ale věnovali již dávno před tím. Za jakéhosi průkopníka tohoto tématu bývá považován Prémčand s románem *Gódán* nebo výše zmíněnou povídkou *Rubáš*. Od roku 1925 se v Indii rozvíjí tzv. ruralistická literatura, v níž se dalité také objevují. Stále ale ještě nebývá tato literatura považována za čistě dalitskou literaturu. Nezrcadlí totiž zkušenosti samotných dalitů. Stejně jako v dalších dílech jsou v ní dalité zobrazováni z perspektivy vyšších tříd a i přes určité vyjadřování sympatií k nedotýkatelným, chybí zde jejich osobitost.

Další známí spisovatelé, kteří ve svých dílech popisovali život nedotýkatelných, byli Amrit Lál Nagar nebo Mulk Rádž Ánand, autor románu *Nedotýkatelný* (v originále *Outcaste*) o jednom dni v životě chlapce, který zametá ulice. Tvorba autorů jako byl Ánand je rozhodně zajímavá, nicméně dalitští autoři byli nespokojeni se svým obrazem i v těchto dílech. Měli dojem, že v nich chybí bojovnost a radikálnost, touha po vzepření se soudobému společenskému systému.⁸³ I přes to ale nelze těmto dílům upírat jistá zásluha za otevření dalitské problematiky širší veřejnosti.

Podle dalitských autorů chybí těm nedalitským vyšší míra empatie – nejsou schopni vžít se dostatečně do jejich životní situace a přináší tedy jen jakýsi pohled shora. Pouze

⁸⁰ Anand 2003, s. 9.

⁸¹ Singh 2009, s. 42.

⁸² citováno v Singh 2009, s. 42.

⁸³ Tamtéž, s. 20.

člověk, který zažil na vlastní kůži všechny situace, s nimiž se dalité potýkají, dokáže podat realistický obraz jejich bídy a utrpení. V životech dalitů jsou okamžiky, které si zřejmě umí skutečně živě představit jen málokdo. Tamská autorka Šivagámi považuje nedalitské autory píšíící o dalitech za autokraty, kteří vznášejí soudy nad životy dalitů, používají dality jako loutky, kterými mohou bavit své čtenáře, nebo se staví do rolí zachránců, jimiž ale ve skutečnosti nejsou.⁸⁴

Pokud bychom měli celý problém zobecnit, platí, že radikálnější dalitští autoři a aktivisté zcela odmítají stanovisko, že by dalitská literatura mohla vzejít z pera nedalitů. Opačný názor hájili již v roce 1967 na konferenci v Mahábaléšvaru Vidjádhar Pundalik a Kavi Anil, kteří věřili v představitivost nedalitských spisovatelů. I tato obhajoba se ale stala terčem kritiky např. maráthského dalitského autora Šarankumára Limbálého. Naopak antropoložka Eleanor Zelliot, která se na odborné úrovni zabývala dalitským hnutím i literaturou, možnost psát dalitskou literaturu nedalitům odpírala z podobných důvodů, jaké byly zmíněny výše.⁸⁵

Na otázku, kdo je dalitský autor a vlastně i co je dalitská literatura, tedy nelze dodnes dát jasnou odpověď. Obecně platí, že dalitská literatura se zaobírá životem dalitů – jejich útlakem, bídou a příkořím, které musí snášet ze stran hinduistů z vyšších kast. Má tvořit jeden ze způsobů protestu proti kastovnímu systému a útisku, jenž tento systém přináší. Ovšem o tom, kdo může tento styl psát, se neustále vedou diskuze. Ač bylo na různých konferencích vyneseno mnoho různých názorů, s žádným se neztotožnili všichni a vždy se našly hlasy, které byly proti. Řekněme tedy, že vzhledem k tomuto stavu není třeba držet se těch nejradikálnějších názorů, neboť i ty se postupem času uvolňují. Dalitská literatura se neustále vyvíjí a proto by byla zřejmě chyba vytvářet hranice tam, kde to není zcela nutné.

⁸⁴ Anand 2003, s. 25.

⁸⁵ Hons 2010, s. 51.

7. KRITIKY DALITSKÉ LITERATURY

S vývojem literatury vždy přicházely nové a nové směry a způsob přijetí těchto směrů byl povětšinou stejný. Jakmile má něco nového nahrazovat staré, vyvolávají se okolo takových změn různé rozporuplné reakce ať už ze strany veřejnosti nebo ze strany odborníků. Nejinak tomu bylo i u dalitské literatury. Vzhledem k neotřelému stylu psaní, k němuž se dalitští autoři přiklonili, docházelo k různým diskuzím nad dalším vývojem literatury. Často tyto diskuze vyvolalo nějaké nové dílo, které bylo ještě radikálnější a ještě více „jiné“, než ta předchozí. Dalitští autoři odmítli konvence literární tvorby střední a vyšší vrstvy. Měli potřebu se odlišit i ve stylu psaní, aby umocnili dojmy, jež má ve čtenáři dalitská literatura zanechat. Když s nimi jako s lidmi bylo zacházeno jinak, proč by měli psát stejně jako ostatní? Dalitská literatura se dokázala vymanit ze všech pout literárních teorií a kráčí jako zcela nový literární proud, na nějž nelze aplikovat tradiční teorie estetiky, a proto hojně podléhala kritice odborníků, kteří se právě těchto tradičních hodnot drží. Není tedy divu, že dalité začali volat po nových standardech pro nahlížení na dalitskou literaturu. Bylo třeba posunout estetické vnímání i způsob kritiky.

Za základní estetický prvek maráthské literatury je považováno potěšení, které má dílo čtenáři přinášet. Dalitskou literaturu bychom zde tedy mohli postavit do opozice. Jestliže je základním estetickým prvkem potěšení, pak lze říci, že u dalitské literatury je to bolest a utrpení. Platí pro ni docela jiná definice krásy a podle zaběhnutých estetických standardů tedy nemůže být považována za krásnou.⁸⁶

Základem všech děl dalitských autorů je zkušenost či zážitek (*anubhava*), který stojí nad úvahou (*anumana*), na níž je naopak založena nedalitská literatura. Estetika dalitské literatury je tedy spíše materialistická než spiritualistická. Podle Pradípa K. Šarmy není dalitská literatura tolik uměleckým dílem jako spíše svědkem událostí, které lidé v určité době prožili a které byly zaznamenány autorem.⁸⁷ Se zkušeností jde ruku v ruce hlavní znak dalitské literatury – autenticita. Autoři píší o přehlížených stránkách života, nebojí se otevírat tabuizovaná témata, používají autentický „neučesaný“ jazyk nejnižších sociálních vrstev, který je hrubý někdy až vulgární. Málodky píší standardním literárním jazykem. Používají hovorový jazyk nebo dialekty.

⁸⁶ Limbale 2004, s. 116.

⁸⁷ Sharma 2006, s. 6.

V tomto směru je také důležité položit si ještě otázku, pro koho vlastně dalitští autoři píší. Někteří totiž tvrdí, že jejich díla jsou určena především dalitům. Mají sloužit jako podpurný prvek dalitského hnutí, jejich hlavní funkcí je vzbudit v dalitech sebevědomí, pomoci jim najít svou důstojnost a podnítit rozhořčení nad fungováním hinduistické společnosti rozdělené na kasty a ovládané bráhmány. Pomocí literatury by si měli uvědomit, že jsou rovnocenní ostatním kastám a mají právo na lepší zacházení. To, že dalitskou literaturu začali číst také ostatní lidé, ne jen dalité, byl pouze jakýsi vedlejší účinek.

Už na konferenci v roce 1958 ale bylo vyřčeno rozhodnutí rozšířit dalitskou literaturu více do povědomí všech lidí. Bylo tedy žádoucí, aby ji četli i nedalité a myšlenka, že by měla být určena pouze pro jasně vymezenou skupinu lidí, je zcela mylná. Právě rozšíření děl dalitských autorů i mezi členy dalších komunit vedlo k hlubším diskuzím o tématu nedotýkatelnosti a přineslo otázku, zda zákaz praktikování nedotýkatelnosti v ústavě skutečně přinesl vyřešení problému.

Kritici označují dalitskou literaturu jako propagandistickou. Je podle nich stylizovaná do určité pózy a zcela postrádá jakýkoli umělecký rozměr. Dalším problémem, který odpůrci dalitské literatury vidí, je nedostatek objektivity. Je však všeobecně známo, že hodnocení objektivity je velmi sporné, neboť neexistují měřítka určující, co je objektivní a co ne. Vzhledem k tomu, že někteří dalitští autoři se nebojí mířit ve svých dílech kritiku také na vlastní řady, není možné o neobjektivitě vůbec hovořit. Také dalitská poezie je kritizována, že je příliš jednohlasá, a próza i poezie obecně jsou považovány za nadmíru plamenné. Pro dality ale tento styl psaní tvoří způsob osvobození a pomáhá plnit ideologickou funkci. Jejich literatura má podněcovat k činům, proto mají některá díla tento ráz. Ačkoli je v rámci dalitské literatury středem zájmu člověk jako jedinec, působí na některé dalitské literatury příliš kolektivně, neboť zážitky individua jsou zobecňovány jako zážitky celé společnosti. Je pravda, že pokud si všimáme používání zájmen „já“ a „my“ v dalitských dílech, přičemž „já“ zde znamená jedince (hrdinu příběhu) a „my“ celou komunitu, najdeme je povětšinou blízko sebe. Často se po popisu zážitku či situace z pohledu „já“ objevuje dopad či vztah tohoto prvku k „my“ (např. u Válmíkiho autobiografie *Džhútan*).⁸⁸

⁸⁸ Beth 2006, s. 4.

Poslední věc, kterou je třeba zmínit v rámci kritiky dalitské literatury je její jednotvárnost. Kritici upozorňují na stále stejná opakující se témata, zápletky i rozuzlení a nastolují otázku, zda dalitská tvorba neupadá do stereotypu a zda má ještě co nabídnout. Schopní dalitští autoři se snaží hledat neustále nová témata, ale je samozřejmé, že ne všechna díla jsou povedená. Zvláště v poslední době, kdy se dalitská literatura velmi rozmohla, je třeba důkladně vybírat, pokud chceme najít skutečně kvalitní a zajímavá díla.

8. JAZYKOVÁ STRÁNKA DALITSKÉ LITERATURY

Překládání děl z indických jazyků obecně sebou vždy nese určitá úskalí spojená s nesmírnou rozdílností všech indických jazyků a češtiny (či jiných „západních“ jazyků). Nalézáme problémy ve slovní zásobě, kde pro mnohá pojmenování nemáme české ekvivalenty a tak texty často bývají plné slov, k nimž je třeba vysvětlivek či poznámek pod čarou. Problematická je ale také větná stavba, která se od syntaxe v českém jazyce v několika ohledech liší. Texty dalitských děl jsou samy o sobě zvláštní, pokud je čteme v originálním znění, a pro překlady do jiných, neindických jazyků ještě umocňují problémy jejich interpretace.

Dalíté si díky svému životu prakticky v izolaci od společnosti a středních sociálních vrstev vytvořili své vlastní dialekty. Zajímavé je, že tyto dialekty by se daly přirovnat k bráhmanským dialektům, neboť bráhmani se ve zvláštní paralele s dality ocitli též v izolaci, vzhledem ke svému společenskému a rituálnímu statusu.⁸⁹

Jak již bylo řečeno, dalíté píší o svých životech nejčastěji svým jazykem, tedy hovorově, mnohdy právě v dialektu. Nejprve to byly pouze dialogy, přičemž narativní pasáže se autor pokoušel psát ve spisovném jazyce. Objevují se ale díla psaná kompletně v hovorové řeči či dialektech. Hovorové pasáže pak prochází mnoha změnami oproti spisovnému jazyku. Tyto změny jsou nejmarkantnější především u sloves a v pádových a plurálových sufixech. Dialektové změny pak nacházíme ve všech rovinách jazyka – fonologické, gramatické i lexikální.

Pokud jde o slovní zásobu, objevují se v textech často dialektová slova a v případě textů, které se snaží zachytit prostředí a kulturu, v níž dalíté žijí, nalezneme výčty folkloristických údajů, jako jsou různé názvy jídel, pracovních nástrojů, činností, her či tanců. Hojně dalitští autoři používají také slova přejatá z anglického jazyka, která se často zcela asimilují s jazykem díla. Některá anglická slova v indických jazycích natolik zdomácněla, že získala ustálený zápis a přejala vlastnosti indických slov (ohýbání, pádové sufixy apod.) Nejčastěji jde o substantiva, která nemají v indických jazycích ekvivalenty.

Co se týče fonologických a lexikálních změn, zmíním pouze několik zajímavých či častých případů v rámci tamilského haridžanského dialektu. Vzhledem k tomu, jak jsou tyto změny rozsáhlé a různé, není možné zabývat se jimi podrobněji. Mnoho změn se

⁸⁹ Ramaswamy 1976, s. iv.

shoduje se změnami v hovorovém jazyce. Budeme se tedy zabývat změnami, které jsou zvláštní nebo charakteristické přímo pro dalitský dialekt. Jednou z výrazných zvláštností je zjednodušení rodové shody mezi subjektem a predikátem.⁹⁰ Koncové *-i*, které běžně značí ženský rod, se v dalitském dialektu objevuje také u maskulin. Slovo *macci*, jež je standardně označením pro švagrovou, označuje v dalitských textech také švagra. V množném čísle se může objevovat zcela neobvyklý plurálový sufix *-uvo* a to u osobních zájmen. Místo běžného *avarkaḷ* se můžeme setkat s tvary *avaṅuvo/avaḷuvo/atuvo*.⁹¹

V rámci pádových sufixů existuje jeden velice zajímavý případ. Tvar oblíku, jaký známe u jmen končících na *-am/-ru/ṭu*, přebírají někdy také slova končící na *-ar*. Zde je konkrétní příklad z Bámina *Karukku*:⁹²

dalitský dialekt: *covattula cāyāma*

spisovný jazyk: *cuvaril cāyāmal*

Slovesa podléhají změnám jako v hovorovém jazyce. Zmíníme Např. infinitiv slovesa *pō*, kde ve spisovném jazyce přidáváme sufix *-ka*. V dalitských textech se setkáme spíše s tvarem *pōva*, případně *pōve*.

Průběhovost může být v dalitském dialektu vyjádřena pomocí speciálního pomocného slovesa *kṛtru*, které se pojí s adverbialním participiem a časuje se jako slovesa 12. třídy, tedy *vantukṛtruntān/vantukṛtrukrān/vantukṛtruppān*.⁹³

Poslední aspekt, který je třeba ohledně jazykové stránky dalitských děl zmínit, je zajímavé vyjadřování respektu vůči výše postaveným osobám v přímé řeči. Jedná se o prvek skutečně typický pro dalitské texty. Vyjádření respektu se neprovádí pomocí přímého oslovení, nýbrž pomocí plurálového sufixu *-nka*, který se přidává za finitní sloveso.

⁹⁰ Tamtéž, s. v.

⁹¹ Tamtéž, s. 30.

⁹² Báma 1992, s. 68.

⁹³ Ramaswamy 1976, s. 63.

9. ROZBOR DALITSKÝCH DĚL

V předchozích kapitolách jsme mnohokrát narazili na otázku témat, kterým dalité svá díla nejčastěji věnují, a také na žánry, do nichž své náměty zasazují. Řekněme si nejprve něco o žánrech, jejichž výčet nebude nijak zvlášť dlouhý či pestrý, naproti tomu u sumarizace námětů se zastavíme déle.

9.1 ŽÁNRY

Dalité píše nejčastěji básně, povídky a romány (mnohdy s autobiografickými prvky) a autobiografie, ale v posledních letech se rozvíjí také drama. Za zmínku stojí například hra *Bali ádugal* tamilského dramatika Gunašekarana, v níž se vesnická rada rozhodne dát vesnickému bohovi lidskou oběť. Má jí být dalit Uduman, který si u rady vyprosí, aby byla obětována raději jeho žena.⁹⁴

Počátky dalitské literatury tvořila poezie, která se logicky vyvinula z lidové tvorby, z písní. Jazyk této poezie byl často šokující a pobuřující, formou se drželi ustálených literárních konvencí a nepřišli s ničím novým. Také neměli tak silnou potřebu se sdružovat jako prozaici a tím pádem neútočili na povědomí veřejnosti tak silně. Dalitská poezie je poezií vzdoru, zlosti i naděje. Dovolím si zde ještě jednou zmínit skutečně pozoruhodné dílo Netopýr telugského básníka Gurrana Džošuy, které se velmi vymyká ze zbytku korpusu.

K nejrozšířenějšímu a všeobecně k nejoblíbenějšímu žánru patří dalitské autobiografie. Vlna psaní a vydávání autobiografií se zvedla na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let v Maharáštre a dostala se do všech koutů, kde dalitská literatura vznikala a vzniká. Dalité měli potřebu vyjádřit sami sebe, své pocity a právě proto se začali uchýlovat k psaní autobiografických děl. Kde jinde, než na vlastních zkušenostech, mohli ukázat, co je trápí a proti čemu chtějí bojovat. Dodali tak svým dílům autenticitu a nabídli čtenářům vzácný náhled na svou životní situaci. Autobiografie tedy patří k oblíbeným žánrům ve všech regionech, ve většině také právě autobiografie patří k nejvýraznějším dílům. Připomeňme Válmíkiho autobiografický román *Džhútan*, Bámino *Karukku*, v maráthské literatuře byly nejúspěšnější autobiografie Lakšmana Maného nebo Dája Pawara a své zástupce má i kannadská literatura v bengalúrském spisovateli Siddalingaiahovi. Pocházel

⁹⁴ Mangalam 2007, s. 4.

z kasty parejářů a jeho autobiografie *Uru-keri* (Město a vesnice) patří na karnátačských školách k povinné četbě. Byla přeložena do dalších indických jazyků i do angličtiny.⁹⁵

V prozaických dílech všeobecně autoři hojně sahali k autobiografickým prvkům nebo se nechávali inspirovat svými životními zkušenostmi. Autobiografické prvky dokážou dílo oživit a to doslova. Autobiografie a díla s autobiografickými prvky získávají zvláštní autenticitu. Čtenář postavy přestává vnímat jako pouhé loutky či herce, ale může si za nimi představit skutečné lidi prožívající skutečné události. Často se s podobnými postupy setkáváme u povídek, na něž jsou dalitští autoři poměrně plodní. Podnětů v jejich okolí je nepřehledné množství a tak je neustále o čem psát. Dalité ve svých románech a povídkách začali porušovat jazykové i stylistické normy obecně platné pro tvorbu literárních děl, což se nesetkalo s pochopením kritiků. To vedlo k volání po novém literárně-teoretickém úzu, který by odpovídal ražení dalitských děl. Nejen že sahali k novátorským postupům z jazykového či literárně-teoretického hlediska, nejznatelnější bylo porušení normy tematické.

9.2 TÉMATA

Hlavním tématem děl dalitských autorů je samozřejmě, jak bylo již mnohokrát zmíněno, život dalitů a vše, co k němu patří. Centrálním bodem vyprávění je člověk, který svou životní situací, problémy, ale také chováním reprezentuje komunitu. Buď nedotýkatelné obecně, a nebo člena konkrétní kasty. I tak se ale jedná o velmi široký tematický záběr, který nabízí mnoho různých námětů. Svým ražením má dalitská literatura přispívat k odstranění kastovního systému a tím i diskriminace dalitů. Proto došlo hned v počátcích dalitského hnutí a tvorby dalitské literatury k odmítnutí klasických děl, neboť ta systém varn a kast otevřeně podporují. Také tradiční náboženská literatura je dle dalitů zavržení hodná. Válmiči ve své autobiografii *Džhútan* říká: „*Narození není pod vládou člověka. Kdyby bylo, proč bych se narodil v rodině bhangů? Copak se snad ti, kteří se považují za nositele velkého kulturního dědictví této země, rozhodovali, kde se narodí? Obracejí se k rukopisům, aby ospravedlnili své postavení, k těm dílům, která stanovila feudální hodnoty, místo aby prosazovala rovnost a svobodu.*“⁹⁶ Někteří dalitští autoři

⁹⁵ Blecha 2008 (b), s. 46.

⁹⁶ Cituje Beth 2006, s. 3.

neváhají používat tradiční náboženské symboly, kterým dodávají nový význam. Vytvářejí nové mýty, aby rozložili a narušili původní významy těchto symbolů.⁹⁷

Shrnu ty skutečně významné syžety dalitských děl, které se opakují častěji a vypovídají o dalitské literatuře jako takové. Nesmíme ale zapomínat, že jde převážně o čistě obsahové rámce mající ještě rovinu myšlenkovou. Tuto myšlenkovou rovinu se snažím u jednotlivých konkrétních témat naznačit. Jde o jakýsi hlubší smysl, který texty nesou a který není vázaný na konkrétní příběh. Mohou jej nést i zcela jiné příběhy.

Pokud jde o témata, jimž se dalitští spisovatelé nejčastěji věnují, z obecného hlediska se jedná především o otázku vlastní identity, která vyvstává z mnoha dalitských děl, ať už symbolicky nebo zcela explicitně. Postavy z řad dalitů často svádí vnitřní boj, žijí v nejistotě, v duchu si pokládají otázky, v nichž pochybují o svém domově. Jestliže má být domov místem, kde se cítíme dobře a bezpečně, kde má být tedy domov dalitů? Dokonce i jedna z povídkových sbírek překladů z maráthské literatury se nazývá *Homeless in my land*.⁹⁸

Maráthský spisovatel Šankarráo Kharat v povídce „Hledám svou ves“ ukázal tento námět na zcela konkrétním a prozaickém příběhu, kdy se mladík vrací ze studií do vesnice za rodiči, ale nachází jen prázdnou mahárskou osadu. Od vesnického hlídače se dozvídá, že lidé ze vsi maháry vyhnali, protože odmítali dělat podřadné práce. Lidé z osady konvertovali k buddhismu, tím pádem už se nepovažovali za součást kastovního systému a odmítali vykonávat práce, které jim předurčovala kasta. Nás nicméně zajímá postoj mladíka a jeho slova v závěru povídky, jež dokládají onen vnitřní rozpor, nakonec však svítá trocha naděje a optimismu. Motiv, který se v mnoha dílech objevuje pouze symbolicky, se zde zhmotňuje ve zcela konkrétní situaci:

„Tohle už není moje vesnice. Není naše. Tohle je vesnice těch věčných hinduistů, co myslí jak sto let před opicemi, těch, co věří v kastu. (...) Copak je to moje vesnice, když v ní nemůžu žít jako člověk? Řekněte sám, jak se dá v takové vesnici žít? (...) Však se v té tmě objeví paprsky světla. A já najdu svou novou vesnici.“⁹⁹

⁹⁷ Limbale 2004, s. 34.

⁹⁸ Dangle, Arjun (ed.), 1992, *Homeless in my land: translations from modern Marathi Dalit short stories*, Bombay: Orient Longman, 76 s.

⁹⁹ Hons, Marková 2011, s. 25.

Nejčastěji autoři popisují život na vesnici, kde se odehrávají pro dality zcela všední dny. Hrdinové vykonávají běžné dalitské práce – živí se jako poslové, chodí na dřevo, odklízí těla uhynulých zvířat, čistí latríny nebo pracují na polích statkářů. Čelí útlaku členů vyšších kast, svých zaměstnavatelů, kterým se musí neustále podřizovat, neboť je na nich závislé jejich živobytí. Útlak ze strany „zaměstnavatele“ je poměrně častým prvkem objevujícím se v románech i povídkách. Slovo „zaměstnavatel“ uvádím v uvozovkách, neboť se nedá mluvit o zaměstnavateli v pravém slova smyslu. Jde o příslušníka vyšší kasty, většinou je to majitel půdy, kterou dalité chodí obdělávat, ale málokdy pracují za běžnou mzdu. Žijí z almužny, za práci dostávají zbytky jídla, oblečení a někdy pár drobných.

„Když se chodí sbírat oříšky, vstáváme za úsvitu se slepicemi, dáme si trochu kaše a hned musíme běžet. Sedneme si ke keříku a sbíráme. V poledne ty oříšky jíme a zapijíme kaší. Keře otrháváme do úplného vyčerpání a pak ořechy odneseme nájkarům k obilnici. Nájkarové je zvaží a propustí nás. Za osm litrů dávají pět, někdy deset paisů. I když sbíráme dlouho, nedostaneme se nad pět rupií. Vezmeme peníze a domů se vracíme večer.“¹⁰⁰

Takto poměrně stroze popisuje Báma v autobiografii, jak pallarové a parejárové chodí pracovat k nájkarům. Je to pouze nepatrný zlomek všemožných prací, které dalité vykonávají, zároveň je tato ukázka poměrně mírná. Ilustruje, že dalitské texty nemusí být vždy plamenné a plné rozhořčení. Je to způsobeno také tím, že v této části románu autorka popisuje život ještě z dětského pohledu. U popisu reality z této perspektivy se zastavíme v závěru kapitoly.

Mladí lidé se snaží z tradičního prostředí, v němž dalité žijí, unikat nebo mají alespoň tendence situaci nějak měnit. V románu tamilského spisovatele Imaijama „Muly“ je hlavním námětem střet generací, rozpor mezi tradicí a modernitou. Tento rozpor se řadí mezi další zajímavé aspekty dalitských děl. Zatímco mladí synové nechápou, proč by měli pracovat za směšnou almužnu, když je možnost odejít z vesnice a žít se normální prací za peníze, jejich matka se razantně staví proti tomu. Lpí na tradicích a nemůže naopak pochopit postoj svých dětí. Starší syn hlavní hrdinky románu Muly opouští život v rodině prادلáků a odjíždí se svou ženou do města, kde si otevírá prádelnu. Matka jeho odchod

¹⁰⁰ Pāmā 2001, s. 53.

nese těžce, stejně tak dobu, která přichází a připravuje ji o obživu. Vše se mění a parejářští pradláci už se těžko užíví jako dříve – praním prádla v potoce nebo ručním šitím. Ve vesnici se objevuje prádelna i krejčí a lidé už nemají důvod vyhledávat pradláky, kteří své řemeslo dědili několik století z generace na generaci. Hlavní hrdinka pozoruje tyto změny, mladší syn i dcera ji přesvědčují, že by měla ustoupit zažitým zvyklostem, ale ona nedbá a stále věří, že se situace vrátí do původního stavu.

Následující ukázka naznačuje postoje jednotlivých členů rodiny a hezky ilustruje střet generací. Pradláci se živí jídlem, které dostanou v domácnostech, kam chodí pro prádlo, to je jejich odměna za vykonanou práci. Nejmladší syn to vnímá jako ponižující, matka zase jako neměnný osud, který je třeba přijmout.

„Mami, proč musíme jíst jen zbytky? To si nemůžeme každé den vařit?“

„Co povídáš?“

„Pojďme si vařit jídlo doma stejně jako všichni ostatní!“

„Zlámu ti ruce i nohy, ty malej osle!“

„Všechny děti se mi posmívaj, že jsem ten, co dojídá zbytky.“

„No a co, ať se posmívaj.“

„Říkaj mi pradáckej kluk a strkaj do mě.“

„Nech už toho!“

„Co kdybysme šli taky pracovat za peníze?“

„A můžeme? To by bylo jako v příběhu, kde neodešla jen slepice ale i opice.“

„Ale všichni to tak dělaj!“

„Oni maj aspoň kus pozemku nebo pole.“

„Proč my nemáme?“

„Copak je tvuj táta nějakéj královskéj synek, co má hektary poli?! Je to chudák, nemá nic. Ještě máš otázky?“

„Už nechci chodit prát prádlo.“

„Budeš snad jíst, co vypěstuje táta na svym poli? Stáhnu tě z kůže a hodím psovi, ty osle malej!“

„Budu chodit pro prádlo, ale už nebudu jíst ty zbytky, co mi daj.“

„*Pocem, zlámu ti nohy a hodím je do pece, ty spratku!*“¹⁰¹

Vidíme, že každá poznámka o něčem, co by mohlo narušit či pozměnit tradiční způsob života vyvolává v matce zlost, syn ale nedokáže její postoj pochopit a trvá si na svém. Za povšimnutí ještě stojí věta „*To by bylo jako v příběhu, kde neodešla jen slepice ale i opice.*“ Jedná se o velice častý prvek, který Imai Yam používá ve svých dílech. Pořekadla začínající „je to jako příběh, ve kterém...“ tvoří jednu ze složek zaznamenání dalitského folkloru v Imai Yamově díle.

Opouštění tradičního způsobu života je látka, jež tvoří příběhy mnoha dalitských románů i povídek. Při emancipaci dalitů hrálo velkou roli vzdělání, které je příkladem opouštění tradic a na které se začal klást důraz. Dalitům se otevíraly nové možnosti. Vzdělání jako výchozí téma pro dalitskou literaturu nás staví na pomyslnou křižovatku, na níž si lze vybrat různé cesty pro výstavbu příběhu.

Je zde pohled rodičů. I přes nové možnosti pro dality nebylo jednoduché posílat dítě na školu, protože to samozřejmě stálo peníze. Rodiny často řeší vnitřní rozpor, zda posílat děti do školy a žít ve velké nouzi, nebo šetřit na výdajích za školu a nechat děti pomáhat v domácnosti či chodit do práce. Překonat bídu a strádání, které placení studií prohlubuje, rodičům často pomáhá jejich hrdost a pýcha na to, že mají chytré silné dítě, které by jednou mohl čekat lepší život než je samé. Ne vždy ale podobné příběhy končí šťastně, protože hrdost a pýcha samozřejmě k překonání bídy nestačí. Dokumentuje to povídka maráthského autora Šantábái Kamblého „Nádža chodila do školy“. Jedná se o maháarskou dívku Nádžu, které ředitel školy doporučí, aby si podala přihlášku na dívčí školu v jiné vesnici. Dívka totiž chodí do školy s chlapci a v dalším roce je čekají náročná řemesla, která by těžko zvládala. Rodina ale má peníze sotva na jídlo, takže dojíždění do školy nepřipadá v úvahu, a Nádža se proto musí školy vzdát.¹⁰²

V případě, že rodiče dokážou přemoci bídu a nechají děti chodit do školy, je pak ještě možnost vyšších studií ve městech. Zde se setkáváme s různými typy přístupů k této látce a nabízejí se opět různé druhy pohledů. V románech či povídkách sledujeme mladé lidi, kteří z vesnice přicházejí na městskou školu a nesou si jakési stigma. Snaží se zachovat v tajnosti, z jaké kasty pocházejí, v naději, že se vyhnou diskriminaci (podobně to bývá i později při nástupu do zaměstnání). Opět se tu objevuje motiv vnitřního rozporu

¹⁰¹ Imai Yam 2001, s. 4.

¹⁰² Dangle 1992, s. 94.

mezi vědomím sounáležitosti s dality, jakési hrdosti, proti možnosti vést snad alespoň trochu pohodlnější a lepší život, ovšem s popřením vlastního původu. Pokud pravda o jejich původu vyjde najevo, čelí mladí dalité ústrkům ze strany spolužáků i učitelů. I přes to, že praktikování nedotýkatelnosti bylo odstraněno ústavou v roce 1950, ze společnosti hmatatelně odstraněno nebylo, a tak se s omezeními z důvodů kastovních setkáváme i v institucích a na školách mezi vzdělanými lidmi.

Maráthská autorka Kumud Pawde popisuje ve své autobiografii v části nazvané „Příběh mého sanskrtu“ celou cestu, jakou si prošla během studií a hledání zaměstnání. Jako malá se rozhodla, že bude studovat sanskrt, ale všichni ji od toho odrazovali. Negativní reakce na své rozhodnutí vzala jako výzvu a byla odhodlaná nevzdávat se. Díky své pílí dokončila postgraduální studium sanskrtu. Autorka popisuje problémy, jaké měla při studiu i při hledání zaměstnání. Jak přecházela z jedné školy na druhou, střídaly se u ní oba pocity popsané výše. V jednu chvíli líčí rozporuplné pocity nad strachem, aby profesori a spolužáci nezjistili, že je dalitka. Při dalším studiu se to její spolužáci dozvědí a hrdinka se stává terčem posměchu a obvinění, že studuje za peníze, které lidé ze střední třídy platí na daních. Neméně starostí musí překonat i při hledání povolání, kde se jí překážkou stává nejen příslušnost ke kastě, ale i dobré studijní výsledky, neboť se zaměstnavatelé bojí, že bude chtít více peněz. Ukázka, která bude následovat, zachycuje právě hledání zaměstnání, nicméně ale také reflektuje mnohem podstatnější aspekt, který příběh skrývá.

„Jindy jsem byla na pohovoru, a jakmile jsem opustila místnost, ozval se výbuch uštěpačného smíchu. Zaslechla jsem slova, která do mě bodala jako jehly: „Takže teď se i tihle lidé učí sanskrt! Jsou to takoví vládní bráhmani, že?“ A ti, kteří toto říkali, ani nebyli bráhmani. Byli to tak zvaní reformátoři z nízkých kast. Považovali se za anti-bráhmany, mluvili o dědictví Džjótiby Phúlého a tepali lidi z nižších kast za jejich úzkoprsé vnímání kasty. A teď jsou znechuceni dívkou z kasty mahárů, která patří k těm nejnižším, že by chtěla učit sanskrt. Když jsou tihle pokrytci na pozicích tak významných pro společnost, nebude to trvat dlouho a společnost se zhroutí.“¹⁰³

Autorka již v úvodu příběhu upozorňuje na to, že ti, kteří ji od studia odrazují, jsou lidé ze stejné sociální vrstvy, ze stejné kasty. Neměli by ji snad tito lidé spíše podporovat?

¹⁰³ Tamtéž, s. 105.

Na základě toho, co bylo o dalitské literatuře doposud řečeno, bychom zřejmě očekávali, že překážky budou hrdince klást do cesty spíše příslušníci vyšších kast. Zde se setkáváme s tímto „konvenčním“ přístupem v podobě vysmívajících se spolužáků, ale také s pravým opakem, kdy je v jednu chvíli hrdince oporou její profesor, který je jediným, kdo ví o jejím původu, a pomáhá jí vše tajit. Významným prvkem je zde tedy kritika dalitů, jež se nedokážou vymanit ze zažitých zvyklostí a uvědomit si, že nastala doba, v níž při troše snahy mohou dosáhnout dříve nepředstavitelných cílů. Na druhou stranu jde ale také o kritiku dalitů, kteří těchto cílů dosáhli, zapomněli na vše, co bylo předtím, a svým současným chováním popírají své předchozí vyznání. Kumud Pawde tu v poměrně krátké epizodě ze svého života dokázala obsáhnout dva palčivé extrémy dalitské komunity.

Po ukončení studií pokračují opět různé možnosti výběru tématu pro literární dílo. Dalité často zůstávají ve městech, kde mají jako vzdělání lepší možnosti uplatnění. V dalitské literatuře se setkáváme s motivem, kdy se tyto vzdělání dalité vrací domů (ať už na stálo nebo jen na návštěvu). Očekávají nadšení svých spoluobyvatel, větší míru úcty vzhledem k dosaženým úspěchům. Někteří mají dojem, že je budou ve vesnici snad i uctívat, protože své vzdělání berou jako tu nejvyšší hodnotu. Lidé na vsi ale mívají jiné hodnoty a vzdělání se pak setkávají s rozporupnými reakcemi, často i s opovržením ostatních obyvatel. Důvody jsou různé, mnohdy jde o již uvedený spor mládí, modernity, nového životního stylu a strnulých pořádků a přežitých tradic na druhé straně. Šankarráo Kharat v již zmiňované povídce „Hledám svou ves“ vypráví příběh mladíka, který se po složení inženýrských zkoušek jede podívat za rodiči pln radosti a očekávání. Zaměřme se teď ale na reakce vesničanů, které jej zaskočí:

„Ti, co tam seděli, na mě divně zírali. Někteří byli známí. Usmál jsem se na ně. Myslel jsem si, že se také usmějí a mile mě přivítají. Ale místo toho jsem viděl svraštěná čela a ve tvářích odpor. Vyrušil je zvuk mých bot.

Hleděli na mě s nechutí a pohrdáním. Asi jim připadalo, že jim v obleku a botách dupu po hrudi, tak nenávistně se na mě dívali. Moje kroky bylo slyšet. Jeden muž se mi postavil do cesty. Nechápal jsem, co má na mysli. Stál, sepal ruce k pozdravu a řekl: „Kam jdete, pane? Vesnická rada je tady.“ Snad mě nepoznal. Ale poznal mě jiný. Křikl na něj: „Ty pitomče, koho to zdravíš?“

„Proč? Pán se přišel na něco zeptat.“

„Prosím tě, komu říkáš pán?“

„Tak kdo to je?“

„Ale vždyť je to Šivův kluk.“ Když to pozdravivší muž slyšel, upadl do rozpaků. Tvářil se, jako by dostal facku. Vylil si zlost na mně: „Co ty? To po nás v těch botách budeš šlapat? Máš vypito nebo co?“¹⁰⁴

Na této ukázce vidíme, že prvek střetu tradičních hodnot s moderními se jako červená nit vine mnohými tématy. Kharat tento problém opět zhmotnil v konkrétním příkladu. Chlapec opustil tradiční způsob života a styl oblékání. Starousedlíci ve vsi v něm ale nadále vidí mahára, který se nad ně chce povyšovat pomocí oděvu a bot.

Vedle vesnic nacházíme zvláště v modernější dalitské literatuře syžet vyprávějící o životě ve městech a městských slumech. Dalité hojně odcházeli z vesnic do měst nejen za vzděláním, ale také za prací. Bohužel často zcela bez prostředků opustili svůj domov a odešli do velkého města s naivní vidinou, že se budou mít lépe. Bombaj je svými příměstskými slumy proslavená, právě tam byly zaznamenány různě silné vlny přistěhovalců (nebyli to samozřejmě pouze dalité), pro které toto velkoměsto představovalo životní sen. Střet s realitou byl ale poněkud tvrdý. S nedostatkem peněz se přistěhovalci utápěli do stále větší a větší bídy, najít práci také nebylo tak snadné. Navíc i ve slumech se začínaly utvářet kolonie dalitů a jejich členové museli řešit opět podobné problémy jako na vesnici. Nadto se ještě potýkají se zklamáním, které je připravilo o iluze, že velkoměsto je „zlatý důl“.

Dalším syžetem především z městského prostředí je poměrně zajímavý prvek pokrytecké „moderní“ společnosti, který dobře reflektuje povídka hindské autorky Sušíly Tákhbauré Klam se láme. Autorka popisuje své působení v profesi učitelky na střední škole. Se všemi má velmi dobré vztahy a neseťká se s žádnými projevy diskriminace ani poté, co se její kolegyně dozví, že je ze soupisné kasty. Nemají problém s ní sedět u stolu nebo dokonce s ní jíst ze stejného talíře. Přináší jí radost pomyšlení na to, v jaké otevřené a pokrokové společnosti žije. Vše se změní, když kolegyně odmítnou vzít ke stolu uklízečku, protože je z nízké kasty. A když je pak chce hrdinka pozvat k sobě domů na večeři, všechny se různě vymlouvají, aby nemusely přijít. Ty, které nakonec přijdou, si vymýšlejí

¹⁰⁴ Hons, Marková 2011, s. 24.

výmluvy, proč se nedotknout jídla. Hrdinka si uvědomuje, že žije v klamu. Lidé z vyšších kast zjistili, že je moderní chovat se pokrokově, ale sami v sobě se nedokážou zbavit zažitých předsudků. Autorka příběh uzavírá slovy: *„Lidé z vyšších kast si kdysi neuměli představit, že by se dotkli šúdry, s námi teď jedí, podávají si ruce, hovoří, aby dali najevo, že neuznávají kastovní nerovnost, ale jaká je za tím vším pravda?“*¹⁰⁵

Jedním z aspektů dalitské literatury je všudypřítomné násilí různého druhu. Nejedná se už o samostatný syžet, násilí prostupuje mnoho dalitských děl stejně jako ukázky různých typů diskriminace, jež souvisí s představou, že jsou dalité nečistí. Jsou pro ně určené speciální prostory téměř na všech veřejných místech, na některá dokonce vůbec nesmějí. Nesmějí do chrámů, částí města nebo vsi, kde bydlí vysokokastovní hinduisté, nesmějí brát vodu z veřejných studen. Omezení se však netýkají jen míst, ale také např. využívání služeb. Holiči a dokonce i lékaři odmítají poskytnout své služby dalitům, protože kontakt s nimi je znečišťující.

Zajímavou ukázkou ne úplně přímého násilí na dalitech ze strany vysokokastovních, je povídka „Mrtvola ve studni“ Šankarraa Kharata. Chlapec vypráví příběh o tom, co se stalo jeho otci. Jednoho dne se ve vesnické studni objevila mrtvola. Chlapcův otec, člen kasty mahárů, byl pověřen, aby tělo přes noc hlídal, než bude odstraněno. Po příchodu komisaře se má mrtvola ze studny vynést, ale ve vodě se objeví jedovatý had. Všichni se bojí o svůj život a tak přinutí mahára, aby do studny vlezl. Ten je hrdým představitelem své kasty a své povinnosti plní tak, jak je mu předurčeno. Před zrakem svého syna riskuje život na nesmyslný příkaz vesnických předáků se slovy: *„Synu, jestli se to má stát, ať se to stane! Oznam ve vesnici, že mahár Ráma zemřel na uštknutí hadem. Zemřel, když vytahoval mrtvolu ze studny, protože se od něj očekávalo, že bude plnit svou povinnost. Řekni to ve vsi! Řekni to vládě! Ať to ví celý svět!“*¹⁰⁶ Chlapcův otec událost přežije, ale chlapec nemůže dostat z hlavy, co viděl. Nedokáže pochopit, proč předáci dali otci tak nesmyslný rozkaz, když museli vědět, jak je to nebezpečné. Zároveň nechápe otce, že se jim nevzepřel.

Předchozí povídka upozorňuje také na fakt, že často musí dalité čelit násilí přímo na pracovištích, kde se předáci z vyšších kast staví do rolí takřka otrokářů a s pracujícími jednají jako se svým majetkem. V radikálnějších dílech s podobnými náměty se pak

¹⁰⁵ Hons, Marková 2011, s. 57.

¹⁰⁶ Dangle 1992, s. 77.

setkáváme s nádechem komunistické či marxistické ideologie. Násilí na pracovišti čelí také ženy, které ale tvoří velmi pozoruhodnou součást dalitské problematiky a proto jim bude věnována samostatná kapitola.

K útokům na dality většinou ale nedochází jen tak. Lidé si hledají různé záminky, aby dality mohli trestat. Např. porušení některého z uvedených omezení, které je jedním z emancipačních prvků dalitů, je zároveň častým motivem k násilným akcím. Již Ambédkar pořádal podobné akce, které rozvíjely dalitské hnutí, ne vždy se ale obešly bez jakéhosi protiútoky vyšších kast. Představou vysokokastovních je, že jestliže dalit porušil všeobecně platná pravidla (přestože i ta pravidla jsou vlastně v rozporu s ústavou), trest pro něj je zcela ospravedlnitelný. Vzhledem k postavení dalitů a jejich bezbrannosti je opakovaným námětem především povídek také jejich bezdůvodné trestání. Pokud ve vsi došlo k nějakému zločinu či prohřešku a nelze najít viníka, je vina přisouzena dalitovi, případně viníci sami, aby vyvázli bez újmy, jednoduše dalita obviní.

Na konci povídky Celé nebe se roztrhlo od Bandhu Mádhava umírá Sakha, strýček hlavního hrdiny, na následky zranění, která mu způsobily tresty vysokokastovních předáků. Při práci sluhy pro bráhmanského úředníka hlídal vodu, která se ohřívala na úředníkovu koupel. Když se ho úředník zeptal, zda je voda dost teplá, Sakha viděl, jak z ní stoupá pára, a odpověděl, že ano. V tom se ale úředník rozčílil, protože si myslel, že Sakha do vody sáhl. Nenechal si nic vysvětlit. Sakha podle něj svou rukou znečistil vodu na posvátnou koupel bráhmána a musel být potrestán, tak na něj bráhman nechal vylít kotel vroucí vody. Sakhovi byla ale osudná jiná příhoda. Po příjezdu na jeho pohřeb vyprávějí hlavnímu hrdinovi příbuzní, co se přihodilo:

„Tak toho dne ouřada řek, že nedotýkatelný Sakha musí klusat před jeho vozem... Řek, že je to vládní rozkaz... Že je to psáno v zákoně o kastách... Tak co? Co je platná moudrost oproti moci a ouřadu? Tak hnal Sakhu jako koně – i když to byl člověk. A ještě rychleji než koně... Míle... dvě míle... tři míle... Sakha už nemohl. Běhal tak celý den. Pak... najednou před vozem upadl, uprostřed cesty. A ten vůz i s koněm vjel na něj... Sakha prý moc křičel a pak zůstal bez sebe. Kočí se lekl, zastavil... ale milostpán úředník? Zařval na kočího: „Proč jsi zastavil? Dnes musím být v Sánglí na schůzi u pana výběrčího. Jed’...“

*práskni do koně... Ten, co tam leží, je nedotýkatelný... když pojde, tak pojde... psi plémě...
Však to císař nákej není.* ¹⁰⁷

Povídka tedy velmi autenticky ilustruje problematiku násilí a trestání dalitů, stejně tak jejich bezbrannost. Bráhman se v ní odvolává na zákony, protože spoléhá na to, že je dalité neznají. V povídce bychom tedy mohli vidět jakýsi podtext, v němž autor upozorňuje na potřebu znalosti vlastních práv. Zároveň se ale díky této povídce můžeme zvolna přenést k další zvláštnosti a to je vykreslení bráhmanů v dalitské literatuře.

Při zkoumání tématu neustále opakujeme, že dalité bojují proti bráhmanské nadvládě, na druhou stranu stojí za povšimnutí, jaké kasty jsou v dalitské literatuře zmiňovány. Zjistíme, že bráhmanská nadvláda je vlastně pouze ustálené spojení. Dalité jsou si vědomí, kdo stojí na vrcholu společenského žebříčku a zřejmě tedy i udržuje existenci kast, ve skutečnosti ale s nimi většinou nepřichází do styku. V přímém kontaktu jsou s kastami spíše střední a nižší vrstvy a právě lidé z těchto kast jim způsobují mnohá příkoří a odvolávají se na systém (udržovaný bráhmamy). Povídka Bandhu Mádhava je jednou z mála, kde se objevuje vysloveně bráhman.

Dalité však nebojují pouze s lidmi z vyšších kast, bojují také mezi sebou a tento boj je brzdou dalšího vývoje a pokroku v jejich emancipaci. V předchozích kapitolách jsme se setkali s otázkou objektivitě dalitských děl. Teď si ukážeme, že dalité nekritizují jen vysokokastovní předáky, ale nebojí se hledat chyby také ve vlastních řadách. V úplném úvodu bylo řečeno, že dalité se v rámci své komunity dělí na kasty, a stejně tak, jako se celá indická společnost dělí vysoké a nízké kasty, i dalité mají mezi sebou podobnou hierarchii. Existují kasty, mezi nimiž funguje velká nesnášenlivost. Šivagami zmiňuje tyto spory ve svém románu *Grip of change*. Po jednom incidentu ve vesnici kastovní hierarchii přehledně sumarizuje:

„I mezi nízkými kastami existovala hierarchie – pallarové pracovali v zemědělství, parejárové byli bubeníci a sluhové a čakkilijanové byli ševci. Ti nejvyšší, pallarové, v Pulijúru vůbec nežili. Pallarové se považovali za nejvyšší, parejárové za nadřazené čakkilijanům, kteří se zase měli za nadřazené vannárům – prادلákům. Muži z kasty vannárů prali prádlo nízkým kastám a ženy jim dělaly porodní báby. Stejně jako skoro v

¹⁰⁷ Hons, Marková 2011, s. 26.

každé společnosti byly ženy pokládány za podřízené mužům. Všichni založili své bytí na tom, že se povýšili nad ty pod sebou.“¹⁰⁸

Dalitští autoři apelují na členy zneprátelených skupin, aby své spory ukončili, neboť je třeba, aby dalité drželi pohromadě a mohli společně zápolit s vysokokastovní mocí. Spory mezi dality oslabují dality jako skupinu a posilují postavení vyšších kast, které pak těchto sporů využívají ve svůj prospěch. Tímto tématem se zabývá také Báma v románu *Vanmam*.

. Vraťme se ještě k Šivagáminu románu *Grip of change*, v němž kromě sporů v rámci dalitské komunity kritizuje ještě některé dalitské předáky. Hlavní hrdina románu Káttamuttu se stylizoval do funkce vůdce a obhájce dalitů z vesnice. Je členem pančájatu a při obhajování dalitů v soudních sporech si vydělal nějaké peníze. Získal postavení a začal tomu přizpůsobovat své chování. Zneužíval bezbrannosti lidí, stal se z něj manipulátor, využíval toho, že získal respekt také u vyšších kast. Svým chováním začal připomínat chování těch, proti nimž měl ze začátku bojovat.

Kapitolu o tématech dalitských děl ukončíme významným a nesmírně zajímavým prvkem dalitské literatury, jímž je dětský pohled. Nepřeberné množství příběhů je vyprávěno očima malých dětí, které realitu reflektují úplně jinak. Stejně jako chlapec z povídky „Mrtvola ve studni“, vznášejí otázky nad věcmi, které dospělým připadají běžné a samozřejmé. Staví se tu do kontrastu dětská naivita a nesmyslnost některých událostí, které dospělí připouštějí. Pohled dětí navíc může poněkud zjemnit surovost celého příběhu a zároveň mu dává další rozměr, neboť naivní vyprávění a popis skutečnosti na první pohled nepůsobí nijak zvláště, je vyprávěn s takovou nevinností, že až když se čtenář zamyslí, uvědomí si, jaké krutosti příběh obsahuje. K vyprávění příběhu z dětské perspektivy sahají autoři nejčastěji v autobiografiích, kde vzpomínají, jak viděli svět jako děti. Zároveň ale tohoto zajímavého narativního prvku využívají také v povídkách. Nejen, že příběh zjemňují, zároveň do něj v podobě dítěte vkládají postavu, která může vznášet otázky, na něž by se dospělý neptal. Dítě má na všechno jednoduchou odpověď, jako v Bámině povídce *Kódei malei* (Letní déšť). Otec se živí sbíráním starého nádobí, které opravuje a pak zase prodává. Jednoho dne je podveden malým chlapcem z vyšší kasty. Doma synovi Tangarádžovi vypráví, co se mu stalo, a ten má samozřejmě logické řešení.

¹⁰⁸ Sivakami 2006, s. 63.

Od otce se mu ale dostane poučení o tom, jak to ve světě opravdu funguje, a že nic není tak snadné, jak on svýma dětskýma očima vidí.

„Zítřka za ním běž a zbij ho!“ řekl rozzlobeně Tangarádž.

„Copak já můžu někoho bít?“

„Jsi přece velký, tak ho snad můžeš zmlátit ne?“

„Jaký já jsem velký člověk? Když má peníze, pak je i takový malý kluk velký. Bud' máš peníze, a nebo musíš být s lidmi z kasty. Nic jiného nám nezbývá...“

„Dneska to ve škole bylo stejné. Nic jsem neudělal a jeden kluk mě kopnul do břicha. To ho taky nemůžu zmlátit?“

„Ať tě bije kdokoli, ty mu to nesmíš vrátit. Lidi jako my nemůžou vzdorovat a pouštět se do sporů. Když se setkáš s násilím, nesmí tě to rozčilit.“

„Takže se nemůžu rozzlobit, když mě někdo jen tak zbije?“

„Vztek je potřeba potlačit. Musíš jim říkat „pane“ a chovat se tak, abys u nich vzbudil soucit. Zbývá snad lidem, jako jsme my, něco jiného? No, řekni...“¹⁰⁹

V kapitole o kritikách dalitské literatury jsme narazili na názor, že dalitská literatura je příliš jednostranná, neobjektivní a propagandistická. Několik ukázek uvedených v této kapitole by nás ale mohlo přesvědčovat o opaku. Samozřejmě ve své podstatě je dalitská literatura charakteristická kritizováním kastovního systému a kastovních hinduistů, kteří dality utiskují. Nicméně v dalitských dílech spatřujeme také druhou stranu mince, a to kritiku dalitů. Ve výše uvedených ukázkách jsou obsaženy dva typy dalitské postavy, které čelí kritice. Především jsou to dalité lpící na tradicích a zastávající názor, že změna není nutná. Tito lidé veškeré novinky odmítají a brzdí vývoj dalitského hnutí. Další lidé, jež dalitům svým způsobem škodí, jsou ti, kteří přijali moderní způsob života natolik, že se od své komunity zcela distancovali a přidali se na „druhou stranu“. Stali se „dalitskými bráhmany“, kteří pokračují v útlaku a diskriminaci dalitů žijících ještě tradičním způsobem.

¹⁰⁹ Pāmā 2009, s. 29.

Kritice ze strany dalitských autorů vůči dalitům jako komunitě podléhají také spory v rámci komunity a její celková nejednotnost, která opět brání posunu vpřed. Zde se ale obloukem vracíme k nařčení literárních kritiků z propagandy, neboť myšlenka potřeby spojit se a společně bojovat proti vyšší třídě a zaběhnutému systému, se skutečně zdá být poněkud propagandistická. Nicméně na obranu dalitů je třeba dodat, že v celé jejich historii se mnoho hnutí a spolků setkalo s neúspěchem právě kvůli roztržitosti a nejednotnosti. Proto snad můžeme říci, že je volání po jednotě v dalitské literatuře vlastně ospravedlnitelné.

10. ŽENY V DALITSKÉ LITERATUŘE

Genderová problematika je v Indii všeobecně výrazné téma a tak není divu, že pronikla také do dalitské literatury. Dalitský feminismus má svá významná specifika, neboť i život dalitských žen je velmi specifický. Jejich omezení v komunikaci s okolím je velkou nevýhodou. Jsou postižené izolací od okolního světa a jsou tedy velmi snadno ovlivnitelné. Není takový problém vnútit jim představy např. o jejich znečišťujících vlastnostech vůči vyšším kastám. Problém můžeme ale vidět i v samotném slově dalit. Kromě toho, že má spíše negativní konotace a postupem času se pro mnohé stalo synonymem nečistoty, je toto slovo používáno čistě jako maskulinum.

Dalitská žena na jednu stranu sdílí se svým mužem nevýhody, které jim přináší podřízenost bráhmanům a vyšším kastám, zároveň se ale sama potýká s aspekty patriarchální společnosti.¹¹⁰ Krása pro ni bývá často spíše prokletím. Kromě ústrků ze strany vlastního muže musí čelit ještě chtíči mužů z vyšších kast, nejčastěji vlastníků půdy, kterou chodí obdělávat.

V románech a povídkách s ženskou tematikou bývají muži obviňováni ze zanedbávání svých žen, opilství a nedostatku aktivity v hnutí.¹¹¹ Také případy, kdy žena nějak pochybí, jsou brány daleko vážněji, než pochybení muže. I pokud jde o určité restriktce, jsou ženy posuzovány přísněji. Již bylo naznačeno, ženy často podléhají sexuálnímu násilí. Jestliže takový případ vyjde najevo, je chyba prisuzována ženě (viz příklad z Bámina románu *Sangadi* v následující podkapitole).

V první fázi dalitští spisovatelé do svých děl řadili výraznější ženské postavy nebo alespoň upozorňovali na jejich problémy. V tamilské literatuře se ženám ve svých povídkách věnoval např. Undžai Rádžan nebo Ábhimáni, kteří se oba zabývali násilím a také sexuálním násilím páchaným na ženách jak ze strany zaměstnavatele, tak ze strany manžela. Oblasti sexuality a sexuálního násilí se ve svých dílech věnoval také tamilský spisovatel Imaiyan. Ve svých románech postihl mnoho aspektů života dalitských žen. V románu *Kóvéru Kaludaigal* zmínil v příběhu Mary často diskutované téma znásilňování žen muži z vyšších kast, kteří většinou těmto ženám poskytují práci a pod různými hrozbami je nutí o svých prohřešcích mlčet. Imaiyan se ve svých dílech dále věnuje prostituci nebo životu vdov, což jsou témata zmiňovaná i v jiných typech literatury, nejen u

¹¹⁰ Singh 2009, s. 104

¹¹¹ Tamtéž, s. 109

dalitů. Přestože Imai jam nahlíží na tuto problematiku z různých úhlů, píše zajímavým jazykem a o ženách píše s láskou, bývá kritizován za svůj postoj vůči ženské sexualitě. Imai jam přisuzuje vinu na zneužívání žen částečně také ženám, protože svou sexualitu příliš zdůrazňují a chovají se provokativně.¹¹²

Co se týče divadelních her, nebyly ženy nikdy příliš výrazné, divadlo bylo ovládáno převážně muži. Vráťím se ale v tuto chvíli k výše zmíněné Gunašékaranově hře o dalitovi, který místo sebe nechá obětovat svou ženu. Právě její postava je z hlediska genderové problematiky poměrně zajímavá. Už jen to, že její postava ani nemá jméno (je nazývána pouze jako Udamániho žena) symbolizuje, jakým způsobem je k ženám přistupováno. Nepřipouští se, že by žena byla nezávislá bytost s vlastním názorem. Je nahlížena jen jako matka, dcera nebo manželka. Dále hra ukazuje, jak dalitský muž dokáže spolupracovat s vyššími kastami v případě, že se jedná o zachování patriarchálního uspořádání.¹¹³

Ženy, které se začaly věnovat literatuře aktivně, píší podobně jako mužští dalitští autoři nejčastěji povídky, romány s autobiografickými prvky, ale věnují se také poezii. Je zde však rozdíl mezi dalitskou poezií psanou ženami a muži. Zatímco muži se skrze básně vzpírají bráhmanské nadvládě, ženy se staví proti mužské hegemonii. Oba typy poezie obsahují podobná témata jako je např. obraz domova. Autoři mají často dojem, že nikam nepatří a domov pro ně není skutečným domovem. Toto bývá společné pro poezii mužů i žen, rozdíl je tedy především v příčině tohoto pocitu.¹¹⁴

V tvorbě týkající se ženské problematiky jsou velmi výrazné tamilské spisovatelky Šivagámi a Báma. Šivagámi byla jednou z prvních dalitských autorek a také se ve svých dílech dalitským ženám věnovala. Báma je považována za průkopnici dalitského feminismu. Její díla obsahují mnoho zajímavých prvků, můžeme ji považovat za nejvýznamnější autorku, která o této tematice píše, a proto jí bude věnována samostatná podkapitola.

¹¹² Mangalam 2007, s. 5.

¹¹³ Mangalam 2007, s. 4.

¹¹⁴ Deepak, Arundra, in Singh 2009, s. 120.

10.1 BÁMA

Báma, vlastním jménem Faustina Mary Fatima Rani, se narodila v tamilské vesnici Pudupatti roku 1958. Její matka i babička pracovaly na polích bohatších statkářů, otec však velmi dbal na to, aby se jeho dětem dostalo dobrého vzdělání. Díky tomu, že sloužil v armádě, mohla Báma i její sourozenci chodit pravidelně do školy. K literatuře ji přivedl bratr Rádž Gautaman, který je také spisovatel. Již na škole psala básně, po studiích se ale rozhodla, že bude učitelkou v klášteře. Jejím snem a cílem bylo předávat vědomosti dětem, jako byla ona – dětem z nižších kast nebo nějak znevýhodněným. Zaskočena způsobem, jakým řád fungoval, jej po sedmi letech opustila. Uvědomila si, že škola, kde učí, je elitářská a pocítila přítomnost diskriminace dalitů i přes to, že se jednalo o křesťanský řád. Pro svůj nesouhlasný postoj k životu v klášteře se ocitla bez práce a procházela jakousi osobní krizí. Začala vzpomínat na své dětství a na iluze, jaké měla tehdy o světě.

Na radu známého své vzpomínky sepsala, ale nepomýšlela vůbec na to, že by je mohla vydat jako knihu. Ze začátku to odmítala, neboť se v jejím vyprávění objevovali její známí, rodina a lidé z vesnice.¹¹⁵ I přes to však v roce 1992 vyšel její první román *Karukku* (Palmyrový list). Šlo o zlomové dílo v tamilské literatuře. Jeden z prvních tamilských dalitských románů byl zároveň autobiografií dalitské ženy, křesťanky, a jednalo se o první autobiografii v tamilské dalitské literatuře vůbec. Dalším specifikem tohoto díla je jazyk, který autorka použila. Celý román včetně vyprávěcích pasáží je psaný hovorovým jazykem. Zatímco dalitští autoři běžně používají hovorový jazyk a dialekty převážně pouze v přímé řeči, Bámino *Karukku* je od začátku až do konce v lokálním dialektu a také díky tomu působí velmi autenticky. Báma popisuje zážitky ze svého dětství, kdy si začala poprvé všimnout nerovného postavení některých lidí.

„Musela jsem se smát, když jsem viděla, toho člověka. Byl dospělý a v ruce nesl balíček s koláčky nebo smaženým banánem. Obal byl umaštěný od oleje. On se balíčku nedotýkal, nesl ho jen za provázek, kterým byl převázaný. Pomyslela jsem si, že se ten provázek přece může rozvázat a pak by se mu ty koláčky vysypaly na zem. Ten člověk šel přímo k nájkarovi. Sklonil se a levou rukou si ještě přidržel ruku, ve které balíček držel. Pak mu balíček podal. Nájkar jej rozvázal, vyndal koláčky a snědl je.

¹¹⁵ <http://www.hindu.com/thehindu/mp/2003/03/06/stories/2003030600570300.htm>

*Šla jsem pak domů a staršímu bratrovi jsem vyprávěla veselou příhodu, jak ten člověk nesl balíček s koláčky jen za provázek a balíčku se vůbec nedotýkal. Smála jsem se - dospělý člověk a nese to takhle divně! Bratr se ale nesmál a řekl: To ale není legrace, jak to nesl. Nájkarové jsou vysoká kasta, proto se parejár nemůže balíčku dotknout. Jeho dotek je prý nečistý a proto nesl balíček jen za provázek.*¹¹⁶

Šlo o první setkání s praktikováním nedotýkatelnosti a Bámu toto poznání velmi rozhořčilo. Nedokázala pochopit, proč by měl být něčí dotek nečistý. V dalších kapitolách pak líčí zážitky ze školy a kláštera, v němž pracovala. Stáváme se svědky deziluze, která přepadá dalitské konvertity ke křesťanství. Ačkoli by křesťanská církev měla být ve své podstatě spravedlivá a měla by přehlížet kastovní systém, neboť je to zcela proti tvrzením v Bibli, zachází s nízkokastovnými podobně jako ortodoxní hinduismus. Dalité nesmí sedět v kostele vedle lidí z vyšších kast, nesmí zpívat v kostelním sboru a mrtvé musí pohřbívat na speciálním hřbitově za hranicí vesnice či města. Oficiálně křesťanství kastovní systém neuznává, a proto dalité, kteří ke křesťanství konvertovali, nemají nárok na rezervovaná místa v administrativě, na školách apod. Vláda nebere v úvahu rozdíl mezi tím, co křesťané hlásají a tím, co skutečně praktikují, přestože je to v rozporu s jejich vírou. Báma nabádá dality, aby se vzdělávali a četli Bibli sami, protože jedině tak budou mít možnost poznat to pravé Ježíšovo učení.¹¹⁷

Celý román je ale také samozřejmě o utrpení, jaké musí dalitská žena ve svém životě snášet. Ve svém druhém románu *Sangadi*, který vyšel dva roky po *Karukku*, se autorka obrací od jednotlivce k problémům celé komunity a výrazněji se zaměřuje na problematiku žen. Často bývá nazýván „dějinami dalitských žen“.

Druhý Bámin román se jmenuje *Sangadi*, což znamená „Zpráva“. Román je sledem událostí z každodenního života dalitských žen. Epizody na sebe nenavazují, jde pouze o jakési pohledy do různých aspektů života komunity dalitských žen nahlížené očima několika generací. První generační pohled podává babička vypravěčky, která byla ve čtrnácti letech provdána a následně svým manželem velmi brzy opuštěna. Zůstala sama se dvěma dětmi. Každá společnost má určitá pravidla pro to, jak se vychovává dívka a jak chlapec. Dalitským dívkám je všeobecně věnováno méně péče než chlapcům. Od malička

¹¹⁶ Pāmā 2001, s. 25.

¹¹⁷ Mangalam 2007, s. 2.

musí pracovat v domácnosti a starat se o sourozence. V Bámině *Sangadi* je takovou dívkou Maikkanni, která musí místo matky chodit pracovat a pak se starat o mladší sourozence.¹¹⁸

Dalitské ženy se musí potýkat také se sexuálním násilím, které na nich páchají muži z vyšších kast. Báma popisuje příběh Mariammá zneužívané statkářem. Hrdinka není dost silná na to, aby se mu vzepřela, on se ale zároveň bojí, aby jeho činy nevyšly najevo, a tak zažaluje Mariammá u pančájatu, že chodí na jeho pole obcovat se svým strýcem Manikkamem. Pančajat nedá Mariammá možnost říci pravdu a ona dostává pokutu dvě stě rupií. Závěr příběhu znovu ukazuje na genderovou problematiku ve chvíli, kdy Manikkam odsouzený stejně jako Mariammá dostává nižší pokutu.¹¹⁹ Ačkoli jsou všichni dalitové v očích vyšších kast velmi podřazení, v rámci dalitské komunity také platí určité rozvrstvení, v němž je muž nadřazen ženě.

Báma považuje život dalitské ženy za daleko více útrpný než život dalita – muže. Říká se tomu dvojitý útlak – dalitky se setkávají s diskriminací kvůli své kastovní příslušnosti a zároveň kvůli svému pohlaví, a to i doma. Muž je ohrožován vyššími kastami, ale doma je pánem. Přes veškeré toto utrpení skrze *Sangadi* můžeme ale vyslechnout vnitřní hlasy dalitských žen, které vždy své postavení tak zle nevidí. Vtipkují o ženách z vyšších kast, cítí, že oproti nim mají více volnosti. Jsou hrdé, že zvládají dělat tolik práce a že jsou finančně nezávislé na mužích.

Prostředí dalitské emancipace bylo vždy ovládané především muži. Báma tak otevřela novou kapitolu dalitského hnutí zvanou dalitský feminismus a snaží se jej rozšířit do povědomí pomocí románu *Sangadi*. Podobně jako *Karukku*, je i tento román psán nestandardizovaným jazykem. I pro vyprávěcí pasáže autorka používá parejářský dialekt a volí slova i větné konstrukce tak, jak ve skutečnosti mluví dalitské ženy. Doufá, že se jí tímto povede přiblížit problémy dalitských žen nejen široké veřejnosti, ale také samotným dalitkám. Báma by chtěla skrze svou tvorbu ženy ovlivnit, aby se samy pokusily svou situaci zlepšit a to především pomocí vzdělání. Zde tedy vidíme paralelu s běžnou dalitskou literaturou, jež má dality obecně vyzvat k mobilizaci a probudit v nich potřebu změnit svůj život.

¹¹⁸ Geetha 2007, s. 4.

¹¹⁹ Geetha 2007, s. 5.

Bámin poslední román *Vanmam* opouští ve svém stěžejním námětu genderovou problematiku a ukazuje na další problém dalitské komunity – na její rozštěpenost. I v jejím rámci existuje určitá hierarchie a rozpory mezi jednotlivými frakcemi. *Vanmam* popisuje rivalitu mezi dalitskými kastami pallárů a parejárů ve vesnici Kandampatti. Sporů mezi nimi využívají nájkarové (vlastníci půdy) ke svému prospěchu. Báma se tu snaží apelovat na potřebu sjednocení dalitů a ukázat, že spory uvnitř komunity pouze posilují vliv a nadřazenost vyšších kast.

Dále autorka vydala několik kratších povídek. Žádné z jejích dalších děl ale není srovnatelné s *Karukku*, které se vyznačuje vysokou spontaneitou. Snad právě fakt, že Báma neměla v úmyslu *Karukku* vydat, do něj vnesl silné kouzlo opravdovosti a syrovosti. K tomu přispívá samozřejmě i jeho jazyk. *Karukku* napsala v roce 1992 a v roce 2000 bylo přeloženo do angličtiny. Překročilo tak hranice a o zkušenostech dalitské ženy se mohli dočíst i lidé mimo Indii. Nyní je autorkou uznávanou po celém světě. Přednáší na konferencích a stále bojuje za zlepšení situace dalitské komunity. „*Používám psaní jako zbraň v boji za práva sociálně slabých.*“¹²⁰

¹²⁰ <http://www.hindu.com/thehindu/mp/2003/03/06/stories/2003030600570300.htm>

ZÁVĚR

Dalitské hnutí i dalitská literatura zaznamenaly v posledních desetiletích velmi prudký rozvoj a je zřejmé, že hnutí i literatura šly ruku v ruce. Prokazatelně existuje interakce mezi literaturou a politickým vědomím. Literatura není statická, neustále se vyvíjí a pohybuje spolu se společností. Nemůže opomínat sociální realitu a není možné ji izolovat od soudobého historického a společenského kontextu.

„Dalitská literatura má vidinu revoluce v indické společnosti v založení rovné společnosti a následuje dalitské hnutí. Původní program dalitské literatury byl politický a dychtil po změně ve všech sférách společnosti: sociální, politické, kulturní i ekonomické. Je vidět přímý vliv politického hnutí na dalitskou literaturu. Např. v Maharáštre v první polovině minulého století je znát vliv Ambédkara, který z dalitské otázky udělal téma politické spíše než mravní, zatímco naproti tomu pro Gándhího byla dalitská tematika spíše mravní. Stejně tak maráthská dalitská literatura vyjadřovala tyto tendence ve stovkách děl, která měla blízko k ambédkarskému hnutí.“¹²¹

Dalitská literatura tedy fungovala jako jeden z nástrojů k prosazení cílů dalitského hnutí. Pomohla zvýšit gramotnost mezi dality, neboť právě oni byli prvními čtenáři dalitské literatury. Vytvořilo se tak prostředí pro vznik okruhu dalitských intelektuálů, kteří se pak mohli realizovat také v politické sféře, případně působit na dalitskou komunitu jako autority. K úplnému propojení literatury a hnutí došlo v sedmdesátých letech, kdy vznikl spolek *Dalit Panthers*, který založili významní představitelé maráthské dalitské literatury. Bylo to vůbec poprvé, kdy se autoři takto aktivně hnutí účastnili. V tomto období přestala být dalitská literatura pouze nástrojem hnutí a stala se jeho rovnocenným partnerem.

Dalitská literatura ale neměla vliv jen na dalitské hnutí. Velký přínos znamenala také pro indickou literaturu obecně. Ten spočívá především v novém pohledu na svět. Autoři pocházejí ze zcela jiné sociální vrstvy než ti, kteří psali doposud, svou aktivitou ohrozili dominantní postavení bráhmánů v literatuře. Nové stylistické i jazykové postupy, alternativní pohled na společnost a nové zážitky, to vše vnesli dalité do světa klasické indické literatury. Jako většina nových směrů, nesetkali se dalité okamžitě s nadšeným přijetím. Jejich cesta k určité „popularitě“ rozhodně nebyla snadná, o to výraznější však dalitská literatura je.

¹²¹ Sharma 2006, s. 45.

Na počátky v poezii navázala prozaická díla, která teprve probudila skutečný zájem veřejnosti. Autobiografická díla pak dodala textům autenticitu. Z děl je cítit stud, zlost, smutek i naděje. Jedná se o vzácné náhledy na otázku dalitské identity, kterou si pokládají sami dalité. Ve své práci jsem se pokusila shrnout téma dalitské literatury nejen z historického hlediska, ale také především z hlediska tematického. Při obecné klasifikaci dalitské literatury a jejích autorů jsme zjistili, že otázka identity dalitského autora zůstává otevřená a některá díla nedalitských autorů bychom tedy do dalitské literatury mohli zařadit. Přesto jsem se ale v práci držela spíše děl samotných dalitů.

Proti dalitům stáli ještě literární kritici, jejichž názory byly přiblíženy v sedmé kapitole práce. Nesouhlasné reakce kritiků vůči dalitské literatuře vyvolaly u dalitských autorů potřebu nových estetických standardů. Vlastnosti, které kritici dalitské literatuře vytýkaly, souvisely úzce s dalitským hnutím. Byla to především přílišná plamennost, agitační ráz či nedostatek objektivity při kritice vyšších kast. Je však nutné podotknout, že s tímto postojem kritiků souhlasili i někteří autoři. Např. Imaijam nesouhlasil s tím, aby se dalitská literatura stala platformou dalitského hnutí. Je pro oddělování politiky a literatury, v jeho dílech tedy mnoho plamenných řečí nenajdeme. Soustředil se spíše na zaznamenání kulturního prostředí, v němž dalité žijí, a jejich folkloru. To považoval za stejně významné jako snahy o emancipaci dalitů. Do protikladu k Imaijamovi lze postavit tamilskou autorku Bámu, jejíž díla mají silně revoluční nádech. Ona sama považuje politiku za významnou součást dalitské literatury a naopak literaturu za součást hnutí. Svou literaturu využívá k upozorňování na problémy v dalitské společnosti a apeluje pro jejich nápravu.

Co se týče jazykové stránky dalitské literatury, rozhodně zde nebylo téma zcela vyčerpáno. Považovala jsem za vhodné upozornit na jeden z charakteristických aspektů dalitské literatury a některá jazyková specifika alespoň nastínit, pro ucelený pohled, což, dle mého názoru, pro práci tohoto rozsahu a zaměření stačí.

Tematická rovina dalitských děl se ukázala také jako velmi rozsáhlá oblast ke zkoumání. Vybírala jsem témata, která se objevují skutečně často a mají výpovědní hodnotu o charakteru dalitské literatury. Zároveň ukázky, jimiž byly jednotlivé oddíly doplněny, byly zvoleny z děl, která patří k významnějším a přestože obsahují náměty časté i v jiných dílech, neupadají do stereotypu. Ukázal se zde také vliv dalitského hnutí

ilustrovaný např. kladením důrazu na vzdělávání či apelováním na jednotu dalitské komunity. Viděli jsme, že obvinění kritiků z nedostatečně objektivitý dalitských děl někteří autoři popírají, když se zaměřují nejen na diskriminaci dalitů ze stran vyšších kast, ale také na problémy v rámci své vlastní komunity. Již zmíněná roztržštěnost, boje mezi jednotlivými dalitskými kastami nebo nadřazenost některých dalitských předáků, to jsou aspekty, jimž se dalitští autoři ve svých dílech také věnují, neboť cítí, že vnitřní problémy narušují snahy vyvíjené v dalitském hnutí.

Velmi zajímavým bodem dalitské literatury je zobrazení dětí a jejich pohledu na dalitskou problematiku. Toto téma jsem zmínila v přehledu častých syžetů v rámci dalitských děl, nicméně by se jistě dalo rozvést daleko šřeji. Stejně tak kapitola „Ženy v dalitské literatuře“ slouží jako nástin tohoto tematického okruhu a patří k částem, kterým by bylo možné se dále a hlouběji věnovat.

V této práci jsem se pokusila shrnout to nejvýznamnější z dalitské literatury v propojení s dalitským hnutím. Již od začátku je nesporné, že literatura i hnutí se vzájemně ovlivňují. Tím, že Ambédkar nepůsobil jen na politické rovině, ale vytvořil základ jakési nové filozofie, ovlivnil mnoho autorů, kteří jeho myšlenky začali zapojovat do svých děl. Tento jev je shodný např. s marxismem, který též jako filozofický směr dodal literatuře nový ráz. Z hlediska literatury jsem shrnula nejvýraznější syžety dalitských děl a také na nich jsem ukázala, jak je literární svět s dalitským hnutím provázaný.

Práce se dotýká mnoha oblastí, které by se daly zkoumat více do hloubky. Mohla by tedy sloužit jako odrazový můstek pro další výzkum či rozbor jednotlivých bodů tématu.

POUŽITÁ LITERATURA

ANAND, S. (ed.), 2003: *Touchable Tales – Publishing and Reading Dalit Literature*. Pondicherry: Navayana.

ASTON, N. M. (ed.), 2001, *Dalit literature and African-American literature*. New Delhi: Prestige Books. 152 s.

BAMA, 2008, *Vanmam*. Delhi: Oxford University Press. 161 s.

BHARATHI, Thummapudi, 2008, *A History of Telugu Dalit Literature*. New Delhi: Kalpaz Publications. 282s.

BLECHA, Vlastimil, 2008 (a), *Od Parejářů k Dalitům, aneb jsou v jižní Indii ještě nedotýkatelní?* Nový Orient. Vol. 63:1. s. 9-13

BLECHA, Vlastimil, 2008 (b), *Autobiografie v dalitské literatuře jižní Indie*. Nový Orient. Vol. 63:2. s. 46-50

DANGLE, Arjun (ed.), 1992, *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*. Bombay: Orient Blackswan. 328 s.

FRANCO, Fernando, MACWAN, Jyotsna, RAMANATHAN, Suguna, 2004. *Journeys to Freedom: Dalit Narratives*. Kolkata: Popular Prakashan. 400 s.

HONS, Pavel, 2010, *Fenomén dalitské literatury*. Nový Orient. Vol. 65:4. s. 49-52.

HONS, Pavel, MARKOVÁ, Dagmar, 2011, *Když němí promluví*. Pavel Mervart – v tisku.

HONS, Pavel, 2009, *Imaijam – další velká postava tamilské dalitské literatury*. Nový Orient. Vol. 64:3. s. 49-51.

IMAIYAM, 2001, *Beasts of Burden*. Chennai: Manas. 318 s.

JOSHI, Barbara R., 1986, *Untouchable!: Voices of the Dalit Liberation Movement*. London: Zed Books. 166 s.

LIMBALE, Sharankumar, 2004, *Towards an Aesthetic of Dalit Literature*. Hyderabad: Orient Longman. 176 s.

MICHAEL, S. M. (ed.), 1999, *Untouchable: Dalits in Modern India*. London: Lynne Rienner Publishers. 183 s.

Pāmā, 2001, *Taḷumpukaḷ kāyaṅkaḷāki. Karukku, saṅkati*. Viṭiyal patippakam, Kōyamputtūr.

Pāmā, 2009, *Koṅṭāṭṭam. āli- paṅikkuṭam patippakam, Ceṅṅai*.

PASWAN, Sanjay, JAIDEVA, Paramanshi (ed.), 2002, *Encyklopaedia of Dalits in India: Literature*. Delhi: Kalpaz Publications. 307 s.

PAUL, John J., YANDELL, Keith E. (ed.), 2000, *Religion and public culture: encounters and identities in modern South India*. Richmond: Routledge. 260 s.

PRASAD, Amar Nath, GAIJAN, M. B., 2007, *Dalit Literature : A Critical Exploration*. New Delhi: Sarup & Sons. 334 s.

RAMASWAMY, N., VARMA, G. Srinivasa, 1976, *Harijan dialect of Tamil*. Annamalainagar: Annamalai University. 98 s.

REGE, Sharmila, 2006, *Writing Caste, Writing Gender: Reading Dalit Women's Testimonios*. New Delhi: Zuban. 388 s.

REVANKAR, Ratna G., 1971, *The Indian Constitution - A Case Study of Backward Classes*. New Jersey: Associated University Press. 361 s.

SEKINE, Yasumasa, 2002, *Anthropology of Untouchability : "Impurity" and "Pollution" in a South Indian Society*. Osaka : National Museum of Ethnology. 385 s.

SHARMA, Pradeep K., 2006: *Dalit Politics and Literature*. New Delhi: Shipra Publications. 178 s.

SINGH, Karan, RAI, Amod, YADAV, Jyoti (eds.), 2009, *Dalit literature. Challenges and Potentialities*. New Delhi: Creative Books.

SIVAKAMI, P., 2006, *The grip of Change*. Chennai: Orient Longman. 208 s.

STRNAD, Jaroslav, a kol., 2003, *Dějiny Indie*. Praha: Lidové Noviny. 1187 s.

VISWANATH, Rupa, 2006, *"The Pariah problem": Missionaries, the administration of "untouchables" and the elaboration of neutrality in colonial south India, c. 1885-1918*. New York: ProQuest. 327 s.

YAGATI, Chinna Rao, 2003, *Dalit Studies – A Bibliographical Handbook*. New Delhi: Kanishka Publishers. 483 s.

ZELLIOT, Eleanor, 2001 [third edition], *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi: Manohar. 350 s.

Internetové zdroje:

Beth, Sarah, *Dalit Autobiographies in Hindi: the transformation of pain into resistance*. July 2006: <http://www.sasnet.lu.se/EASASpapers/4SarahBeth.pdf>

Geetha, K.A., Srilata, K., *From subjugation to celebration: a study of Bama's Karukku and Sangati*, Language Forum, Jan-June, 2007:
http://findarticles.com/p/articles/mi_7018/is_/ai_n28438657?tag=artBody;coll

Mangalam, B., *Tamil Dalit literature: an overview*. Language Forum, January 2007:
<http://www.articlearchives.com/government/elections-politics-politics/186762-1.html>

Mishra, Jugal Kishore: *A critical study of Dalit Literature in India*:
<http://www.sasnet.lu.se/EASASpapers/4JugalKishore.pdf>

(neuedeno), *Hindu Reform Movements, Indian Socio-Religious Reform Movements*:
http://www.indianetzone.com/42/hindu_reform_movements.htm

(neuedeno), *Labouring for the cause of Dalits*, March 2003:
<http://www.hindu.com/thehindu/mp/2003/03/06/stories/2003030600570300.htm>

The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950:
<http://lawmin.nic.in/ld/subord/rule3a.htm>

Tamil Nadu: Data Highlights : The Scheduled Castes. Census of India 2001:
http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/dh_sc_tamilnadu.pdf

(neuedeno) Enough proof to nail Mayawati for corruption, CBI tells Supreme Court, April 2010: http://www.dnaindia.com/india/report_enough-proof-to-nail-mayawati-for-corruption-cbi-tells-supreme-court_1372916