

UNIVERZITA KARLOVA
Filozofická fakulta
Bakalářská práce

Žena a kasta



Jméno a příjmení: **Klára Bulvasová**
Obor: **hindština**
Akademický rok: **2005/2006**

Obsah

1. Úvod	1
2. Ujasnění termínů kasta a gender	4
3. Kasta a gender v koloniálním období	8
4. Role ženy v rámci kasty	12
5. Kontrola ženské sexuality	19
6. Příklad dalitských žen	26
7. Sanskrtizace	30
8. Závěr	37
9. Bibliografie	42

1. Úvod

Jak se žena podílí na utváření kastovního povědomí a jaký má naopak kasta vliv na postavení a obecně celý život ženy? Je pro ženin život určující právě příslušnost k té které kaste nebo prostě jenom to, že je žena?

Veena Talwar Oldenburg k tomu zastává jasné stanovisko, neboť tvrdí, že to, co ovlivňuje život vdané ženy „není kastovní uspořádání, ale gendrové a generační vztahy v rámci rodiny“.¹ Uma Chakravarty se však domnívá, že na ženy je nahlíženo jako na „brány do kastovního systému“². Lze tato dvě stanoviska smířit nebo je každé pravdivé svým způsobem?

Je vůbec možné vystopovat nějaké styčné body, které by byly společné všem ženám v tak obrovské a rozmanité zemi jakou je Indie? A lze se nad nimi zamýšlet bez toho, aby se badatel či badatelka občas nezamyslela nad postavením žen v západní, euroamerické společnosti, která je rovněž patriarchální? Právě v tomto směru je užitečné zaměřit se na vliv kastovního systému na postavení žen, neboť je zřejmé, že to je jeden z hlavních rozdílů mezi oběma společnostmi.

V první kapitole se pokusíme o obligátní definici kasty a gendru, dále pak nastíníme jejich vývoj v koloniálním období, abychom se ve třetí kapitole mohli dostat k samotné otázce jejich vztahu. Ve čtvrté kapitole se zaměříme na důvod potřeby monitorovat ženskou sexualitu a pátá se bude zabírat situací nedotknutelných žen, která nám umožní zřetelněji nahlédnout rozdíl v postavení žen „vysokých“ a „nízkých“ či „nedotknutelných“ kast. Námětem poslední kapitoly je proces vzestupné sociální mobility, který má rovněž dramatický dopad na životy žen.

Na tomto místě bude užitečné uvést základní charakteristiku literatury zabývající se přímo tímto tématem. Je třeba zdůraznit, že zájem o tuto tematiku je poměrně nedávného data.

¹ *Dowry Murders*, str. 37.

² *Conceptualizing Brahmanical Patriarchy*, str. 273.

Mezi první monografie na toto téma patří *Gendering Caste* od Umy Chakravarty. Jako indická feministka se domnívá, že kastovní systém zabraňuje ženám v tom, aby jednotně bojovaly za svá práva. Ve své knize se uvádí příklady z dějin, náboženské literatury zabývající se ženskou otázkou a představuje gender a kasty v různých obdobích, včetně předkoloniálního, koloniálního a současného.

Mezi další autorku zabývající se touto otázkou patří Anshu Malhotra, která zkoumala proměnu kasty a genderu v koloniálním Paňdžábu. Své závěry přitom vyvozuje na základě narativního žánru známého jako *kissa*.

Koloniálnímu období a jeho vlivu na postavení ženy se věnuje i sborník *Recasting Women*, který pokrývá různé oblasti a jenž kromě kasty zohledňuje i vztah třídy a patriarchy.

Většina těchto děl však byla psána s větším či menším důrazem na situaci žen z vyšších kast a to zřejmě proto, že samy autorky často pocházejí z tohoto prostředí a tyto otázky jsou jim bližší.

Tento nedostatek však uvedl na pravou míru sborník *Gender and Caste*, jež sestavila Anupama Rao. Ten se snaží vymezit problémy nedotknutelných žen a upozorňuje, že jejich situace a problémy, se kterými se potýkají, se značně liší od problémů žen vysokých kast. Ukazuje nebezpečí generalizace vysokokastovních feministek, které vinou své tendence přehlížet rozdílnou realitu nedotknutelných žen, může vést k nepřesným závěrům.

Na konec bych ještě ráda zmínila velmi podnětnou monografii mapující situaci žen z vysokých i nízkých kast na tamilském venkově, a tou je *Siva and her Sisters* od Karin Kapadie. Zakládá se na jejím terénním výzkumu v tamilské vesnici Arulúru a od ostatních se liší zejména svým tónem. Kapadia v ní sice také popisuje těžké situace, kterými tamější ženy procházejí, ale na rozdíl od ostatních je v ní cítit pozitivní přístup k ženské zkušenosti a ne pouze bezvýchodná deprese a

vypočítávání nejrůznějších překážek, kterým ženy musí čelit. Právě díky tomuto rysu probouzí zájem o specificky ženskou kulturu a stává se tak velmi inspirativním čtivem.³

³ Podobný přístup, ze kterého je cítit náklonnost k ženské kultuře, je patrný i v pracích G. Rahejy.

2. Ujasnění termínu kasta a gender

Kastovní systém je dodnes v indické společnosti silně přítomný. Přestože indická ústava jasně zakazuje diskriminaci na základě kastovní příslušnosti, nepodařilo se dosud vliv kasty odstranit ze sféry veřejné, natož ze sféry privátní.

Prvky charakteristické pro hinduistickou kasty jsou podle I. Karve uzavírání endogamních svazků, omezení na určitou oblast, tradiční způsob chování, na který dohlíží *paňčájat*, soužití s ostatními kastami, se kterými se však nemísí, shodné dědičné povolání, předem daná hierarchie.⁴ Mohli bychom ještě přidat důraz na rituální čistotu, určitý ideologický rámeček, na který je možno se odvolat a restriktce týkající se společného stolování.

Zastavme se nejprve krátce u definice základní jednotky kastovního systému. M. Klass uvádí důležitý rozdíl mezi kastou (*džáti*) a podkastou (např. *birádari*). Obrací naši pozornost právě k nejmenší endogamní jednotce kastovního systému, k podkastě⁵. Tuto jednotku chápe jako teritoriálně omezený okruh lidí, jenž zahrnuje určitý počet členů a vesnic, kteří mezi sebou mohou vstoupit do manželského svazku. Podkasta je tedy příbuzenská skupina, která zahrnuje „všechny rodiny, se kterými se vesničan cítí spojen (pokrevně, sňatkem, či jinak) a principiálně také všechny rodiny, se kterými může rodina daného vesničana uzavřít sňatek“⁶. Každá tato podkasta je nezávislá na ostatních podkastách a má svá pravidla a vzorce chování, na jejichž zachování dohlíží její vedení.

Oproti tomu kasta neexistuje samostatně a přichází v úvahu až kontaktu s jinými kastami. Na rozdíl od podkasty postrádá

⁴ Karve, I.: *Hindu Society-An Interpretation*, Sangam Press, Poona, 1961, str. 15.

⁵ Klassovi se v souvislosti se podkastou zdá lepší užívat anglický termín *marriage-circle*.

⁶ Klass, M.: *Caste: The emergence of the South Asian Social System*, Manohar, New Delhi, 2004, str. 94.

kontrolu nad svými členy, nemá žádné vedení a jednotnou organizaci.⁷

Vidíme tedy, že termín „kasta“, který se vžil pro označení organizované endogamní skupiny, s určitým tradičním povoláním, atd. Klass chápe jako podkastu. Toto terminologické ujasnění je jistě velmi záslužné, nicméně řada badatelů ho stále nebere v potaz a podkastu vytrvale označuje jako kastu, což celou problematiku dále komplikuje.

Jelikož se naše téma zajímá také o vztah kasty k ženě, bude dále pro lepší představu užitečně stručně vyjasnit termín *gender* a dále pro představu nastínit postavení indické ženy.

Nyní tedy zaměříme pozornost k druhému termínu, který se bude v této práci rovněž hojně vyskytovat, a tím je *gender*.

Definice *gendru* se zpravidla uvádí vedle definice pohlaví, neboť spolu souvisí. *Pohlaví* je čistě biologická danost, která slouží jako základ pro konstrukci *gendru* a zahrnuje biologicky podmíněné rozdíly mezi mužem a ženou. *Gender* je oproti tomu konstruován sociálně a zahrnuje „společensky utvářené postoje a chování, obvykle dichotomicky dělené na mužské a ženské“.⁸ Ve společnosti (v jejích institucích, vzdělávání, náboženství, rodinné uspořádání, atd.) je pak možné rozeznat určité vzorce chování a interakce mezi pohlavími, které institucionalizují *gendrovou* diferenciaci a jsou označovány jako *pohlavně-gendrový systém*, který se skládá ze tří prvků:

1. sociálně konstruuje *gendrové* kategorie na základě pohlaví
2. dochází k něm k dělbě práce na základě pohlaví
3. a rovněž k společenské regulaci sexuality⁹

⁷ Caste, str. 91.

⁸ Renzetti, C.M., Curran, D.J.: *Ženy, muži a společnost*, Karolinum, Praha, 2003, str. 58.

⁹ Tamtéž, str. 21

Patriarchát je pak zjednodušeně řečeno takový druh pohlavně-gendrového řádu, ve kterém jsou muži nadřazeni ženám a mužské vlastnosti jsou hodnoceny výše.¹⁰

P. Bourdieu v této souvislosti mluví přímo o nadvládě mužů nad ženami, který se jeví jako přirozený také kvůli, že působí jako „věčný“ a že má punc univerzálnosti. Strukturu nadvlády přitom živí neustálá, *historická*, reprodukční práce, na které se podílejí jak aktéři, tak instituce jako například škola, církev, atd. Tím, že androcentrické vidění prostupuje celý svět člověka, jeví se jako samozřejmé a nepotřebuje tedy ospravedlnování. Z mužské nadvlády se tak stává přirozenost, která zastírá, že jde pouze o naturalizovaný sociální konstrukt.¹¹

Toto terminologické vyjasnění je pro nás zde důležité, neboť v Indii operují dva systémy vedle sebe - kastovní a patriarchální.

Diskriminace žen má v Indii několik podob. Tím, že je žena považována za bytost podřízenou muži, vyplývá z toho pro ni několik nepříjemných důsledků. V mládí se jí dostává méně potravy než jejím mužským sourozencům, dostává se jim méně lékařské péče, a proto umírají dříve než chlapci. Pokud k tomu přičteme ještě těžkou práci na polích a četné porody, pochopíme příčinu jejich chabého zdraví. Obecně se obsáhle upozorňuje na závažný problém vražd děvčátek či výrazného nepoměru v počtu mužů a žen v některých státech. Dívky jsou rovněž posílány do školy daleko méně, a procento nevzdělaných žen je tudíž výrazně vyšší.

Ženino postavení se však během jejího života mění a to v závislosti na věku a počtu dětí, a to hlavně synů. Starší žena v menopauze si tedy může dovolit překročit určité hranice. Příkladem může být třeba Harijána, kde starší žena nemusí tolik striktně dodržovat zahalování tváře závojem

¹⁰ Tamtéž, str. 22.

¹¹ Bourdieu, P.: *Nadvláda mužů*, Karolinum, Praha, 2000, str. 24.

(*ghunghát*). Také může používat slovník mužů, například proházovat obscénní poznámky na adresu jiných.¹² Mladá žena z vyšších kast, která je na vrcholu svých fyzických a reprodukčních sil, má však jen omezený vliv na rozhodování a je podřízena jak mužům, tak i starším ženám v rodině.

¹² Chowdhry, P.: Ideology, Culture and Hierarchy, in: Sangari, K., Chakravarty, U. (ed.): *From Myths to Markets, Essays on Gender*, Manohar, New Delhi, 1999, str. 298.

3. Kasta a gender v koloniálním období

S příchodem Britů se objevila nová možnost pevně definovat kastovní status a tato redefinice najednou měla, podobně jako britská administrativa, celoindický dosah. Britové pro potřeby své vlády přišli se sčítáním lidu podle jejich náležitosti ke kastě a tím výrazně ovlivnili kastovní hierarchii. V předkoloniálním období byla kastovní hierarchie flexibilní a status té které kasty byl proměnlivý. S Brity však došlo k fixaci kastovního statusu tím, že byl zapsán a považován za směrodatný. Britové se přitom se svými otázkami týkajícími se indické společnosti a jejích norem obraceli především na pandity náležejícími k vysokým kastám, kteří rovněž přispěli k prosazování určitých představ ohledně jejího fungování.

Tradičně byli bráhmani považováni za nositele posvátného vědění, a tak se Britům zdálo přirozené hledat poučení právě u nich. Vzdělání však s příchodem misionářů začalo být v křesťanských školách dostupné bez ohledu na příslušnost ke kastě. To byla jistá změna pro nízké kasty, které konvertovaly ke křesťanství a jimž se prostřednictvím tohoto vzdělání otevřela cesta k společenskému vzestupu.

Objevila se tedy možnost získat anglické vzdělání s ní i přístup k zaměstnání v nové státní správě. Tuto novou příležitost však nejlépe zúročili bráhmani právě proto, že k tomu byli tradičně lépe vybaveni. Podařilo se jim tak využít své tradiční převahy a tím „rekonsolidovat výhody vysokých kast.“¹³

V devatenáctém století v Indii docházelo k tradicionalizaci společnosti, která se výrazně odrazila i na roli ženy. Zdá se, že příčinou bylo to, že se bráhmanské ideály rozšířily do širších kruhů celé hinduistické společnosti a to díky tomu, že se ve státních službách stále více uplatňovala bráhmanská elita místo muslimské, dále že se utvrdilo kastovnictví a že Východoindická společnost zásadně rozlišovala mezi sférou

¹³ Chakravarty, U.: *Gendering Caste*, str. 122.

veřejnou a domácí, kterou považovala za pevně danou a neměnnou.¹⁴ Tím, jak se různé kasty snažily vymezit se oproti jiným a definovat svoji identitu, začalo hrát chování jejich žen v tomto procesu naprosto zásadní roli. To se ukazuje i na tématech, o kterých se tehdy ve velké míře diskutovalo a hlavně psalo v nově vznikajících tiskovinách a kterými byly dětské sňatky, znovuprovdávání vdov, *satí*, věno, vzdělávání žen a vraždy dětí ženského pohlaví. Všechna tato témata se týkala žen a je zajímavé, že názory na ně opět vytvářeli muži a ženy opět neměly až na pár výjimek na jejich vývoj přímý vliv. Žena začala být chápána jako ztělesnění domácí sféry a potažmo i tradice.

A. Malhotra například ukazuje na četných příbězích (*kissa*) které začaly po příchodu Britů kolovat v paňdžábské společnosti, jak se muži ze střední třídy začali intenzivně věnovat reorganizaci života žen a propagovali ideál ctnostné a poslušné manželky a zesměšňovali její tvrdohlavý a sexuálně agresivní opak (*kupatti*).¹⁵

Domnívá se dále, že přezkoumání ženské sexuality je nutné vždy, když dochází ke změně společenských podmínek.¹⁶

Britové chápali indickou kulturu jako podřadnou té evropské a tuto představu odůvodňovali poukazováním na nízké postavení indické ženy, které si tak žádalo zásah britské vlády. Koloniální moc vyzdvihovala špatné postavení žen, a pomáhala si tak k legitimizaci své moci tím, že se snažila předložit britskou správu Indie jako poslání jehož cílem bylo „civilizování“ této „barbarské“ země. Jistou roli v tomto přístupu mohla hrát i představa „zženštilých“ indických mužů, kteří nejsou schopni ujmout se pevně vlády. Nízký status žen

¹⁴ *Comparision*, str. 11.

¹⁵ Malhotra, A.: *Gender, caste and Religious Identities*, str. 3.

¹⁶ Tamtéž, str. 4.

byl tedy spojován s nízkou morálkou Indů, a postavení žen se tak stalo jedním ze základních kamenů koloniální ideologie.¹⁷

Ideální žena se podle tradice měla řídit představou *pativraty* neboli oddané úcty k manželovi. Rosalinde O'Hanlon poukazuje na to, že tyto zákony, kterými by se měla žena řídit, vynalezli kněží-muži a následně to v devatenáctém století byli opět muži „reformátoři, politici, novináři a spisovatelé, kteří po ženách žádali, aby se podvolily těmto pravidlům, a to ve společnosti, ve které se vše měnilo. A byli to stejní muži, kteří dostávali celou škálu nových práv a svobod, zvyků ve stravování a oblékání či nové možnosti práce, vzdělání a cestování“¹⁸.

R. O'Hanlon ukazuje, jak se představa segregování žen v Maháráštre, které se říká *marathmóla* (dosl. maráthský zvyk), výrazně zpřísnila v devatenáctém století¹⁹, kdy se zdejší společnost více hinduizovala.

V souladu s bráhmanskou tradicí se ženy z vyšších kast snažily přiblížit ideálu oddané ženy (*pativrata*) a jako vdovy se neprovdávaly, nebo přesněji nebyly provdávány. Reformátoři přispěli k novému pojetí ženy, které se však stále zakládalo na *pativratě*. Pouze jej rozšířili pro potřeby nově vznikající střední vrstvy státních úředníků. V Bengálsku se tak objevil model „dámy“ (*bhadramahilá*), který v sobě zahrnoval oddanou ženu (*pativrata*) i viktoriánský model vzdělané manželky, která je lépe připravena vést domácnost, vychovávat děti a být osvícenou družkou svému muži.²⁰ S. Banerjee ukazuje, jak byl vznik středních vrstev spojen s marginalizací ženské kultury.²¹

¹⁷ Chakravati, U.: *Whatever Happened to the Vedic Dasi?*, *Recasting Women*, str. 35.

¹⁸ O'Hanlon, R.: *A Comparison Between Women and Men: Tarabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*, Oxford University Press, 1994, str. 7.

¹⁹ Jako důvody tohoto jevu O'Hanlon uvádí stěhování se do měst a nutnost vymezit se sociálně, demilitarizace společnosti a usedlejší způsob života související s nástupem britské koloniální moci, str. 23.

²⁰ O'Hanlon, str. 14.

²¹ Banerjee, S.: *Women's popular Culture in Nineteenth Century Bengal*, *Recasting Women*, str. 131.

Docházelo k nové segregaci žen, které začínaly měnit svůj styl vyjadřování a tím se vymezovaly vůči ženám náležejícím k nižším vrstvám. Populární žánry jsou redefinovány jako nízké a pokleslé a nevhodné pro pravou dámu, kterou mohou ohrozit a svými náměty svést až k cizoložství. Objevuje se zde tedy znovu důraz na neposkvrněnost ženy a na potřebu očištění jejího slovníku, který by mohl připomínat chování nízkých kast.²² Chování a mluva žen se tedy staly vodítkem pro určení kastovní příslušnosti.

Podobně i v Paňdžábu propagovali reformátoři (Árjasamádž i sikhská Singh Sabhá) představu *pativraty*, která byla míněna jen pro ženy z vyšších kast, které si mohly dovolit zůstat doma a věnovat se domácím pracím.²³ S tím, jak se prohluboval rozdíl mezi „nízkými“ a „vysokými“, museli muži z vysokých kast redefinovat vztah žen k nízkým kastám tím, že

V koloniálním období také docházelo ke kodifikaci určitých zvyklostí a vzorců chování, které byly považovány za civilizované a které začaly být prosazovány prostřednictvím soudů. Tím však došlo k významnému omezení různých dříve přípustných vzorců ženského chování. Chowdhry uvádí, že statkáři z dominantních kast v Harijáně poskytovaly Britům údaje o svých zvycích, které nevycházely vstříc ženským zájmům a de facto je úplně opomíjely²⁴. Stát a patriarchát tak usilovaly o vytvoření právně uznávaných zvyků, které se negativně podepsaly na životě žen.

²² *Recasting Women*, str. 13.

²³ *Gender, caste and Religious Identities*, str. 43.

²⁴ Chowdhry, P.: *The Veiled Women*, str. 391.

4. Role ženy v rámci kasty

K tomu, abychom mohli přesněji určit dosah kastovního vlivu, bude nutné zastavit se nejprve u toho, jak žena modifikuje základní určení objevující se v definici kasty jako takové. Pokud přijmeme převládající názor, že *džáti* je určována narozením, uplatňuje se v ní určitá více méně daná hierarchie a že se udržuje pečlivým omezeními a pravidly souvisejícími s přijímáním potravy, uzavíráním sňatků a obecně pravidly určujícími povahu společenského styku a že v nich hraje důležitou úlohu představa rituální čistoty či naopak znečištění, nemůžeme z nich vyřadit ženu. Podívejme se nyní blíže na to, jakou roli v bodech této definice hraje žena.

L. Dube²⁵ se domnívá, že osvojení si těchto pravidel té které *džáti* se odehrává hlavně v rodině a v rámci pokrevní příbuznosti. Kasta nebo *džáti* totiž funguje na základě rodinných a příbuzenských vztahů, které vlastní materiální zdroje. V rámci takovéto základní jednotky jakou je rodina, je možno pozorovat zásadní rozdíly v právech, výsadách a povinnostech, jež užívají ženy a muži.

Důležitá funkce žen každé kasty spočívá v tom, že se starají o uchovávání tradic, posvátnosti a čistoty domova a distribuci jídla. Je jisté, že ženy tráví se svými dětmi obecně více času než jejich otcové. Jejich povinností je, aby svým dětem vštípily určité návyky a rituály, které jsou typické pro tu kterou *podkasta*. Každá *podkasta* se řídí svými specifickými pravidly, která ji odlišují od ostatních. Ženy pak musejí své potomky naučit základní informace jako například, co se jí a co ne, jak se mají chovat, co je přípustné a co nikoliv, atd. Je možné si představit, že v raném věku děti se děti s těmito pravidly snadno sžijí a berou je pak jako přirozená. Na matce tedy leží břímě vychovat z dítěte dobrého reprezentanta své *podkasty*, a v tom je tedy její role zásadní.

²⁵ Dube, L.: *Caste and Women*, in: Srinivas, M. N., (ed.): *Caste, Its Twentieth Century Avatar*, Penguin Books India, 1996, str. 1-20.

Jednou z dalších charakteristik kasty obecně je *dědičné povolání*, které bylo tradičně společné jejím členům. Dopustili bychom se ale nepřesnosti, kdybychom neupozornili, že toto tradiční povolání kast se pomalu ale jistě vytrácí. A tak příslušníci vyšších a středních kast upouštějí od svých tradičních povolání, pokud začíná být společensky vnímáno jako méně prestižní. A tak se může stát, že muž, jehož tradičním povoláním je holič, začne usilovat o práci ve státní správě nebo u soukromé firmy. Snaha o společenský postup skrze změnu povolání je však značně ztížena nízkým a nedotknutelným kastám, pro které je velmi obtížně změnit své tradiční povolání.²⁶

Pokud bychom však zůstali u představy tradičního povolání, zjistíme, že v něm ženy daleko více setrvávají.

V tomto ohledu je práce žen důležitá z více důvodů. Ženy se aktivně podílejí na vykonávání daného povolání, zajišťují styk se zákazníky či prodávají zboží. Ty, které pocházejí z určitých nižších kast, poskytují svoje služby ženám jiných kast. Často se jedná o činnosti považované za nečisté, na nichž je patrná vzájemná závislost obou zúčastněných stran (známá jako *džadžmánský systém*). A tak například pradlačky v jižní Indii umývají prádlo po porodu a po první menstruaci a ženy z nedotknutelné kasty asistují při porodu²⁷, neboť je rovněž považován za nečistý. Některé práce jsou tedy typicky ženské, což souvisí s rozdělením prací podle pohlaví, které je přítomné ve všech kastách.

Žena je chápána jako ta, která udržuje kontinuitu dědičného povolání, ke kterému je od mala vychovávána. Tomuto tvrzení nasvědčuje zajímavé zjištění, že pokud se manžel rozhodne upustit od tradičního povolání, neboť nezajišťuje patřičný status ani výdělek a odstěhuje se za prací do města, žena

²⁶ Karanth, G.K.: *Caste in Contemporary Rural India*, in: (ed.) Srinivas, M. N.: *Caste: Its Twentieth Century Avatar*, Penguin Books, New Delhi, 1996, str. 91.

²⁷ Dube, str. 4.

většinou v tradičním povolání pokračuje a často svou prací podporuje svého muže. Od muže se také „očekává, že se vymaní ze svého tradičního kastovního povolání, zatímco jakýkoliv pokus ženy o totéž je okamžitě zmařen“²⁸. Tak to alespoň ukazují M. Karlekar ve své studii o nedotknutelné kaste metařů v Dillí. Malí chlapci z této kasty jsou častěji posíláni do škol než dívky. Jsou také více povzbuzováni k tomu najít si jiné, prestižnější povolání. Obecně se totiž má zato, že ženy jsou rozené k tomu snášet těžkosti tradičního povolání, které vykonávají i v době, kdy od něj muži upouštějí. Muži-metaři přitom ženy nejsou ochotni zastupovat, ani když žena otěhotní a není schopná chodit do práce. Tohoto se vždy chopí nějaká jiná žena z rodiny, nejčastěji sestra nebo dcera.²⁹ Tento kruh se reprodukuje i vinou žen, neboť žádná z nich nepřemýšlí o tom, že by se chopila jiného, než tradičního povolání této kasty. Vyjadřuje obavy nad tím vydat se do soutěživého prostředí, ve kterém operuje více kast.³⁰ Zároveň však ženy ze svého povolání zřejmě nejsou tolik frustrovány jako muži, kterým není jejich status dostatečně dobrý.

Podobné schéma dokumentuje i K. Kapadia, která je ukazuje na příkladě tamilské kasty nedotknutelných *pallárů*. I mezi nimi existuje rozdělení práce podle pohlaví. Muži vykonávají činnosti považované za typicky „mužské“, mezi něž patří hlavně orání a kopání. Pokud je však potřeba, mohou tyto práce převzít ženy. V dobách nedostatku se totiž ženy snaží sehnat jakoukoliv práci, tedy i tu mužskou, avšak muži dávají přednost tomu být odkázáni na výdělek své ženy. Přestože by měli možnost, nikdy by nezačali dělat práci, která je považována za ženskou, neboť by to bylo pod jejich úroveň.³¹ Ženy musí vynakládat toto úsilí z toho důvodu, že na jejich

²⁸ Karlekar, M.: A Study of Balmiki Women in Delhi, in: Dube, L., Leacock, E., Ardener, S. (ed.): *Visibility and Power, Essays on Women in Society and Development*, Oxford University Press, New Delhi, 1984, str. 335.

²⁹ *Balmiki Women*, str. 330.

³⁰ Tamtéž, str. 331.

³¹ Kapadia, K: *Siva and her Sisters*, str. 212.

příjmu závisí celá jejich rodina. Přestože jsou jejich mzdy daleko menší v porovnání s těmi mužskými, investují je cele do potřeb rodiny. Muži naopak dávají peníze pouze příležitostně a jen jistou část.

U tkalců je práce dělená podle pohlaví a ta mužská je považována za prestižnější. Z toho důvodu muži nikdy nedělají práci žen, avšak ženy naopak mohou kdykoliv zastoupit své muže. Pokud tedy žena otěhotní nebo onemocní, muž často přestane pracovat a vezme si po tuto dobu volno.³²

U těchto kast jsou tedy do školy posíláni častěji chlapci. Dívky nedosahují vysokého vzdělání i z toho důvodu, že panuje obecné přesvědčení, že žena by neměla mít vyšší vzdělání než její muž. Pokud se tedy má vdát v rámci jedné kasty a měla by mít vyšší vzdělání, bylo by daleko obtížnější ji provdat.³³ Může to být problém i z toho důvodu, že rodina syna se obává, že taková žena zničí tradici tím, že nezná její tradiční povolání. Rodina by tak přišla o cennou pomoc při práci a zároveň by vinou svého odlišného životního stylu narušila soudržnost velkorodiny.³⁴

U středních vrstev však hraje vzdělání žen svou úlohu. Žena nesmí být úplně nevzdělaná, neboť vzdělání muži s dobrým zázemím, stojí o ženu, se kterou by si mohli více rozumět.

Představa kasty dále úzce souvisí s pojetím *rituální čistoty* a nečistoty. Na rituální čistotu má zásadní vliv jídlo, které má i důležitou rituální úlohu. Na jeho obstarávání, přípravě a na jeho rituální čistotě se podílejí výhradně ženy, které musejí dodržovat pravidla daná tou kterou kastou pro různé typy potravin, neboť různé druhy potravin s sebou nesou různé vlastnosti a jsou různým způsobem náchylné ke znečištění. Rovněž dohlížejí na to, aby nedošlo k rituálnímu znečištění

³² Parikh, I., Garg, P., Menon, I.: *Women Weavers*, Oxford, datum a místo vydání neuvedeno (1990?), str. 13.

³³ Srinivas, M. N.: *Village, Caste Gender and Method*, str. 152.

³⁴ *Women Weavers*, 67.

přijetím potravy z rukou člověka z jiné kasty. Na ženy z vyšších kast se vztahují přísná pravidla ohledně druhu pokrmů, které smí jíst, neboť se musí vyhýbat jídlu vzbuzujícímu chtíč. Tato omezení regulují styk s ostatními kastami.

Jídlo se uplatňuje i při každodenních domácích rituálech směřujících k rodinnému božstvu či rodinným předkům. V těchto rituálech hraje kasta, ke které žena náleží, také velmi podstatnou roli. Žena pocházející z nižší kasty totiž nemůže provádět rituál určený rodinným předkům manžela.

V dnešní době je však ve městech normální chodit na jídlo do restaurace a příliš nepátrat po tom, kdo ji vlastní. I když se tedy pravidla ohledně stolování značně rozvolnila, přesto jsou to vždy ženy, pokud někdo, které mají námitky ohledně volby restaurace. Jak uvádí G. K. Karanth, byli to vždy muži, kteří „byli více nakloněni tomu jíst v domech nižších kast než ženy“³⁵.

Tím, že se žena stará o rodinné božstvo a předky, drží půst, přispívá k rodinnému blahobytu. Rovněž vykonává poutě k různým svatyním, aby zajistila zdraví manžela a dětí. Kvůli této logice je to pak často ona, kdo nese odpovědnost za manželovu nemoc. Tyto povinnosti však v sobě zahrnují i jistý typ „vědění“, který se váže k její roli, jí však přináší i uznání a postavení v rámci rodiny. Možná je to hlavně tento důvod, který ústí v to, že žena dodržuje například omezení týkající se stravování daleko úzkostlivěji než muž.

Ženino nižší postavení v rámci kastovního uspořádání je dáno také tím, že je považována za rituálně nečistší a to kvůli menstruaci, porodu či ovdovění. Žena je tak považována za nečistou z biologického hlediska a k její nečistotě přispívají i jisté aktivity považované za nečisté jako například, u nižších kast, asistence při porodu. Je tak v podstatě nečistá dvakrát. Podle L. Dube však je tento rozpor v rituální čistotě

³⁵ Karanth, G.K.: *Caste in Contemporary Rural India*, in: *Caste, It's Twentieth Century Avatar*, str. 97.

mezi muži a ženami daleko patrnější u vyšších kast než u těch nižších, kde vykonávají znečišťující povolání i muži. Ženy z vyšších kast jsou náchylnější ke znečištění než ženy z kast nižších. Obecně se však dá říci, že „žena nikdy nemůže dosáhnout takové rituální čistoty jako muž ze stejné kasty“.³⁶

Při menstruaci a po porodu ženy kvůli „nečistotě“, která na nich ulpívá, často dodržují jistá pravidla. Například nevykonávají púdžu u domácího oltáře, nevaří a jakýkoliv kontakt s tím, čeho se dotknou, je rovněž považován za znečišťující. Aby tedy nikdo nemohl být rituálně znečištěn, odebírá se často žena do nějakého přístřešku či do oddělené místnosti, kde jí o samotě.

K. Kapadia však uvádí rozdílný přístup tamilských nedotknutelných a vyšších kast v představě znečištění v období menstruace. Tak například žena z kasty bráhmanů je při každé menstruaci považována za silně „nečistou“. Nevaří pro svou rodinu, nespí s ní a musí se od nich držet dál a jíst o samotě. Žena z jakékoliv jiné kasty však pokračuje ve svých obvyklých činnostech a jediný zákaz, který nesmí porušit, je vstup do chrámu.³⁷

V podstatě všechny kasty se na událost první menstruace dívají smíšeně. Kasty vysoké i nízké to považují za šťastnou událost a zároveň za rituálně nečistou a segregují své ženy. Je tu však patrný rozdíl v celkovém pojetí a v kontextu, do kterého příchod první menstruace zasazují. Ženy pocházející z jiné kasty než je kasta bráhmanů, jsou sice segregovány, ale během toho jedí různé pochutiny, které je mají posílit na budoucí porod a každý den se koupou. Jsou jim předloženy dary jako květiny do vlasů a kurkuma, což jsou symboly štěstí a sexuality a jsou obecně chápány jako velmi krásné. Ženy z kasty bráhmanů jsou naopak udržovány v nečistotě fyzické, nekoupou se a nedostávají žádné dary symbolizující šťastnou

³⁶ Dube, str. 10.

³⁷ Kapadia, K.: *Siva and her Sisters*, str. 93.

událost. Nutně pak musí načíst svůj nový stav jako „nečistý“³⁸.

U žen z nižších kast se vyzdvihuje především pozitivní aspekt, kterým je ženina plodnost a nečistota je až sekundární, zatímco u bráhmanek je hlavní představa toho, že se žena stala nečistou. Fakt, že bráhmani spojují nečistotu s hříchem a neštěstím, se v praxi odráží na přístupu k ženám. Přístup nebráhmanských kast v Tamilnádu k ženství je tak obecně vzato daleko příznivější.³⁹

Při pohlavním styku na ženě ulpívá nečistota rovněž více než na muži, neboť jí zasahuje vnitřně a na základě této logiky je odsuzován i pohlavní styk ženy s mužem nižší kasty.⁴⁰ V hrůze nad tím, že by žena po dosažení puberty mohla takto otěhotnět, na ní neustále někdo dohlíží, má totiž ve svých rukách čistotu kasty. Proto se také klade velký důraz na panenství a pozitivně se vyzdvihuje mateřství vdané ženy.

³⁸ Tamtéž, str. 119.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Dube, str. 10.

5. Kontrola ženské sexuality

V Manuově zákoníku se píše: „Její otec ji střeží v dětství, její manžel v mládí a její synové ve stáří. Žena se nehodí k tomu, aby byla svobodná.“⁴¹ Manu však nezakázal ženám vlastnit majetek a nakládat s ním podle libosti. Je to tedy tak, že šlo o kontrolu v rovině sexuální a nikoliv ekonomické, neboť Manu hovořil o ženině majetku - *strídhanu* jako o samozřejmosti. Ženě je i dnes dovoleno mít vlastní majetek, který zahrnuje zpravidla zlaté šperky. Manžel je může v případě nutnosti prodat, ale musí je vrátit co nejdříve.⁴²

Již v Manuově zákoníku je patrná stará hrůza z míchání kast (*varnasamkara*) a za nejnečistší jsou považováni potomci rodičů odlišných kast, kdy žena náleží k té vyšší varně. Dále se o nich píše takto: „Nezáleží jim na (mužově) vzhledu, ani se nehledí na (mužovo) mládí; „Muž!“ řeknou si a užijí si pohlavní styk s ním, ať je hezký nebo ošklivý.“⁴³ Pro ženy je rovněž prý typická bezmezná touha po mužích a přirozená bezcitnost, která způsobuje, že jsou jim nevěrné.⁴⁴

V prvním zpěvu *Bhagavdgíty* se vyskytuje zmínka o nebezpečí, které hrozí, když muži padnou v boji. Důsledkem bude úpadek morálky jejich žen.

Rozpadem rodu zaniká věčný rodový řád, a věru, zanikne-li řád, přemůže celý rod bezzákonnost.

A převládne-li bezzákonnost, Kršno, kazí se ženy, a jsou-li ženy zkažené, dochází ke změtení kast..⁴⁵

⁴¹ *The Laws of Manu*, kapitola 9, verš 3. překlad W. Doniger. Dillí 1991, s. 196.

⁴² Srinivas, str. 142.

⁴³ *The Laws of Manu*, kapitola 9, verš 14. překlad W. Doniger. Dillí 1991, s. 198.

⁴⁴ Tamtéž, verš 15.

⁴⁵ *Bhagavadgíta*, zpěv první, verš 40. a 41., přel. Filipský J. A Vacek, J., Praha, str. 39.

V této souvislosti je důležité podotknout, že žena bývá často až absurdně vykreslována jako bytost s extrémními sklony k nevěře, kterou nic nezastaví, a jako bytost značně vrtkává a že právě tato představa ospravedlňuje její neustálé kontrolování.

Kastovní uspořádání má vliv na ženin život nejvýrazněji v instituci manželství a v oblasti kontroly ženské sexuality. Je však otázkou, nakolik je kontrola ženské sexuality svázána s kastovním systémem přítomným v indické společnosti a nakolik to není pouze jev jejího patriarchálního uspořádání, neboť se dá říci, že taková kontrola je v daleko menší míře přítomna i v euroamerické kulturní oblasti.

Zdá se, že se jedná o projev patriarchátu, tak to alespoň uvádí C. Renzetti a D.J. Curran, které jsem citovala v první kapitole.

Existuje však velký rozdíl mezi tím, jak se žena chová na veřejnosti a tím, jak se chová v soukromí domova či ve společnosti jiných žen.

Dá se však říci, že se tato kontrola v Indii se projevuje svým specifickým způsobem a to tím, že nenechává nikdy ženu o samotě, nezávislou na manželovi. A tak se v ženině životě vždy vyskytuje nějaký muž, který nad ní drží „ochrannou ruku“. V dětství je to otec a bratr, po svatebním obřadu manžel a po ovdovění syn.

Kritický je přítom u dívky věk puberty, kdy je žena v podstatě neustále pod dohledem rodiny, která se obává, aby dívka vstoupila do manželského svazku jako panna a snaží se regulovat její styk s muži, jak jen může. Dívčina pověst se tak do velké míry odvozuje od toho, jak je omezována v pohybu mimo domov. Tato obava je hlavním důvodem dětských sňatků, které zaručují ženinu neposkvrněnost.

Na veřejnosti vdaná žena většinou chodí za svým mužem, neužívá nápadných gest ani rychlé chůze a v podstatě se chová jako kdyby byla neviditelná. Její gesta jsou skromná a její projev

spíše ostýchavý a nenápadný.⁴⁶ Na veřejnosti tedy žena „potlačuje jakýkoliv projev sexuální touhy, který by byl považován za poškození starého ideálu věrnosti tak jak jej zobrazuje Sítá, žena Rámy, která statečně odolala všem lascivním pokusům démona Rávany.“⁴⁷ Jiný vzor než Síta a Lakšmí mohou poskytnout bhaktické básničky jako například Mírábái - není však zdaleka tak často vyzdvihován.

Žena se kvůli tlaku společnosti chová jako by neměla ve své rodině žádnou moc a to i přesto, že tomu tak může de facto být. Proto se ženy ve všech situacích „jeví jako nejpodřadnější“⁴⁸.

Situace doma je však daleko rozmanitější než venku a dává ženě větší manévrovací prostor. Je tedy potřeba rozlišovat mezi ideálem a realitou a mezi formálními a neformálními vztahy. Na tento jev upozornila G. Raheja, která zaznamenala jadrné a silně eroticky laděné texty písní žen z vesnic v západním Uttarpradéši a Rádžasthánu, které dokazují neustále přítomnou kritiku stávajícího řádu⁴⁹. Domnívá se, že tyto písně rádžasthánských žen „jsou důkazem živé sexuality, pozitivního hodnocení sexuálních potěšení a propojení eroticismu a porodu, jenž brání rozkolu mezi sexualitou a plodností danou dominantní ideologií“⁵⁰.

Toto bylo nutno uvést pro přesnější představu postavení ženy v indické společnosti, aby nevznikl dojem jakýchsi „němých bytostí“ bez jakýchkoliv možností sebevyjádření. My se zde však budeme soustředit spíše na ideologický rámec, který činí ženu podřazenou muži a důsledkům, které z toho vyplývají pro chápání kasty.

⁴⁶ Požadovaná ženskost (usměvavost, neviditelnost a poddanost) přitom dokonale vyhovuje vládnoucímu, tedy muži, neboť nadbíhá jeho požadavkům a posiluje jeho ego. Ženy jsou tedy neustále vystaveny pohledům druhých, a tak i samy sebe vidí optikou dominantní mužské kategorie.

⁴⁷ *Hinduism: Past and Present*, str. 127.

⁴⁸ *Ideology, Culture and Hierarchy*, str. 300.

⁴⁹ Raheja, G.G., Gold, A.G.: *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, University of California Press, 1994.

⁵⁰ *Listen to the Heron's Words*, str. 27.

Potřeba kontrolovat ženinu sexualitu nejspíše vyplývá z představy, které si všiml již Bourdieu, totiž, že se má za to, že morálka je ženě „cizí“. To je dobře vidět na slově čest, *virtus*, které je významově spojeno se slovem muž, *vir*. Tato *virtus* se projevuje v těle vzpřímeným držením, způsobem mluvy a hledění do tváře. Za morální ženu je považována ta, která se neustále ukáží, která je cudná, pokorná, ponížená, nenápadná, zdrženlivá, klopí oči apod⁵¹. Od ženy se však očekává paradoxně jak cudnost, tak i určitá atraktivita, díky níž je žena jakousi ozdobou muže. Právě na těchto příkladech autor dobře ukazuje, jak se představa maskulinity a femininity vписuje přímo do lidských těl a jak se s ní vписuje i celý řád založený na nadvládě mužů. Tím, že je androcentrické vidění světa ze své povahy nepříznivě nakloněno ženám, vzbuzuje v nich samých nepříznivé předsudky vůči ženství. To pak podle autora vyústuje v „logiku prokletí“⁵², která spočívá v tom, že je ženy tento předsudek naplňují.

Žena na jednu stranu může ohrozit ideál čistoty patrilineárního původu, avšak na druhou stranu zaručuje jeho pokračování. Proto je pohled na ní značně ambivalentní.⁵³ U. Chakravarty se rovněž domnívá, že na ženě čistotě závisí udržení patrilinearity a čistota celé kasty.⁵⁴

Ve svém románu *Ženské kupé* A. Nair popisuje, jaký zásadní vliv má ženská sexualita na rodinnou čest a potažmo i celou kastu. Píše, že „...ulice byly plné různých nástrah, které ji (jednu ženskou postavu knihy) mohly okrást o její hymen předtím, než bude podle zákona perforována mužem, kterým bude její manžel.

⁵¹ V této souvislosti si autor všimá zajímavé věci, totiž že kabylské ženy k tomuto chování, chůzi, atd. nutí jejich šaty a účes. Euroamerické ženy sice již takto svázané nejsou, nicméně stále dodržují určitý typický styl chůze a držení těla. Je to právě kvůli souvislosti mezi takovýmto chováním a morálkou, Bourdieu, str. 29.

⁵² Bourdieu, str. 32.

⁵³ *Hinduism: Past and Present*, str. 130.

⁵⁴ Chakravarty, U.: *Conceptualizing Brahmanical Patriarchy*, in: Mohanty, M. (ed.): *Class, Caste, Gender, Readings in Indian Government and Politics*, Sage Publications, New Delhi, 2004, str. 272.

Tím uvrhne do hanby svého otce, rodinu i celou bráhmanskou komunitu."⁵⁵

Kastovní pravidla se promítají i v případě, kdy má muž z vyšší kasty pohlavní styk se ženou z nižší kasty, má možnost zbavit se nečistoty pomocí rituálů jako například očistnou koupelí a jeho život se poté vrací do stejných kolejí na rozdíl od případu, kdy se takové nevěry dopustí žena, která je pak nucena nést tvrdé následky.

Strach z ženské sexuality je i důvodem zákazu provdávání vdov, jak to v případě koloniálního Bengálska dokládá S. Bandyopadhyay⁵⁶. Uvádí přitom, že je tato praxe je platná dodnes. Neprovdávání vdov bylo přitom v devatenáctém století charakteristické především pro vyšší a střední kasty a nízké kasty je naopak provozovaly. Začátkem dvacátého století se však tento zvyk rozšířil dále, a vdovy tak provdávaly jen ty úplně nejnižší kasty.

Ukazuje také, jak se reformátorům nepodařilo uvést provdávání vdov, o které usilovali, do širší praxe. Znovuprovdávání se neprosadilo kvůli převládajícímu přesvědčení, že žena náleží svému muži i po jeho smrti. Je přitom zajímavé, že reformátoři jako Vidjáságar se snažili prosadit tuto praxi na základě domněnky, že vdova podléhá chtíči, který není schopna ovládnout. Reforma tedy měla pouze utužit patriarchální kontrolu nad ženským tělem.⁵⁷

Provdávání vdov však na rozdíl od Bengálska bylo a je rozšířenou praxí u vysokých i nižších zemědělských kast v Harijáně.

P. Chowdhry uvádí několik případů z lidové tradice, které ilustrují převládající podezřívavost vůči sexualitě vdov a nutnosti ji kontrolovat. Z tohoto důvodu je slovo pro vdovu (*ráND*) snadno možné přeměnit v nadávku (prostitutka - *ráNDí*).

⁵⁵ Nair, A.: *Ladies Coupé*, Penguin Books India, New Delhi, 2001, str. 52.

⁵⁶ Bandyopadhyay, S.: *Caste, Widow-remarriage and the Reform of the Popular Culture in Colonial Bengal*, in: Bharati Ray (ed.): *From the Seams of History*, (Essays on Indian Women), Oxford University Press, 1995.

⁵⁷ Tamtéž, str. 29.

Při druhém sňatku (*karévá, čádar andází*) si vdova zpravidla bere mladšího bratra svého zesnulého muže. Za koloniální nadvlády mohl být takový mladší bratr ještě dítě, a tak žena nejprve byla cennou pomocí v domácnosti, vychovávala jeho a pak i jeho děti.⁵⁸ Druhá svatba však probíhá daleko skromněji, muž přehodí ženě přes obličej látku nebo jí dá náramky, které pak spolu s dalšími šperky může opět nosit. V obou dvou případech, v Bengálsku i v Harijáně se ukázaly opačné přístupy k témuž problému, neboť motivem bylo kontrolovat tělo vdovy buď na základě potlačení či přímou mužskou kontrolou.

K. Ganesh ukazuje na případě vysoké zemědělské kasty kottaiských pillaimárů⁵⁹ segregaci ženské části komunity žijící na území obehnaném zdmi, do kterého prakticky nesmí skoro žádní cizí muži. Všichni členové jsou si vědomi a otevřeně prohlašují, že tím, že segregují ženy, demonstrují svůj vyšší status. Příčinou je podle ní snaha kontrolovat sexualitu všech žen kasty. V průběhu svého života je žena postupně segregována čím dál tím více. Nejprve po dosažení puberty a pak ještě více poté, co se stane vdovou. Zajímavé je, že žena se může stýkat s muži z vlastní podkasty, kteří bydlí v pevnosti, avšak s muži pocházejícími odjinud nikoliv a to přesto, že náležejí ke stejné podkastě, která však má nižší status. Ganesh se domnívá, že důvodem je to, že ženy náležejí k vysoké kastě a „čím vyšší je kasta, tím vyšší je míra čistoty a tím náchylnější je žena k znečištění nižšími kastami. Z toho důvodu je zásadní zajistit náležitě provdání žen tím, že bude kontrolována jejich sexualita.“⁶⁰ Podobně platí i to, že čím je kasta nižší, tím je nižší i její rituální čistota a tím i riziko, že dojde k znečištění kasty.

⁵⁸ Chowdhry, P.: Popular Perceptions of Widow-remarriage in Haryana, in: Bharati Ray (ed.): *From the Seams of History*, str. 60.

⁵⁹ Ganesh, K.: Seclusion of Women and the Structure of Caste, in: Krishnaraj, M., Chanana, K. (ed.): *Gender and the Household Domain (Social and Cultural Dimensions)*, Sage Publications, New Delhi, 1989, str. 75-95.

⁶⁰ Ganesh, str. 87.

Nutnost monitorovat sexualitu žen z nízkých kast pak není tolik nutné.

S. Rege se domnívá, že sexualita žen z nízkých kast je vnímána jako dostupná, protože často pracují na dostupných místech. Na nedotknutelné muže je nahlíženo jako na ty, kdož nejsou schopni kontrolovat sexualitu svých žen, a udržet tak kastovní čistotu. Na tom je pak podle Rege založena představa jejich nečistoty⁶¹.

Na závěr je třeba zmínit ještě jeden důležitý aspekt související se snahou kontrolovat ženskou sexualitu. Tato kontrola je totiž zároveň úzce provázána s konstrukcí maskulinity, neboť muž je „opravdovým mužem, pokud kontroluje a usměrňuje ženy, za které nese odpovědnost.“⁶²

⁶¹ Tamtéž.

⁶² Kapadia, K.: *Siva nad her Sisters*, str. 173.

6. Případ dalitských žen

Nedotknutelné ženy čelí ve svém životě trojímu utlačování, neboť je znevýhodňuje jak nejspodnější příčka na kastovním žebříčku, tak i jejich nejnižší společenská třída. Oba tyto faktory se často vzájemně propojují, neboť vysoké kasty mají lepší přístup a možnost vzdělání, a jsou tudíž i bohatší a mají větší vliv. V případě nedotknutelných žen se přidává i třetí faktor a tím je příslušnost k ženskému rodu či genderu. Dalitské ženy žijící ve vesnici spolu s „čistými“ kastami, nemohou kvůli představě znečištění vstupovat do jejich okruhu, a nemohou užívat společné studny. O nějaké ženské soudržnosti či solidaritě v jejich případě často nemůže být řeč. Stává se například, že výměnou za možnost nabrat si vodu ze společného zdroje, musí vypomáhat v domácnosti žen vyšších kast.⁶³

Coby ženy se dále často stávají předmětem sexuálních útoků mužů z vyšších kast či prostředkem odplaty. Indické noviny s názvem Deccan Herald⁶⁴ například uveřejnily zprávu, která takovýto druh odplaty dokumentuje. V indickém státě Orisa došlo v roce 2005 k incidentu, při němž byly dalitské ženy z kasty holičů přinuceny příslušníky vyšších kast, aby se svlékly a vyšly na ulici. Jejich muži mezitím zůstali zamčeni ve svých domovech. Tato příhoda byla důsledkem toho, že muži z kasty holičů se odmítali účastnit tradičního rituálu, při kterém muži z této kasty omývají nohy ženichovi a jeho přátelům z vyšší kasty poté, co dorazí do domu nevěsty.

Tento incident by se dal vyložit tak, že muži z nedotknutelné kasty se snažili opustit své tradiční kastovní povolání, a vydat se tak na pomalou cestu vzestupné sociální mobility. To se však nelíbilo vyšším kastám, které se nejspíše začaly cítit

⁶³ Malik, B.: Untouchability and Dalit Women's Opression, in: *Gender and Caste*, str. 105.

⁶⁴ Deccan Herald, *Dalit Women Paraded Naked in Orissa*, <http://www.deccanherald.com/deccanherald/sep242005/national1639332005923.asp>, 24. září, 2005.

ohroženy. Následky tohoto kastovního pnutí však pocítily výrazně ženy.

Jiný článek uveřejněný v *New Indian Express*⁶⁵ v roce 1999 nás informuje o tom, jak nedotknutelná matka musela odpykat „provinění“ svého syna, které spočívalo v tom, že uprchl s dívkou z vyšší kasty. Znásilnilo ji 14 mužů z podkasty jádavů a upálilo ji zaživa. Tento případ zase ilustruje přetrvávající odmítání mezikastovních sňatků obzvláště pokud se jedná o vztah ženy z vyšší kasty s mužem náležícím ke kastě „nízké“. Podobných incidentů je v novinách a na internetu možno najít nepřeberně mnoho.

G. Dietrich⁶⁶ ve svém článku popisuje kastovní nepokoje, které se odehrály v roce 1989 v Tamilnádu, v oblasti na jihozápad od Madury mezi théváry a nedotknutelnými palláry. Ukazuje, že pouhé nabádání k mezikastovním sňatkům jednoho politického činitele bylo vyšší kastou chápáno jako důvod k nepokojům, neboť ohrožovalo dané kastovní uspořádání. Při těchto potyčkách docházelo k vraždám a znásilňování dalitských žen, které však paradoxně nebyly vnímány jako možný důvod vzniku nepokojů.

Je tedy zřejmé, že ženy z nízkých kast jsou často obětí kolektivního násilí vyšších kast a znásilnění je používáno jako „nejefektivnější způsob, jak jim (tj. nedotknutelným) uštědřit lekci a ukázat jim, kam opravdu patří“⁶⁷. Dalitské ženy jsou sice oproti ženám z vyšších kast svobodnější v pohybu, a jejich manévrovací prostor nevymezují zdi domova. Avšak je to jen kvůli tomu, že musejí pracovat venku. Tím, že pracují venku, jim však hrozí větší nebezpečí, že je bude slovně napadat či že je přímo znásilní nějaký muž z vyšší kasty či majitel pozemků, na kterých žena pracuje. To je často

⁶⁵ The New Indian Express, *Dalit mother raped for son's 'criminal' affair*, http://www.ambedkar.org/News/DALIT_MOTHER_RAPED.htm, 9. července 1999, Bombaj.

⁶⁶ Dietrich, G.: *Dalit Movements and Women's Movements*, in: Rao, A. (ed.): *Gender and Caste*, Women Unlimited, New Delhi, 2005.

⁶⁷ Karthika Srinba: *Born in the Wrong Caste and with the Wrong Gender*, http://www.oxfam.org.uk/what_we_do/issues/gender/links/1100dalit.htm.

jedna a tatáž osoba. Dále se dá shrnout, že tyto ženy berou nižší platy, mají nižší vzdělání a nacházejí se často v horším zdravotním stavu. S tím souvisí i to, že je pro ně téměř uzavřená možnost sociální mobility. Zajímavé je, že jim je téměř odepřen podíl na politickém uplatnění, a tudíž i možnosti ovlivňovat stav své komunity. Je však třeba zmínit, že se v posledních letech zvyšuje počet dalitských žen, které se stávají hlavou *pančájatu*, i když otázkou zůstává, jaké autoritě se ve skutečnosti těší. Častějším jevem bývá, že dalitští vůdci-muži často ignorují či přímo potlačují nezávislé politické vyjadřování svých žen.⁶⁸

K tomu je ještě třeba přidat to, že jsou vystavovány domácímu násilí ze stran svých mužů, jehož důvodem bývá často mužův alkoholismus. K. Kapadia uvádí, že právě z důvodu alkoholismu je mezi ženami z nedotknutelné kasty *pallárů* v Tamilnádu daleko vyšší procento vdov než u žen z kast vyšších. Příčinou je právě to, že *pallárští* muži umírají ve středním věku na následky alkoholismu a nedostatečné výživy.⁶⁹ Dalším rozdílem mezi kastami vysokými a nedotknutelnými je i to, že nedotknutelní žijí v nukleární rodině a vyšší kasty v rodině širší, což s sebou nese i problém s výchovou dětí. Nedotknutelné ženy tento problém musí řešit, neboť chodí často na celý den pracovat na polích a doma není starší žena, která by se o děti postarala. Často pak tato povinnost připadá na nejstarší dceru.⁷⁰

Manžel z nedotknutelné kasty také často od rodiny odchází a vrací se po různě dlouhé době či se nevrací vůbec. Zde zjevně vstupuje na scénu i příslušnost k jisté „třídě“, která je vinou své chudoby náchylnější k sociálně patologickému chování. V případě dalitů totiž dochází k tomu, že se kastovní ideologie a třída vzájemně prolínají a jakousi dvojí silou je odkazují na společenské dno. Nedotknutelní muži však přesto

⁶⁸ Guru, G.: *Dalit Women Talk Differently, Caste and Gender*, str. 83.

⁶⁹ Kapadia, K.: *Siva and her Sisters*, str. 201.

⁷⁰ Tamtéž.

zastávají, podobně jako jejich protějšky z vyšších kast, dominantní postavení.

Zdá se, že poslední dobou násilí namířené proti dalitským ženám spíše vzrůstá. To může souviset s tím, že se o celém problému začíná více hovořit v médiích a vynořují se nové a nové případy a dále také se snahou celé komunity nedotknutelných o společenský vzestup, lepší přístup k přírodním zdrojům a celkově větší podíl na politické moci. Tohoto vzestupu se však hrozí převážně střední kasty, které se obávají o své postavení a uchylují se ke kastovnímu násilí. Je tedy možné, že čím více se celý systém ocitá v ohrožení díky změněným společenským a ekonomickým podmínkám, tím silněji se snaží bránit. A jelikož je to boj o životaschopnost, nasazuje ty nejtěžší zbraně, mezi něž kastovní násilí nepochybně patří. Závěrem této podkapitoly můžeme shrnout, že kastovní násilí úzce souvisí s násilím namířeným proti ženám. Jedním tahem přitom negativně ovlivňuje obě pohlaví (i když ne stejnou měrou), neboť při něm dochází k ponížení či přímo znásilnění žen z nejnižších kast a souběžně s tím snižuje maskulinitu a prestiž jejich mužů, neboť tito muži ztrácejí kontrolu nad svou ženou.

7. Sanskrtizace

Ženy hrají zásadní úlohu v procesu vzestupné sociální mobility té které *džáti*, při které dochází ke změně životního stylu. Účelem tohoto jiného životního stylu je snaha nárokovat si vyšší status a tento proces je znám pod termínem sanskrtizace. K. Kapadia však poukazuje na fakt, že snaha nízkých kast o společenský vzestup nemusí nutně souviset s touhou po změně *kastovní příslušnosti*. Zejména v kontextu jihoindické politické propagandy obracející se na nízké kasty, která líčí bráhmany jako agresory či jako *cosi cizorodého*, co nemá v drávidské kultuře místo.

Nižší kasty žijící na vesnici se podle ní snaží napodobit spíše moderní městský styl, nejde jim však primárně o dosažení vyšší pozice v rámci *kastovního systému*. Jde jim spíše o změnu *třídy*, která však souvisí s tím, že napodobují zvyky třídy vyšší, která se však často skládá z vyšších kast. Dochází tak k *bráhmanizaci* jejich zvyků, která je až sekundární, neboť za důležitější tyto nižší kasty považují legitimizaci své příslušnosti k vyšší třídě.⁷¹

Rovněž je možné namítnout, že to nemusí být nutně bráhmanská kasta, která je vzorem či normou pro ostatní kasty. Určujícím modelem se může stát i jiná, nebráhmanská kasta, která je v tom které regionu dominantní a jejímž příkladem jsou třeba *džátové* v Harijáně nebo *rádžpútové* v Rádžasthánu. Ve Harijáně pak dokonce docházelo k tomu, že i bráhmané přijali stejné zvyky jako *džátové*, mezi něž patřilo například znovuprovdávání žen (*karéva*). P. Chowdhry se domnívá, že bráhmané tak činili kvůli tomu, že náleželi spíše k vrstvě majitelů půdy než vrstvě kněží, a že tudíž dali přednost společenským zvykům převládajícím mezi statkáři než modelu jiných bráhmánů, kteří znovuprovdávání žen nepraktikovali.⁷² Sanskrtizace v pravém

⁷¹ Kapadia, K.: *Siva and her Sisters*, str. 47.

⁷² Chowdhry, P.: *The Veiled Women*, str. 76.

slova smyslu, tedy napodobování sanskrtských rituálů prováděných bráhmany, se této oblasti příliš nedotkla.

Ať už však tento proces nazýváme jakkoliv, ukazuje se, že ženy mají v procesu změny sociálního statusu důležitou funkci. Žena, která je ponechána doma a nevykonává tedy svou práci venku a není za svou práci placena, náleží nejčastěji k vyšším kastám.⁷³

Status kasty tedy souvisí také s charakterem ženské práce a pokud se některá kasta snaží o vzestupnou mobilitu, začnou její ženy vykonávat pouze práce související s chodem domácnosti. Kromě toho, že sanskrtizace ovlivňuje charakter ženské práce, má vliv i na vztah mezi manželi, neboť uvádí ženu do asymetrické pozice k jejímu muži. Od ženy z vyšší kasty se očekává naprostá oddanost manželovi, nemůže se rozvést či po smrti manžela znovuprovdat. U nižších kast je podle Srinivase patrný rovnější vztah mezi pohlavími.⁷⁴ U vyšších kast však dochází k větší rovnoprávnosti poté, co žena porodí dítě (syna) a zestárne. Sankskrtizace podle Srinivase vede ke „zvýšené citlivosti k představě čistoty a znečištění a k provádění pravidelných obřadů životního cyklu a jiných rituálů.“⁷⁵

Nižší kasty snažící se o vzestup na společenském žebříčku se snaží důsledněji naplňovat představu „morální a poslušné“ ženy (*pativrata*) a dcery. Tato morálka, která rovněž zdůrazňuje schopnost muže mít převahu nad svou ženou, je totiž tradičně spjata s vysokými kastami.

O'Hanlon například ukazuje, jak se v průběhu devatenáctého století v Maháráštre zpříšňovala pravidla zahalování a segregace žen (*marathmóla*), která se předtím nevyskytovala a která byla výrazně hinduizovaná. Dochází k názoru, že *parda* mohla být v západní Indii u hinduistů vynálezem, se kterým přišlo až devatenácté století, neboť v situaci, kdy mezi sebou

⁷³ *Village, Caste, Gender and Method*, str. 143.

⁷⁴ *Village*, str. 149.

Village, str. 147.

soupeřily stará maráthská vyšší elita a nově vznikající bohatší střední třída, bylo nutné vymezit status rodin tím, že „vyvinou nové modely úctyhodného chování svých žen“⁷⁶. Tyto maráthské rodiny z vyšších kast odmítaly znovuprovdávání vdov a dodržovaly *pardu* jak v domě, tak i mimo něj. Postupně se však i nižší vrstvy *kunbíů* neboli drobných farmářů začaly přibližovat tomuto životnímu stylu a ve výsledku i ženy z těchto nižších a chudých kast pracovaly venku na polích, ale po návratu domů dodržovaly *pardu*.⁷⁷ Tyto prostředky k zvyšování statusu jsou přitom velmi dostupné a nevyžadují velké náklady. Takto se pak v průběhu devatenáctého století hinduizované představy dodržování *pardy*, zákazu provdávání vdov za pomoci sanskrtizace šířily napříč vrstvami společnosti.

J. Drèze a A. Sen upozornili na postupné zvyšování nepoměru mezi narozenými ženami a muži u soupisných kast v Uttarpradéši, které se tak začaly přibližovat celkovému průměru ve státu. Domnívají se rovněž, že důvodem je zlepšující se ekonomická situace uvnitř těchto kast, která vede k tomu, že se svým chováním začínají přibližovat kastám vyšším. Poukazují také na fakt, že ekonomický růst utvrzuje gendrovou nerovnost, kterou napodobují i nízké kasty.⁷⁸ Proces sanskrtizace tedy může mít vliv i na klesající počet žen u těchto kast.

Proces sanskrtizace se může promítnout i ve formě uzavírání sňatku. V. Dhruvarajan ukazuje, jak podkasta šúdrů v jedné karnátské vesnici zvaných *vokkaligové* postupně přecházela od systému placení určité částky za nevěstu k dávání věna, které převládá u tamějších bráhmanů. Členové této podkasty, kteří zbohatli, začali po svých ženách vyžadovat, aby pokaždé, když chtějí jít ven, požádaly svého muže o svolení. Obecně se od

⁷⁶ *Comparision Between Man and Woman*, str. 25.
Comparision, str. 27.

⁷⁷ *Gender Inequality and Women s Agency*, str. 352.

nich očekává, že budou mluvit pouze, když budou tázány a budou submisivní⁷⁹.

K. Kapadia zase ukazuje, jak nízké kasty v jedné tamilské vesnici, které se snažily o společenský vzestup, okamžitě zakázaly rozvod či znovuprovdávání svých žen, čímž se snažily přiblížit praxi vysokých kast.⁸⁰

U. Chakravarty zmiňuje, jak nízká kasta šanárů v Tamilnádu konvertovala ke křesťanství a začala pozvolna zahalovat ňadra svých žen, což předtím nebylo zvykem. Snažili se tím napodobit zvyklosti žen z vysokých kast, které byly spojovány s ctností a distingovaností. Přestože byli pokřesťanštěni, vyžadovali, aby se jejich ženy mohly zahalovat stejně jako ženy z vysokých kast a nikoliv tak, jak bylo běžné u jejich souvěrců, tj. že chtěli, aby jejich ženy směly nosit bolérko a ne blůzu jako křesťané.⁸¹ V roce 1980 pak kvůli tomu, že ženy z nízkých kast napodobovaly oblečení žen z kast vysokých, docházelo ke kastovním nepokojům.⁸²

Časopis Mánúší⁸³ popisuje případ dalitské ženy, který se odehrál v listopadu roku 1999. Žena z bundélkhandské vesnice Satpura zřejmě spáchala sebevraždu tím, že skočila do hořící hranice, ve které byl její zesnulý manžel. Postupně se však kolem této události vyvinul mýtus a ostatní vesničané ji začali prohlašovat za *satí*.⁸⁴ Policie je však před tím varovala a sama případ uzavřela jako sebevraždu.⁸⁵

Zdá se, že obyvatelé vesnice byli motivováni jak představou zisku, který by z této události plynul⁸⁶, tak i snahou o

⁷⁹ *Hindu Women and the Power of Ideology*, str. 9.

⁸⁰ *Siva and her Sisters*, str. 81.

⁸¹ Chakravarty, U.: *Gendering Caste*, str. 119.

⁸² Tamtéž, str. 120.

⁸³ Džaišrí, Vidžaja a spol.: *Sebeupálení Čaran Šáhové*, Mánúší, č. 115, 1999.

⁸⁴ Tento zvyk se rozvinul především u kšatriju v Rádžasthánu a také v Bengálsku.

⁸⁵ Mánúší, str. 20.

⁸⁶ Do vesnice by se začaly sjiždět lidé, aby uctili *satí*, což by zlepšilo chabou finanční situaci nedotknutelných.

napodobení zvyklostí vyšších kast, neboť i oni toužili mít „svoji satí“.⁸⁷

V tomto regionu je totiž představa satí silně zakořeněna a v okolí se nachází několik chrámů zasvěcených satí, která však náležela k vysokým kastám (tj. bráhmanka a dvě rádžpútky).

Zajímavé je, že podobnou úlohu při zvyšování statusu hrají v muslimské komunitě muslimky. U muslimských žen se totiž uplatňuje proces, který se označuje termínem *ašráfizace*. Tento termín zavedla C. Vreede de Stuers, která jej definovala jako „pokus celých skupin či jednotlivých individuí o společenský vzestup prostřednictvím hypergamie a přejímání způsobu života vyšších tříd“.⁸⁸ Odlišila jej však od procesu islamizace, který chápe jako „pokus skupin či individuí zřetelně se odlišit od nemuslimů tím, že se očistí od takzvaných neislámských zvyků a praxe“.⁸⁹

Tento proces tvoří paralelu k procesu sanskrtizace, který probíhá u hinduistických kast. Pro snahu hinduistických kast o zvýšení statusu je rovněž charakteristická hypergamie⁹⁰. Dochází k tomu, že určitá skupina se odtrhne od své původní kasty (*džáti*), přijímá za manželky dcery své dřívější kasty, avšak své dcery do své dřívější skupiny neprovdává.

K ašráfizaci dochází z toho důvodu, že nižší „adžláfské kasty“ se snaží těžit ze statusu vyšších kast ašráfských. Výsledkem takového posunu však bývá, že jsou považovány za „pseudoašráfy“ a zpravidla trvá určitou dobu, než okolí uzná jejich plný ašráfský status. D. Marková chápe pseudoašráfy jako „produkty společenského soupeření vytvořeného městskými podmínkami.“⁹¹ K procesu ašráfizace začalo docházet hlavně po

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Stuers, C. Vreede de: *Parda: A Study of Muslim Women's Life in Northern India*, Koninklijke Van Gorcum & Company, Assen, 1968, str. 6.

⁸⁹ Tamtéž.

⁹⁰ Autorem termínu je Herbert Ripley.

⁹¹ Marková, D.: *Caste-like groups among Indian Muslims and their Involvement in Communal Tension*, in: Vavroušková, S. (ed.): *Religion and Society in India and Burma*, Orientální ústav ČSAV, Praha, 1991, str. 70.

zhroucení zamíndárského systému, kdy se začala konstruovat nová kritéria míry společenské prestiže jakými bylo vzdělání a výše majetku.

Je však nutno podotknout, že přes veškeré shody, které vykazuje proces ašráfizace s procesem sanskrtizace, je sociální mobilita uvnitř muslimských „kast“ daleko jednodušší. Zdá se tedy, že je to opravdu tak, jak se domnívá Bourdieu, že ženy jsou chápány jako předměty či symboly, jejich „smysl leží mimo ně.“⁹² Žena je považována za směnný předmět, který přispívá k reprodukci „symbolického kapitálu“ mužů.

Z tohoto pohledu pak v patriarchálních společnostech není podstatné ani náboženské vyznání. Postup vzhůru po sociálním žebříčku s sebou (hlavně na venkově) v obou náboženských komunitách nese výrazné omezení svobodného pohybu žen, jejich vyjadřování a kontroly nad svými životy a těly. Z hlediska člověka žijícího v západních zemích by se však sanskrtizace dala považovat za proces utlačující ženy.

Existují však jisté náznaky, že podobně to vnímají i samotné ženy. K. Kapadia například uvádí, že s tím, jak se nízká kasta tamilských *muthurádžů* snaží o vzestupnou mobilitu, upadá postavení jejich žen.⁹³

Lze si však představit, že bude existovat jistý rozdíl mezi nedotknutelnou ženou, po které muž začne vyžadovat, aby se vzdala placené práce na polích, a ženou z vysoké kasty, která v pardě žije celý život a příliš ji nereflektuje.

Rovněž můžeme říci, že žena, která pracuje společně s muži (a vykonává některé specificky „ženské“ práce), přispívá významně do rodinného rozpočtu, má vyšší status a větší podíl na rozhodování nebo alespoň řekněme, že má její hlas větší váhu než mladá žena z kasty vysoké.

Ženy z vysoké kasty náročná pravidla života v ústraní „zcela zvnitřnily a spolu se související definicí femininity je

⁹² Cit.d., str. 41.

⁹³ *Siva and her Sisters*, str. 253.

povýšily na obecný systém hodnot“⁹⁴, zatímco ženy z nízké kasty „nejsou vždy šťastné z toho, že mají (vinou snahy o společenský postup jejich mužů, pozn.aut.) upustit od práce na polích ..., neboť je to jejich jediný nezávislý zdroj příjmu“⁹⁵.

⁹⁴ Ganesh, K:Seclusion of Women, str. 94.

⁹⁵ Kapadia, str. 250.

8. Závěr

Má se zato, že reprezentantem kasty je vždy hlavně muž. Tato představa vychází z přesvědčení, že žena v momentě sňatku ztrácí fyzický vztah (*śarír ká sambandh*) ke své rodině a její vztah je poté označován jako nepřímý (*riśtá*). K tomu se vztahuje i to, že žena v tuto chvíli přichází o své předky a po smrti svých rodičů za ně neprovádí žádné rituály.⁹⁶

Některé badatelky⁹⁷ však poukázaly na to, že žena udržuje nepřímé styky se svojí rodnou vesnicí i poté, co se vdá a odejde do manželovy rodiny, což je zvykem hlavně v severní Indii, kde se ženy stěhují i do velmi vzdálených vesnic.

Například H. Lambert ukazuje důsledky této změny bydliště pro ženy v Rádžasthánu a upozorňuje, že i ženy pocházející z různých kast, avšak ze stejné vesnice, se považují za spřízněné a vzniká mezi nimi „fiktivní příbuzenství“⁹⁸, které je permanentního rázu a přetrvává celé generace. Tento druh příbuzenství tedy může vzniknout mezi biologicky nijak nespřízněnými ženami různých kast, které pocházejí ze stejné vesnice a po svatbě následovaly své muže do jejich domovů.

Fiktivní příbuzenství se však může objevit i u vdané ženy a jakékoliv jiné ženy pocházející z manželovy vesnice a to bez kastovního omezení⁹⁹. První případ je logický vzhledem k tomu, že fiktivní příbuzenství vzniká mezi všemi lidmi ze stejné vesnice, a je tak jeho prodloužením. Pro nás je zde však zajímavější druhý typ, který by opravdu nasvědčoval jistému volnějším vztahu žen ke kastě. Přestože implicitně zahrnuje i muže, vzniká zpravidla mezi nově přivdanou ženou a jinou ženou, která se stane její *fiktivní* či možno také říci *adoptivní* matkou (*dharm kí má*, a její manžel pak jejím

⁹⁶ Michaels, A.: *Hinduism East and Present*, Orient Longman, New Delhi, 2005, str. 123.

⁹⁷ Raheja a Gold (1994), Lambert, H. (2002)

⁹⁸ V angličtině se vžil název *fictive kinship*., v hindštině pak *džhólí* či *dharm*.

⁹⁹ Lambert, H.: *Caste, Gender and Locality*, in: (ed.): Madan, V.: *The Village in India*, Oxford University Press, New Delhi, 2004, str. 146.

fiktivním otcem). Zdá se, že si tímto mladá žena vytváří novou síť vztahů, která jí pomáhá zabydlet se v novém prostředí a nalézt podporu při rodinných konfliktech. Fiktivní příbuzenství je ale strategické i pro muže, kteří pak mohou v ženině rodné vesnici nalézt ekonomickou či politickou podporu, apod¹⁰⁰.

Toto *fiktivní příbuzenství* provází také obřady vyjadřující úctu ke starší osobě a to bez ohledu na kastovní příslušnost. A tak může například dojít k tomu, že mladší žena z vyšší kasty (rádžpútka dodržující striktní pardu) masíruje nohy starší ženě z kasty nižší (gudžarská žena).¹⁰¹

Vraťme se však k základní otázce této práce, tedy ke vztahu kasty a *gendru*. V. Dhruvajan se například domnívá, že odlišnosti v kastovním pozadí nehrají roli, jelikož ideologie se svým komplexem představ ženám nařizuje podříditi se mužské autoritě, ať náleží k jakékoliv kastě.¹⁰² Z tohoto názoru by vyplývalo, že pro ženu je daleko důležitější fakt, že je ženou, než to, k jaké kastě náleží. Pokud bychom to však vedli do důsledků, pak by to znamenalo, že hlavní rozdělení společnosti by nemělo být vedeno skrze kasty, ale skrz náležitost k tomu kterému *gendru*.

Zdá se však, že situace je daleko komplikovanější a že autorka si v jistém smyslu sama protiřečí. Na jiném místě totiž uvádí rozdíly mezi vdovou náležející k podkastě šúdrů (*vokkaligové*) a vdovou z bráhmanské kasty. Píše, že život *vokkaligské* vdovy „není tak bledý jako život bráhmanské vdovy. Vdovství u těchto lidí nekonotuje neštěstí, neboť jejich život není tolik řízen rituály, jak je tomu v případě bráhmanů“¹⁰³.

Z tohoto zjištění by totiž jasně vyplývalo, že přináležitost ke kastě má zásadní význam na ženin život. Zdá se však obtížné

¹⁰⁰ Tamtéž, str.150.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 154.

¹⁰² Dhruvarajan, V.: *Hindu Women and the Power of Ideology*, Vistar Publications, New Delhi, 1989, str. 33.

¹⁰³ Tamtéž, str. 95.

určit přesně, do jaké míry má vliv kasta a do jaké gender. Je však zřejmé, že kastovní a gendrová hierarchie jsou spolu úzce provázány.

Je rovněž patrné, že by bylo značně zavádějící vnímat ženy jako jakýsi monolit, kterému je vlastní nějaký jednotící princip, obzvláště pak v tak rozlehlé zemi, jakou je Indie. Je třeba mít stále na mysli, že existuje spousta regionálních variant.

Ani v rámci jedné vesnice (např. v Arulúru v Tamilnádu), ve které žije více kast, „neexistuje jednotná perspektiva, která by byla společná všem ženám. Hinduistické ženy zaujímají postavení a jsou ostře rozděleny na základě své kasty a třídy. Jejich zkušenosti a chápání světa se od sebe velmi liší.“¹⁰⁴

Tento dojem koresponduje s motem, kterým U. Chakravarty uvádí poslední kapitulu své knihy *Gendering Caste* a které je zároveň otázkou ženy z vysoké kasty v Ándhrapradéši. „Jak bych se mohla sklonit před autoritou ženy z nízké kasty?“¹⁰⁵

Na předchozích stránkách jsem uvedla velké množství dat, která, co se týče postavení indické ženy, nevyznívají jednoznačně. Tato nejednoznačnost a rozporuplnost je daná rozlohou indického subkontinentu, který je etnicky, nábožensky a jazykově nesmírně bohatý.

Pokusím se však zde v několika bodech shrnout fakta či převládající vzorce¹⁰⁶, které snad lze konstatovat:

1. Žena má zásadní vliv na udržování kasty tím, že rodí syny a vstěpuje jim kastovní rituály a etiku.
2. Ženy jsou v nižším postavením vůči muži, ať náležejí k jakékoliv kastě. Jsou vždy považovány za „nečistší“, a proto také to spojování se žen se šúdry. Ve vztahu ženy ke kastě je

¹⁰⁴ Siva and her Sisters, str. 6.

¹⁰⁵ Chakravarty, U.: *Gendering Caste*, str. 139.

¹⁰⁶ Tyto vzorce však mohou být vlivem modernizace značně pozměněny.

patrná jistá ambivalence, neboť na jedné straně je vinou svých biologických procesů považována za *nečistou*, a to přestože náleží k vysoké kastě, a na straně druhé hraje zásadní roli při zachování *čistoty* kasty.

Je jí zakazována hypogamie, ale je považováno za prestižní provdat ji za muže z kast vyšších (*hypergamie*). Při hypergamním sňatku tedy může žena svou kastu ztratit a získat novou.

3. Existuje však velký rozdíl mezi ženami z vyšších kast a ženami z kast nízkých a nedotknutelných. Nerovnost a útlak se u různé kasty projevuje *různě*.

4. Na ženy z vysokých kast má výraznější dopad kontrola jejich sexuality, která se odvíjí od představy, že žena má zásadní vliv na čistotu kasty. S tím souvisí i to, že za nejhorší provinění, kterého se žena může dopustit, je hypogamie neboli vztah s mužem nízké kasty.

Žena z vysoké kasty je považována za náchylnější ke znečištění, než žena z kasty nízké. Jsou pro ni tudíž vyvozována tvrdší pravidla, jak se má ve stavu znečištění - menstruace, porodu či ovdovění - chovat. U nejvyšších kast je patrný největší rozdíl mezi gendry¹⁰⁷. Na ženy z vyšších kast má tudíž obecně vzato větší vliv gendrová nerovnost.

Ženy z vyšších kast jsou omezovány ve vztahu k mužům, ale ne ve vztahu k ženám z jiné kasty, jak by nasvědčoval případ „fiktivního příbuzenství“ v Rádžasthánú. Důvodem může být to, že ženy z nižších kast nejsou hrozbou pro zachování čistoty kasty vyšší (na rozdíl od mužů z nižších kast).

5. Ženy z nízkých kast mají větší možnosti, jak v rámci rodiny projevit svou nespokojenost či kritiku manželova chování. Předmětem hádek bývá to, že žena věnuje celý svůj výdělek na

¹⁰⁷ Přestože to nezní úplně přirozeně, úmyslně se vyhýbám slovu pohlaví, viz i. kapitola.

zajištění chodu domácnosti, zatímco muž věnuje pouze občasné část své výplaty. K. Kapadia uvádí, že ženy z nedotknutelné kasty *pallárů* v Tamilnádu toto řešily tak, že odmítaly svým mužům cokoli uvařit. To znamená, že je u nich běžné vyjadřovat svoji nespokojenost a vyvozovat z ní důsledky.

Větší míře rovnosti mezi pohlavími nasvědčuje praxe nedotknutelných a nízkých kast, kdy žena má možnost se rozvést a znovu provdat. A v některých částech Indie (jako například v Tamilnádu) hraje velkou roli také fakt, že žena z nízké kasty udržuje i po sňatku úzké vztahy se svoji původní rodinou, která je matrilineární. Má tak možnost kdykoliv se na ni obrátit. Důvodem, proč ženu její rodina akceptuje, je, že jí často jezdí vypomáhat v období sklizní, a rodina si tudíž ženiny práce považuje. Tam, kde je princip patrilinearity oslaben, ztrácí bráhmanská ideologie na své síle.¹⁰⁸

Je však nutné si uvědomit, že ani u nízkých a nedotknutelných kast neexistuje úplná gendrová rovnost. Kromě této nerovnosti jsou však vystavovány ještě silnější, kastovní diskriminaci.

6. Kastovní systém a patriarchát se vzájemně propojují a ovlivňují životy žen. Přitom platí, že čím vyšší kasta, tím větší síla patriarchátu a čím nižší kasta, tím negativnější dopad kastovního systému. Ženy tento řád udržují tím, že ho samy reprodukují.

7. Snaha o společenský vzestup nižších kast má negativní dopad na status žen.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 14.

Bibliografie

Bhagavadgíta, přel. J. Vacek a J. Filipický, Praha, datum?

Bharati Ray (ed.): *From the Seams of History*, (Essays on Indian Women), Oxford University Press, 1995.

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

Dhruvarajan, V.: *Hindu Women and the Power of Ideology*, Vistar Publications, New Delhi, 1989.

Dube, L., Leacock, E., Ardener, S. (ed.): *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Oxford University Press, New Delhi, 1984.

Kapadia, K.: *Siva and her Sisters: Gender, Caste and Class in Rural South India*, Westview Press, Boulder, 1995.

Karve, I.: *Hindu Society-An Interpretation*, Sangam Press, Poona, 1961.

Klass, M.: *Caste: The emergence of the South Asian Social System*, Manohar, New Delhi, 2004.

Krishnaraj, M., Chanana, K. (ed.): *Gender and the Household Domain: Social and Cultural Dimensions*, Sage Publications, New Delhi, 1989.

Madan, V.: *The Village in India*, Oxford University Press, New Delhi, 2004.

Malhotra, A.: *Gender, caste and Religious Identities: Restructuring Class in Colonial Punjab*, Oxford University Press, New Delhi, 2002.

Mánuší, č. 115, New Delhi, 1999.

Michaels, A.: *Hinduism Past and Present*, Orient Longman, New Delhi, 2005.

Mohanty, M. (ed.): *Class, Caste, Gender, Readings in Indian Government and Politics*, Sage Publications, New Delhi, 2004.

Nair, A.: *Ladies Coupé*, Penguin Books India, New Delhi, 2001.

O'Hanlon, R.: *A Comparison Between Women and Men: Tarabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*, Oxford University Press, 1994.

Oldenburg, V.T.: *Dowry Murders: The Imperial Origins of a Cultural Crime*, Oxford University Press, New York, 2002.

Parikh, I., Garg, P., Menon, I.: *Women Weavers*, Oxford, datum a místo vydání neuvedeno (1990?).

Raheja, G.G., Gold, A.G.: *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, University of California Press, 1994.

Rao, A. (ed.): *Gender and Caste*, Women Unlimited, New Delhi, 2005.

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

Sangari, K., Chakravarty, U. (ed.): *From Myths to Markets: Essays on Gender*, Manohar, New Delhi, 1999.

Srinivas, M. N. (ed.): *Caste: It's Twentieth Century Avatar*, Penguin Books, New Delhi, 1996.

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

Stuers, C. Vreede de: *Parada: A Study of Muslim Women's Life in Northern India*, Koninklijke Van Gorcum & Company n.v., Assen, 1968.

Vavroušková, S. (ed.): *Religion and Society in India and Burma*, Orientální ústav ČSAV, Praha, 1991.