

# Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Genderová analýza románu *Difficult Daughters* od Manju Kapur se zaměřením na koncepty mateřství a vzdělání.



Miroslava Gondeková

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

Praha 2012

## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jsem jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 29. června 2012

Miroslava Gondeková

## Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala všem, kteří mě jakkoli podporovali a měli se mnou trpělivost během přípravy mé bakalářské práce. Zejména bych chtěla poděkovat vedoucí své práce doc., PhDr. Blance Knotkové-Čapkové za inspirativní vedení, podnětné rady, cenné poznámky a čas strávený konzultacemi. Také bych chtěla poděkovat Mrg. Tereze Jiroutové – Kynčlové za její ochotu, komentáře a pomoc. V neposlední řadě bych ráda poděkovala své rodině a svým přátelům za podporu.

## Anotace

Bakalářská "Genderová analýza románu *Difficult Daughters* od Manju Kapur se zaměřením na koncepty mateřství a vzdělání" je genderovou literární knihou *Difficult Daughters* indické spisovatelky Manju Kapur, se zaměřením na koncepty mateřství a vzdělání. Ve své práci používám kvalitativní interpretační analýzu s prvky diskurzivní analýzy a to k interpretaci děje a postav knihy. Tyto interpretace budou vycházet z metody „vzdorného čtení“, který představila Judith Fetterley. Dále pracuji s feministickou archetypální kritikou, konkrétně archetypy evropské (Annis Pratt) a indické literatury (Blanka Knotková – Čapková). Pomocí genderu jako metodologické kategorie se snažím o rozkrytí či nalezení nových možných významů a interpretací děje a postav se zaměřením na zmiňované koncepty mateřství a vzdělání. V metodologicko-teoretické části se zabývám nejdříve problematikou metodologie v literární vědě, dále základními pojmy jako: gender, patriarchát, feministická literární kritika atd., kde používám práce Elaine Showalter, Pam Morris či Judith Fetterley. V druhé části práce se zabývám mateřstvím (Zuzana Kiczková, Elisabeth Badinter, Marianna Szapuová), indickými podobou Bohyně Matky (Blanka Knotková – Čapková), postavením ženy v indické patriarchální společnosti (Blanka Knotková – Čapková, Dagmar Marková, Dušan Zbavitel) a genderovými aspekty vzdělání v indickém kontextu (Dagmar Marková, Irena Smetánková, Josef Wolf). V poslední části své bakalářské práce aplikuji jednotlivé koncepty mateřství a vzdělání prostřednictvím metody „vzdorného“ feministického čtení na text knihy *Difficult Daughters* a provádím jeho analýzu.

Klíčová slova: Feministická literární analýza, gender, mateřství, vzdělání, vzdorné čtení.

## Anotation

My Bachelor's thesis „*Gender Literary analysis of the novel Difficult Daughters by Manju Kapur focusing on the motherhood and the education*“ is a gender literary analysis of the novel *Difficult Daughters* by the Indian writer Manju Kapur.

In my thesis I use qualitative interpretative analysis with aspects of discourse analysis to interpret the plot and characters. These interpretations are based on the „resistant reading“ method introduced by Judith Fetterley. Also, I use feminist and archetypal criticism; specifically I work with the archetypes of European (Annis Pratt) and Indian literature

(Blanka Knotková – Čapková). Using gender as a methodological category, I try to uncover new possible meanings and interpretations of plot and characters focusing on concepts of motherhood and education. In the methodological and theoretical part, I discuss the problem of methodology in literary studies and introduce the basic terms in use such as: gender, patriarchy, feminist literary criticism etc., and I use works by Showalter, Fetterley, Morris.

In the second part of my thesis, I discuss the issue of motherhood (Zuzana Kiczková, Elisabeth Badinter, Marianna Szapuová), the image of the Indian Mother Goddess (Blanka Knotková – Čapková), the status of women in Indian patriarchal society (Blanka Knotková – Čapková, Dagmar Marková, Dušan Zbavitel), and gender aspects of education in the Indian context (Dagmar Marková, Irena Smetánková, Josef Wolf).

In the last part of my bachelor thesis, I apply the concepts of motherhood and education onto the text of the novel *Difficult Daughters* by using the resistant reading method and I analyze the text of the novel.

**Keywords:** Feminist literary analysis, gender, motherhood, education, resistant reading.

## OBSAH

<b>1. Úvod.....</b>	<b>8</b>
1.1. Krátké seznámení s knihou a autorkou.....	8
1.2. Kniha Difficult Daughters z genderové perspektivy.....	8
1.3. Politika lokace.....	10
1.4. Charakteristika použité literatury.....	10
1.5. Historické nastínění příběhu.....	11
1.6. Výzkumná otázka a cíl práce.....	12
<b>2. Teoreticko-metodologická východiska.....</b>	<b>12</b>
2.1. Uvedení tématu.....	12
2.2. Metodologie v literární vědě.....	13
2.3. Vzborné čtení neboli „resisting reading“.....	15
2.4. Feministická archetypální kritika.....	16
2.5. Feministické čtení a psaní podle Elaine Showalter.....	17
2.6. Klíčové pojmy.....	18
2.7. Gender a genderové stereotypy.....	18
2.8. Genderový řád a dělba práce.....	21
2.9. Feminismus a patriarchát.....	22
2.10. Literatura a literární kánon.....	24
<b>3. Vzdělání v genderovém kontextu.....</b>	<b>25</b>
3.1. Přístup žen ke vzdělání a učitelská profese.....	25
3.2. Vzdělávací systém v Indii.....	27
<b>4. Koncept mateřství: teoretizace pojmu a indický kulturní kontext.....</b>	<b>30</b>
4.1. Obraz bohyně Matky.....	30
4.2. Mytologické archetypy ženství.....	32
4.3. Bohyně Sarasvatí coby patronka vzdělání.....	34
4.4. Ideál pozemské ženy v porovnání se archetypem všemocné bohyně.....	35
4.5. Mateřství.....	37
<b>5. Analytická část.....</b>	<b>40</b>
5.1. Historicko-politický kontext příběhu Difficult Daughter.....	40
5.2. Indie za druhé světové války a snahy o dosažení samostatnosti.....	41
5.3. Rozdělení Indie.....	42
5.4. Biografický kontext – Manju Kapur.....	43
5.5. Stručný děj knihy.....	43
5.6. Vypraveč/čka a koncept Susan Lanser.....	45
5.7. Moderní aspekty v tradiční indické společnosti.....	47
5.8. Mocenské vztahy a dělba práce.....	49
5.9. Vzpor ženy proti své dharmě.....	51
5.10. Nesouhlas se vzděláním.....	53
5.11. Archetypy.....	54
5.12. Genderové stereotypy v procesu vzdělání.....	58
5.13. Absence ženské solidarity.....	59
5.14. Negativní stránka mateřství.....	61

<b>6. Závěr.....</b>	<b>64</b>
<b>7. Použitá literatura.....</b>	<b>67</b>

## 1. Úvod

### 1.1. Krátké seznámení s knihou a autorkou

Tématem mé bakalářské práce je komparace konceptu mateřství a možnosti vzdělání v románu *Difficult Daughters* od indické autorky Manju Kapur. Kniha *Difficult Daughters* byla poprvé vydaná roku 1998 indické autorce Manju Kapur. Ačkoliv se jednalo o její prvotinu, dílo záhy sklidilo úspěch na mezinárodní úrovni a roku 1999 získalo cenu Commonwealthu v euro-jihoasijské sekci. Commonwealth Best Book Prize se uděluje autorům a autorkám starším osmnácti let, kteří jsou občany a občankami Commonwealthu, za jejich první vydanou knihu, jež rozsahem splňuje beletristické dílo.<sup>1</sup>

Kniha *Difficult Daughters* není psána ani hindštinou, přestože autorka knihy žije v Novém Dillí, ani paňdžábštinou, ačkoliv Manju Kapur se narodila v Amritsaru, ale anglickým jazykem.<sup>2</sup> *Difficult Daughters* stejně jako další knihy Manju Kapur, tj. *A Married Woman* 2003, *Home* 2006, *The Immigrant* 2008 a *Custody* 2011, nebyly zatím přeloženy do češtiny. Knihu *Difficult Daughters* jsem tedy četla v originále. Ukázky z knihy, se kterými budu na následujících stránkách pracovat, jsem sama přeložila, původní text budu uvádět do poznámek pod čarou s přesným odkazem na čísla stran v knize.

### 1.2. Kniha *Difficult Daughters* z genderové perspektivy

Mnoho aspektů knihy *Difficult Daughters* jsou pro genderovou literární analýzu zajímavé. Příkladem může být soustředění na ženy. Autorkou knihy je žena a hlavními hrdinkami příběhu jsou především ženy – dcery a matky, které rebelují proti hodnotám a tradicím generací svých matek. Muži v této knize sice vystupují, ale až na partnera hlavní hrdinky nejsou pro děj zásadní a ve většině případů ho neposouvají dopředu, tj. aktivními tvůrkyněmi

---

<sup>1</sup> Commonwealth Best Book Prize je součástí iniciativy Commonwealth Foundation s názvem Commonwealth Writers, která má za cíl objevovat, rozvíjet a podporovat nejlepší nová beletristická díla napříč Commonwealthem. (<http://www.commonwealthfoundation.com/>)

<sup>2</sup> „V Indii se hovoří mnoha jazyky (určeno 645 jazyků a dialektů), z nichž většina má své vlastní písmo a bohatou literaturu. Střední a severní část země obývají národy indoárijské jazykové skupiny (celkem 72 %), na jihu žijí národy drávidské jazykové skupiny (24,6 %). Úředním jazykem je hindština, dočasně i angličtina, kromě toho je 14 jazyků uznáváno jako úřední řeč jednotlivých států.“ (Smetánková a Wolf, 1986:7) V porovnání s předchozím citátem z roku 1986 uvádím následující od Jana Filipovského. „Podle indické ústavy je úředním jazykem hindština psaná písmem dévanágari, jako vedlejší úřední jazyk slouží angličtina. 8. Příloha ústavy kromě toho uvádí dalších 21 jazyků, jež požívají zvláštní status; vláda má přednostně napomáhat jejich rozvoji, uchazeči o přijetí do státních služeb v nich mohou skládat přijímací zkoušky.“ (Filipovský, 2008: 166)



děje jsou v tomto příběhu právě ženy, konkrétně hlavní postava Virmati a její dcera Ida. Jejich aktivita je z hlediska genderových stereotypů naprostým opakem, jelikož ženy jsou považovány za pasivní a muži za aktivní. (Smetáčková, Vlková, 2005: 10)<sup>3</sup> (Genderové stereotypy viz kapitola 2. 2.7. Gender a genderové stereotypy)

Avšak fakt, že hlavní hrdinka se snaží vzepřít genderovému řádu, a že muži nemají v očích autorky v knize důležité postavení, neznamená, že ostatní postavy knihy *Difficult Daughters* nejsou genderově stereotypizované. (Dalo by se tedy říct, že až na hlavní hrdinku, která se snaží být nezávislá a dosáhnout svých cílů, jsou ostatní postavy naprosto oddány genderovému řádu). Postavy se nesnaží o viditelné zpochybnění genderových stereotypů. Samy tyto stereotypy dodržují a předpokládají je od ostatních. Ženy jsou pokorné k patriarchálnímu řádu, samy ho upevňují, přestože se občas snaží „lživě“<sup>4</sup> tahat za nitky. Chování a jednání většiny postav knihy *Difficult Daughters* tedy jen dokládá pojem „somatizace nadvlády“ Pierra Bourdieuho; tj. udržování genderového řádu.<sup>5</sup> Jak jsem již zmiňovala, určité rebelství vůči genderové roli a společnosti se objevuje u hlavní postavy Virmati, ale i ono rebelství se nakonec ukáže jako poloviční (přestože si chce prosadit svá přání, často čeká na povolení ostatních).

Dalším z hlediska genderu zajímavým rysem knihy je fakt, že hlavní hrdinkou je mladá indická žena jménem Virmati, která bojuje za právo na vzdělání a kariéru. Staví se tedy v tomto ohledu proti tradici. Paradoxně odmítá svůj život směřovat pouze k manželství a mateřství, ale právě prostřednictvím vyššího vzdělání chce Virmati dosáhnout sňatku se svým vyvoleným mužem. Tím, že Virmati odmítá rodiči smluvený sňatek, a svým odporem ke svatbě obecně, ohrožuje z pohledu indické tradice naplnění své dharmy. Na první pohled se tedy může zdát, že svým jednáním proti hinduistické tradici je Virmati emancipovaná žena, avšak i do ní se vepsala ona indická tradice silně a po manželství a rodině touží.

---

<sup>3</sup> Už v dětských pohádkách nacházíme stereotypně rozdělené role aktivních nebojácných princů zachraňujících zakleté, zajaté, prokleté princezny, které čekají na svého zachránce. (Renzetti, Curran, 2003: 117)

<sup>4</sup> Manu připsal ženám mnohé špatné vlastnosti jak zradu, tak i faleš. (Zbavitel, 2009: 153)

<sup>5</sup> Jedinec nemůže než přijmout roli, která se od něj očekává (Bourdieu, 2000).

### 1. 1.3. Politika lokace

Měla bych vysvětlit své důvody k analyzování právě této knihy a této autorky. K Indii a indické kultuře mám velmi blízko. Rok jsem žila v anglické rodině původem z indického Gudžarátu.<sup>6</sup> Prostřednictvím mnoha kulturních a rodinných akcí, které jsem s touto rodinou zažila nebo které jsem prožila během mé dvouměsíční cesty po severní Indii, jsem se mohla jednodušeji orientovat v ději knihy.<sup>7</sup> Právě díky mé osobní zkušenosti s indickým rodinným životem se snadněji orientuji ve společenském uspořádání a zároveň mám malou znalost hindštiny, která mi usnadnila četbu knihy, jelikož Manju Kapur často používá oslovení, příkazy, názvy pokrmů a další termíny v hindštině.

### 1. 1.4. Charakteristika použité literatury

Cílem mé práce je na následujících stránkách podrobit knihu *Difficult Daughters* genderové analýze se zaměřením na vztah mateřství a vzdělání. Jelikož se příběh odehrává v indickém Amritsaru, budu pracovat s indickou mytologickou představou mateřsky založených bohyň a kultu Bohyně Matky, stejně jako s obecnou představou mateřství a zároveň ženského ideálu, který představuje Manuův zákoník. Mnoho užitečných materiálů k tématu hinduismu, indickému sociálnímu uspořádání dle Manuova zákoníku a obrazu ženství v indické mytologii jsem našla v publikacích Blanky Knotkové-Čapkové (*Náboženské archetypy z genderového pohledu: případ indické tradice*, či *Archetypy femininity a jejich subverze v moderní bengálské literatuře*) a Dagmar Markové (*Hrdinky Kámasútry*). Publikace *V bludném kruhu; Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*, kterou editovaly Petra Hanáková, Libuše Heczková a Eva Kalivodová, byla jedním z nejdůležitějších pramenů pro konstruování obrazu mateřství v mé práci. Kniha *Materská láska od 17. století po současnost* od Elisabeth Badinter, ve slovenském překladu Ľubici Vychovavolové, byla velmi užitečná k obecnému pochopení fenoménu mateřství a zmapování pojetí proměny mateřství (jelikož se kniha

---

<sup>6</sup> Rodina byla původem z Gudžarátu, avšak za prací odcestovali do Afriky, konkrétně do Keni, odkud zamířili natrvalo do Velké Británie poté, co v roce 1963 získala Keňa nezávislost.

<sup>7</sup> Jednalo se například o svatby, loučení se s budoucí nevěstou (viz Hana Preinhaeltetová, 1997: 77–87), pohřby (viz Hana Preinhaeltetová, 1997: 117–122), či o indické každoroční náboženské svátky a přechodové rituály – kupříkladu jsem slavila s rodinou „*díválí*“ nejen ohňostrojem, ale i v chrámu Svámínarájan Mandir v severním Londýně. Byla jsem u prvního střihání vlasů dítěte (viz Hana Preinhaeltetová, 1997: 26–29). Dalším rituálem je „*rakša bandhan*“, při kterém se oslavuje sourozenecké pouto mezi bratrem a sestrou tím, že sestra uváže náramek na zápěstí bratra a tento náramek ho chrání před zlem. Svátek „*návarátrí*“, tedy doslova devět nocí, oslavuje aspekt ženské vesmírní síly, Šakti personifikované bohyněmi Kálí, Dugra, Párvatí. Další dny slavnosti se vzývají bohyně Lakšmí a Sarasvatí. (Zdrojem k těmto poznatkům je má indická rodina a přátelé)

zabývá evropskou, převážně francouzskou, koncepcí mateřství, která není pro tuto práci zásadní, je proto do práce zahrnuta pouze okrajově). Teoretické koncepty vzdělání jsou založeny především na práci Školství v Indii zpracované Irenou Smetánkovou a Josefem Wolfem. Dále čerpám z knihy Dagmar Markové Hrdinky Kámasútry. Materiály k obecnému pojetí školství či situování žen do „ženských profesí“, kterou je například učitelství, což je právě profese hlavní hrdinky knihy Virmati, čerpám z prací Ireny Smetáčkové (Gender ve škole), Lucie Jarkovské a Kateřiny Liškové (Genderové aspekty českého školství), a zároveň v publikacích věnujících se přístupu žen ke vzdělání; tj. Curran a Renzetti (Ženy, muži a společnosti). Základem pro mou práci jsou však feministická literární pojednání – Judith Fetterley (Introduction on the Politics of Literature) a v neposlední řadě Pam Morris (Literatura a feminismus) či eseje Elaine Showalter (Pokus o feministickou poetiku).

### **1. 1.5. Historické nastínění příběhu**

Příběh se odehrává na pozadí druhé světové války, boje za nezávislost Indie na Velké Británii a v době vzniku Pákistánu. Kapur útržkovitě zmiňuje prostřednictvím postavy profesora dění v Evropě za druhé světové války. (Blíže popisuje spoluúčast a pomoc Indie Spojencům a také tehdejší vzniklou hospodářskou situaci v Indii. Detailněji a barvitěji se Kapur věnuje otázce samostatného indického a vznikajícího pákistánského státu. Velký prostor dává sporu muslimů a Indů a masakrům v Paňdžábu za doby rozdělování Indie v roce 1947. Popisuje společenské dění, násilí a protesty nejen v rámci vlastního děje knihy, ale i prostřednictvím vzpomínek některých postav vybavujících si po letech náboženské masakry a obousměrnou migraci. (Více v kapitole „Historicko-politický kontext“)

Přestože Manju Kapur děj knihy přesně nedatuje, lze z textu zjistit, kdy se hlavní část příběhu odehrává. Vyprávění o mladé Virmati a jejím vztahu s profesorem můžeme datovat mezi léta 1936 – 1947. Tedy na konec koloniální éry a počátek samostatného indického státu.

Roku 1936 bylo Virmati 16 let, když její matka Kasturi otěhotněla s posledním jedenáctým potomkem. Párvatí se narodila následujícího prosince roku 1936. V prosinci 1938 se Virmati

připravuje na závěrečné zkoušky FA<sup>8</sup> a malé Párvatí budou dva roky „*Nejmladší Paro, které nebyly ještě dva roky, běžela mezi její čtyřletou sestrou Vidyavati a osmnáctiletou Vimati.*“<sup>9</sup>

## 1. 1.6. Výzkumná otázka a cíl práce

Knihy Manju Kapur jsou českému čtenáři v současné době zatím vzdálené, jelikož se za prvé nejedná o mainstreamovou autorku, a za druhé protože její knihy prozatím nebyly přeloženy do češtiny. Proto bych alespoň prostřednictvím této práce chtěla na tuto, podle mého názoru výbornou indickou spisovatelku, upozornit a českému čtenáři ji přiblížit (zatím se mi podařilo obeznámit s Manju Kapur mou rodinu, blízké a kamarády).

Rozhodla jsem se zaměřit se v knize *Difficult Daughters* na vztah mezi mateřstvím a vzděláním, který se dá pojmout mnoha způsoby a nabízí mnoho výzkumných otázek, které celou knihu prostupují. Například proč matka dceru v její snaze dosáhnout svobodné volby a studia nepodporuje? Coby indické ženy determinované k osudu manželek a matek by se měly spíše podporovat v odporu proti patriarchální struktuře společnosti. Je Vimati opravdu rebelkou proti hodnotám tehdejší společnosti a přeje si ovládat svobodně svůj život nebo je vzdělání pouze prostředek, jak utéci z rodného domu? Či je za touhou po vyšším vzdělání i něco jiného? Ve své práci se snažím podat co nejširší pohled na zkoumanou oblast mateřství a vzdělání.

## 2. Teoreticko-metodologická východiska

### 2.1. Uvedení tématu

V této části své práce bych ráda představila jednak metody, které jsem použila pro analýzu textu, dále nastíním problematiku metodologie v literární vědě, vysvětlím klíčové pojmy, se kterými budu pracovat ve feministické analýze.

Feministické zkoumání se zpočátku začalo rozvíjet právě v literární kritice a teorii. (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 11). Feministická kritika se začala vyvíjet

---

<sup>8</sup> Vysvětlení jednotlivých fází studia v kapitole 5. „FA“

<sup>9</sup> „The youngest Paro, a little under two years old, runs between Vidyavati, her four – year – old sister, and Vimati, her eighteen – year – old sister.“ (Kapur, 1998: 37) Všechny překlady jsou autorské.

od konce šedesátých let dvacátého století, tedy ve druhé vlně feminismu. Literárně vzdělané ženy kritizují nízké zastoupení žen-spisovatelek, se kterými se setkaly při svých studiích. Kriticky se staví i k textům psaných muži a k obrazům žen, které ve svých dílech muži vytvářejí a začínají hledat ženskou literární tradici. Feministická kritika a později teorie se ve svých počátcích snažila analyzovat a definovat mocenské pozice, z nichž vycházely autoritativní literární interpretace, složení literárního kánonu a hodnotové zařazení literárních žánrů. Zároveň první feministické kritičky definovaly vlastní politickou pozici. Feministický přístup k literatuře je otevřeně politický. (Oates-Indruchová, 2007: 19) *Na počátku úsilí feministické literární kritiky byla perspektiva ženy jako čtenářky literárních textů, tedy uvažování nad tím, jak texty mohou nabývat významů odlišných od tradiční interpretace, čteme – li je z perspektivy ženské zkušenosti.* (Oates-Indruchová, 2007: 20) Práce „Sexuální politika“ Kate Millett položila základy pojmům a kategoriím. Ve své knize se Millett pokusila o teoretický popis patriarchy a uplatnění této teorie na díla vybraných kanonických i nekanonických autorů. Francouzský feminismus přichází s „écriture feminine“, které za sídlo a sílu ženské tvořivosti považuje ženskou biologickou specifičnost, jenž se snaží definovat a analyzovat. Tento proud, navazující na francouzské filozofické, lingvistické a psychoanalytické diskuze, se rozvíjí od sedmdesátých let dvacátého století. Écriture feminine se zásadně liší od ostatních feministických literárních metod, jelikož uzavírá ženu do biologické podstaty, což ostatní feministické přístupy kritizují. (Oates-Indruchová, 2007: 23)

## 2. 2.2. Metodologie v literární vědě

Jelikož jsou genderová studia „mezi obory“ jak ve smyslu tematickém, metodologickém i teoretickém, lze gender z tematického hlediska použít jako analytickou kategorii na mnoho lidských disciplín (historii, náboženství, psychologie, jazyk, školství, politiku, mezinárodní vztahy a další). Ovšem každý z těchto oborů, ve kterém se zkoumá genderová otázka, má i své konkrétní teorie a metodologie genderového výzkumu. Kupříkladu v sociologii jsou jednotlivé metody výzkumu velmi specifikované. Avšak „v literární vědě nelze pojednání o teorii a metodologii prakticky rozpojovat; můžeme sice hovořit o metodě diskurzivní, obsahové, nebo třeba archetypální analýzy, ale jejich uplatňování se odvíjí od použitých teorií.“ (Knotková-Čapková, 2011: 11). Jsem si vědoma rozdílu mezi sociologickým výzkumem, kde lze použité metody vymezit a zakotvit, a literárně teoretickými analýzami, u kterých jednoduché vymezení není možné, poněvadž se neoddelitelně prolínají s teoriemi. V knize V tváři v tvář

Blanka Knotková-Čapková, Tereza Kynčlová a Jan Matonoha dochází k závěru, že „analytických přístupů k feministickému zkoumání literatury je mnoho, a to jak z hlediska teoretického, tak metodologického, v literární vědě tato dvě hlediska ani oddělit nelze.“ (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 17) Tereza Kynčlová se ve své diplomové práci zaměřuje na problém hlouběji a konstatuje, že „v kontextu literární teorie a kritiky je jakýkoliv rozbor textu bez ohledu na to, zda se jedná o báseň, román, divadelní hru nebo jiný žánr, de facto diskursivní analýzou a kvalitativní analýzou. Důvodem je skutečnost, že se v rámci literární teorie tyto metody překrývají a jen obtížně je lze od sebe odčlenit“ (Kynčlová, 2009: 20) V literární teorii se podle Kynčlové namísto metod nebo metodologií mluví o historických či teoretických kritických přístupech („criticisms“), popřípadě školách, které na sebe mohou chronologicky navazovat, ale mohou se navzájem i překrývat či spolu koexistovat. (Kynčlová, 2009: 20)

Dalším z faktorů, kterému v práci budu věnovat pozornost, je podle Lynne Pearce pozice, do které se situuji vzhledem k matici autor/ka – text – čtenář/ka, což je dle Pearce jeden z hlavních metodologických úskalí, a je nutné v každé fázi textové analýzy naznačovat, jak je interakce textu a čtenáře/ky vykonávána. Přestože Lynne Pearce četla „proti srsti“, uvědomila si, že texty svého čtenáře/řku „genderují“. Pearce se tedy zaměřila na mocenský vztah mezi autorem/kou – textem – čtenářem/kou. Pearce se rozhodla odklonit se od textů psaných muži a věnovat se ženským textům. Tyto texty však též sdělovaly různé významy textu odlišným druhům čtenářek. (Oates–Indruchová: 2007: 251) Pearce zjistila, že vypořádání „se s vlastním postojem uvnitř spletnice vztahů autor/text/čtenář, je jedním z klíčových metodologických oříšků, které musí textová kritička rozlousknout, než se pustí do samotného rozboru.“ (Pearce, 2007: 253). Pearce se též zmiňuje o „čtenářské schizofrenii,“ podobně jako Fetterey (níže). Pearce popisuje tuto čtenářskou schizofrenii jako rozličné čtení textu v různých situacích (Pearce, 2007: 261) „Zatímco jedno mé já se na genderové nastavování textem tvářilo netečně, protože se považovalo za svobodné a mohlo s textem nakládat dle vlastní vůle, mé druhé já se rozčilovalo nad mužským vylučovatelstvím.“ (Pearce 2007: 261) Budu proto postupovat, jak radí Pearce, a ke čtení textu přistoupím s výraznou sebereflexí. (Pearce: 2007: 272).

## 2. 2.3. Vzdorné čtení neboli „resisting reading“

Na základě těchto poznatků jsem si jako nástroj odborné práce s textem zvolila kvalitativní obsahovou analýzu s prvky diskursivní analýzy, a to k interpretaci děje a postav knihy. Tyto interpretace budou vycházet z metody „vzdorného čtení“, se kterou přišla Judith Fetterley.<sup>10</sup> Pomocí metody „vzdorného čtení“ se mohou rozkrývat sexistická schémata, která zastírají potřebu patriarchálního řádu udržet věci, které by jej mohly subvertovat mimo oblast jazyka a vědomí mužů a žen. (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 13). Samozřejmě si uvědomuji, že Fetterley pracuje s příkladem americké literatury a zkoumá klasická díla amerického literárního kánonu, nicméně teorii, se kterou Judith Fetterley přichází, lze uplatnit i na literatury jiné s přihlédnutím na kulturní a historický kontext.

Podle Judith Fetterley feministická kritika představuje objevení či znovuobjevení unikátního a jedinečného hlasu, který je silný a schopný zrušit ty hlasy, které hovořily o ženách, na ženy, k ženám, ale nikdy pro ženy. (Fetterley, 1991: 497) Autorka uvádí problematiku politiky v literatuře. Na mysli má politiku pohlaví, boje mezi mužem a ženou v uměleckém textu. Fetterley tvrdí, že americký literární kánon je mužský (až na několik výjimek) a že ženy jsou v něm buďto neřešené nebo jim není dovoleno se na něm podílet. (Fetterley, 1991: 492) Genderovou socializací jsou ženy naučeny dívat se na sebe i na svět skrze patriarchální hodnoty, které potírají ženskou identitu a ženské zájmy. „*Coby čtenářky, učitelky a akademičky jsou ženy učeny myslet jako muži, identifikovat se s mužským úhlem pohledu a tento stav akceptovat jako normální a legitimizovat mužský systém hodnot, jehož ústředním principem je misogynie.*“<sup>11</sup> (Fetterley, 1991: 497) Tento model, který představuje Fetterley, se setkává s pojmem „symbolického násilí, který představil francouzský sociolog Pierre Bourdieu. Symbolické násilí je stav, kdy ovládaný uznává nadvládu, jelikož k reflektování vládnoucího i sebe sama disponuje pouze nástroji poznání, které jsou pouze osvojenou formou vztahu nadvlády a ukazují tento vztah jako přirozený. Slovy Pierre Bourdieuho „*jestliže schéma skrze něž nahlíží a hodnotí jak sebe sama, tak ty, kdo vládnou (...) vyplývají z osvojeného, a tím naturalizovaného klasifikování, jehož plodem je i jeho sociální bytí*“ (Bourdieu, 2000: 35) Jelikož jsou ženy učeny nazírat na svět a tedy i na literární díla „mužskými očima“, musí tedy čtenářky být podle Fetterley schizofrenní „intelektuálně mužem a fyzicky ženou“ a musí se stát vzdorující čtenářkou, která s textem nesouhlasí. Hlavním smyslem feministické literární kritiky je

---

<sup>10</sup> „Resisting reading“ neboli česky „vzdorné čtení“ je podle Violy Parente-Čapkové výchozí pozicí feministického pohledu na literaturu a zároveň pohledu, který vychází z perspektivy různých skupin marginalizovaných v rámci západní společnosti. (Viola Parente-Čapková, 2005: 9)

<sup>11</sup> Překlad vlastní.

podívat se na starý text novým pohledem a vytvořit „nové čtení a chápání“ literatury. Tímto krokem může feministická kritika změnit přijímání kulturních stereotypů, které jsou v literatuře zobrazené. (Fetterley, 1991: 498).

## 2. 2.4. Feministická archetypální kritika

Dalším prvkem, kterému budu věnovat pozornost, je feministická archetypální kritika, která se zabývá symbolickou rovinou a zaměřuje se na to, jaké archetypální reprezentace ženství bývají zobrazovány v mýtech, literárních a náboženských textech, a též jakými způsoby jsou tyto reprezentace spojené s patriarchální ideologií. (Kynčlová, 2009: 17) Slovo „archetyp“ je řeckého původu a překládá se jako „předobraz“ nebo „pravzor“, v literatuře se však též s archetypem můžeme setkat v podobě modelové, typologické charakteristiky postav, nebo jako s modelovým vývojem příběhu a též coby s modelovou situací. (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 18)

*„V psychologii rozpracoval pojem archetypu jako opakujících se dilemat nevědomí především Carl Gustav Jung.“* (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 18) Feministická kritika přijímá toto pojetí ve smyslu kulturním, tedy jako kolektivní nevědomí, které je kulturně a časově proměnlivé a podmíněné, a je v tom smyslu v souladu s feministickým důrazem na kontext. *„Feministická literární teoretička Annis Pratt (1981, 3–12) Junga kritizuje jednak za dichotomizaci a esencializaci anima a animy, jednak (a především) za jistou univerzalizaci mužského principu jako obecně platného. Tuto univerzalizaci vidí zejména v aplikování maskulinních vzorců i na ženské sny a představy.“* (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 18) Annis Pratt za pomoci White, Loewestein a Wyer rozpracovala v knize *Archetypal Patterns in Women's Fiction* archetypální modely evropské literatury a jejich subverzivní uchopení v dílech ženských autorek, kdy se zaměřuje především na femininity ve třech literárních kontextech, tj. déméterovských mýtů, artušovských příběhů o svatém grálu a v neposlední řadě čarodějnictví. (Blanka Knotková-Čapková, Tereza Kynčlová, Jan Matonoha, 2010: 20) Přestože hrdinky knihy *Diffcult Daughters* nejsou z evropského prostředí, lze najít například u hlavní hrdinky Virmati určité rysy shodné s pojetím hrdinek z artušovských příběhů a čarodějnictví podle Annis Pratt (Annis Pratt, 1981). (více níže).



Blanka Knotková-Čapková se též zabývá feministickou archetypální analýzou, zejména v bengálské literatuře. Blanka Knotková-Čapková v práci „Žena řeka, řeka žena“ uvádí, že ve srovnání s euroamerickou literaturou můžeme nalézt v indické tvorbě specifický literární archetyp, tj. ženu-vládkyni. Tato postava je božského původu (personifikací ženských bohyně) a nemá záporný charakter, přestože stejně jako například bohyně Kálí či Durga zosobňuje děsivou stránku šakti. (Šakti viz ) (Knotková-Čapková, 2003b: 62) Podle Knotkové-Čapkové je žena-vládkyně spíše „*symbolem koloběhu života, zániku v čase a znovuzrození než skutečné smrti. Jako literární hrdinka stojí žena-vládkyně nad jakýmkoli morálním i mravním hodnocením.*“ (Blanka Knotková-Čapková, 2003b: 62) Archetypální postavy v rámci indické literatury lze nalézt i ve velkých eposech (tj. Mahábhárata a Rámájana), kde hlavními hrdinkami jsou Draupadí, představující ztělesnění védské bohyně Šrí, a v Rámájane Šíta, vtělení bohyně Lakší, která je oddanou manželkou Rámy, tj. vtělení Višnu. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 184) Dalším zásadním archetypem v indické literatuře, který Blanka Knotková-Čapková zmiňuje, a se kterým budu ve své práci zaměřené na mateřství nejvíce pracovat, je mytologický archetyp Bohyně Matky. (Knotková-Čapková, 2006: 390) (viz níže kapitola 4. 4.1)

Archetyp čarodějnice v indické literatuře popisuje ženu, která nepřijímá patriarchální společenský řád a vymezuje se vůči němu a rebeluje. (Knotková-Čapková, 2005: 146) Mytologickým obrazem této ženy-čarodějnice je zlá bytost ženského rodu – rákšaska. Rákšasky byly podle legend krvelačné démonky, které škodily a řádily zejména v noci a za soumraku nejčastěji poblíž pohřebišť. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 161) Čarodějnice v literárních dílech svou revoltující jinakostí ohrožuje patriarchální systém a symbolizuje chaos. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 162)

## **2. 2. 5. Feministické čtení a psaní podle Elaine Showalter**

Další metodou, kterou použiji k analýze textu, bude „*gynokritika*“, kterou představila Elaine Showalter v 70. letech 20. století v rámci druhé vlny feminismu. Showalter se jako první pokusila raný vývoj feministické kritiky teoretizovat ve své eseji „Pokus o feministickou poetiku“, kde zdůrazňuje nutnost teoretického přístupu ve feministické literární kritice. (Oates-Indruchová, 2007: 21) Showalter rozděluje feministickou kritiku na dva různé typy. První z nich pojmenovává „*feministické čtení*“, které se soustředí na ženu-čtenářku, tedy

spotřebitelku literatury psané muži, a též se zabývá způsobem, jímž hypotéza o této ženě-čtenářce mění chápání určitého textu a „*probouzí v nás povědomí o významnosti kódů závislých na pohlaví.*“ (Showalter, 1998: 216) Feministické čtení je podle Showalter historicky zakotvená metoda výzkumu zkoumající ideologické předpoklady v literárních jevech. Zaměřuje se na obrazy a stereotypy žen v literatuře psané muži, zneužívání a manipulaci ženských čtenářek a v neposlední řadě se koncertuje na analýzu „*ženy – jako znaku*“ v sémiotických systémech. (Showalter, 1998: 216) Druhým typem feministické literární kritiky Showalter nazývá „*gynokritiku*“, která se soustředí na ženu jako spisovatelku, tj. tvůrkyni textových významů, dále na historii, témata, žánry a struktury psané ženami. Předmětem zkoumání gynokritiky je psychodynamika ženské tvořivosti, lingvistika a problém ženského jazyka, trajektorie jednotlivých či kolektivních ženských literárních drah a též studií jednotlivých autorek a jejich děl. (Showalter, 1998: 217) Podle Showalter je feministické čtení „*metoda zásadně politická a polemická, s teoretickým napojením na marxistickou sociologii a estetiku; gynokritika je samostatnější a experimentální, s napojením na jiné přístupy feministického výzkumu.*“ (Elaine Showalter, 1998: 217)<sup>12</sup>

## 2. 2.6. Klíčové pojmy

Nyní bych ráda vysvětlila několik zásadních pojmů, se kterými budu pracovat a které jsou pro moji práci z teoretického hlediska klíčové, například: gender, genderové stereotypy, patriarchát, dělba práce, feminismus, literatura.

## 2. 2.7. Gender a genderové stereotypy

Pojem „*gender*“ je řeckého původu a v češtině odpovídá slovu „rod“. Z řečtiny se pak tento výraz postupně přenesl do dalších evropských jazyků (Šiklová, 1999: 9). V českém jazyce však slovo rod „*označuje nejen pohlaví, sex, ale i rod a rodinu (třeba genealogii) a také může být chápáno jako označení rodu v gramatice.*“ (Šiklová, 1999: 9) Podle Šiklové *gender* „*zahrnuje*

---

<sup>12</sup> Carolyn Heilbrun a Catherine Stimpson trefně přirovnávají feministické čtení ke Starému zákonu „hledání minulých hříchů a chyb“, a na druhé straně gynokritiku k Novému zákonu, který hledá „milosrdenství a půvab představivosti“. (Showalter, 1998: 217)

*především sociální a společensky podmíněné kulturní rozdíly, očekávání, předsudky a specifika v postavení mužů a žen. Gender je zároveň konstruktivní prvek moderní a postmoderní organizace společnosti; je to sociální kategorie, která umožňuje sledovat a interpretovat jak rozdíly z hlediska mužů a žen v nejrůznějších sociokulturních kontextech, tak i formy porušování lidských práv v demokratických státech.*“ (Šiklová, 1999, 10). Slovo „pohlaví“ je spojeno s fyziologickými rozdíly mezi muži a ženami a je tedy kategorií biologickou, zato „gender“ je sociální konstrukt (Šiklová, 1999: 10).

Libora Oates-Indruchová též definuje gender jako *„sociální konstrukt, který vyjadřuje, že vlastnosti a chování spojené s obrazem muže a ženy jsou formovány kulturou a společností.*“ (Oates-Indruchová, 1998: 11) Také tvrdí, že pohlaví je univerzální kategorií, která se nemění podle času a místa, avšak vliv genderu ukazuje, *„že určení rolí, chování a norem vztahující se k ženám a mužům je v různých společnostech, v různých obdobích či v různých sociálních skupinách rozdílné.*“ (Oates-Indruchová, 1998:11). Od té doby se vnímání vztahu mezi kategoriemi gender a pohlaví vyvinulo. Například Blanka Knotková-Čapková shrnula názor autorek knihy „Mezi obzory“ na kategorii gender následovně: *„mnohotvárná, individuální, fluidní.“* Autorky ji nechápou jako *„vnitřně homogenní (ve smyslu, že by určující charakteristikou byla údajná ‘stejnost’ všech žen jako skupiny a všech mužů jako skupiny a dalších skupin jako esencialistickou, tj. esenciálně danou a neměnnou, ale konstruovanou, kulturně a historicky modifikovanou a subvertovanou.*“ (Knotková-Čapková, 2011: 14).

Autoři příručky Gender ve škole vysvětlují gender jako *„sociálně utvářený soubor vlastností, chování, zájmů, vzhledu atd., který je v určité společnosti spojován s obrazem ženy nebo muže. Konkrétní náplň tohoto souboru ženských a mužských charakteristik je kulturně a historicky proměnlivá... Ideální ženské a mužské charakteristiky tedy nevyplývají z biologické přirozenosti žen a mužů, nýbrž jsou vytvářeny společností a reprodukovány prostřednictvím socializace.*“ (Smetáčková a Vlková, 2005:10) Jedinec se tedy prostřednictvím socializace, a nikoliv na základě biologické determinace, stává mužem či ženou, a právě procesem socializace získává společenskou představu o ženskosti tj. femininitě, a o mužskosti tj. maskulinitě, ke které se jedinec vztahuje a na jejímž základě buduje svou vlastní genderovou identitu. Ve většině společností dochází ke strukturování sociální reality podle dělení osob, činností, prostorů na mužské a ženské, tj. gender má organizační funkci. Jelikož je genderové uspořádání společnosti hierarchické, dochází k systematické diskriminaci určitých skupin lidí na základě například jejich rasy, věku, sociálního původu, pohlaví či sexuální orientace. Toto genderové

strukturování společnosti se zakládá na obrazu ideálního muže a ženy, jejichž vlastnosti jsou spojovány s biologickým pohlavím, a proto jsou vnímány jako neměnné. Na základě těchto genderových stereotypů se od mužů očekává, že budou silní, dominantní, racionální, aktivní, se zájmem o pracovní uplatnění a se spíše živitelskou a ochrannou úlohou v rodině. Avšak žena má být fyzicky atraktivní, emocionální, pasivní, pečující a orientovaná na rodinu. Dochází tedy k oddělování soukromé a veřejné sféry, kdy ženy jsou situovány do soukromé a muži do veřejné oblasti. (Smetáčková, Vlková, 2005: 10)

„Genderové stereotypy“ jsou tedy zjednodušené popisy chování a jednání maskulinního muže a femininní ženy. O těchto stereotypech se obvykle uvažuje bipolárně tj. „že normální muž nenese žádné rysy ženskosti a naopak.“ (Renzetti, Curran 2003: 20)

Na genderové stereotypy se hledí jako na univerzálně platné, jelikož se předpokládá, že všichni příslušníci daného pohlaví se chovají v rámci charakteristik tvořících onen genderový stereotyp. (Renzetti, Curran, 2003: 21). Vlastnosti a charakteristiky spojené s ženami jsou bipolární k těm mužským, stejně jako pojmy muž a žen mají obecně platný význam, a současně jsou to pojmy binární tj. „vzájemně se vylučující a protikladné, které se navzájem doplňují a společně vytvářejí celek; jako den a noc, rozum a cit.“ (Gjuričová, 1999: 69) Současně se žena zpravidla připodobňuje k přírodě nebo je s ní dokonce ztotožňována, kvůli její reprodukční činnosti, a naproti tomu je muž přirovnáván ke kultuře. (Gjuričová, 1999: 69) O rozdílu mezi mužem a ženou, tou druhou, mluví i Simone de Beauvoir v knize Druhé pohlaví, kde říká „lidství je něco mužského a muž definuje ženu nikoli samu o sobě, nýbrž v poměru k sobě; nepovažuje ji za autonomní bytost.“ (de Beauvoir, 1961:10) A dále svou myšlenku rozvádí slovy „Žena je určována a diferencována svým vztahem k muži, nikoli muž svým vztahem k ní; žena je nepodstatná vzhledem k podstatnému.“ (de Beauvoir, 1961:10)<sup>13</sup> Žena a ženské je, viděno tímto prizmatem, druhořadé.

---

<sup>13</sup>Simone de Beauvoir pokračuje „On je Subjekt, on je Absolutno: ona je to Druhé“ (de Beauvoir, 1961:10) Tuto myšlenku poprvé použil ve své eseji O času a tom druhém. De Beauvoir tvrdí, že kategorie Druhého „je tak původní jako vědomí samo. V nejprimitivnějších společnostech, v nejstarších mytologiích se vždycky setkáváme s dualitou, s dualitou Téhož a toho Druhého. K tomuto rozdělení nedošlo prvotně v důsledku rozdílnosti pohlaví, nezávisí na žádném empirickém faktu“ (de Beauvoir, 1961:10), avšak vyplývá to z prací Gratenových, Dumézilových „Ve dvojicích Varuna-Mithra, Uranos-Zeus, Slunce-Měsíc, Den-Noc nebyl zpočátku obsažen žádný ženský prvek; stejně jako nebyl v protikladu Dobra a Zla, principů příznivých a neblahých, pravice a levice, Boha a Lucifera; kategorie Druhého je základní kategorie lidského myšlení.“ (de Beauvoir, 1961:10)

## 2. 2.8. Genderový řád a dělba práce

Všechny společnosti určují svým členům jisté způsoby chování, vlastnosti a vzorce vzájemné interakce, která závisí na jejich pohlaví. (Renzetti, Curran 2003:21) Podle Renzetti a Curran jsou tyto „*přepisy zakotveny ve společenských institucích, jako jsou hospodářství, politický systém, vzdělávací systém, náboženství, rodinné uspořádání aj. Institucionalizované vzorce genderové diferenciacce jsou souhrnně označovány jako pohlavně-genderový systém společnosti.*“ (Renzetti, Curran 2003:21) Ten se liší jednak historickým obdobím, ale i kultura od kultury a společnost od společnosti, avšak tři navzájem provázené rysy jsou pro všechny pohlavně-genderové systémy společné. (Renzetti, Curran 2003:21) Jedním z nich je zakládání sociální konstrukce genderových kategorií na biologické pohlaví. Dalším prvkem je dělba práce na základě pohlaví. A v neposlední řadě se jedná o společenskou regulaci sexuality, kdy jsou některé formy sexuality trestány a jiné odměňovány, čímž disponuje každá společenská instituce, což ovlivňuje životy mužů a žen a otevírá či zavírá jim pracovní a společenské možnosti. (Renzetti, Curran 2003:21) Od toho se mimo jiné odvíjí i sféra působení mužů a žen a dělba práce.

Má se za to, že dělba práce podle pohlaví je univerzálním aspektem lidské společnosti. (Oakley, 2000:99) Profesor George Murdock se zabýval 224 kulturami, u kterých zjistil, „*že každá společnost má určité principy, podle nichž dělí činnosti na vhodné pro muže a pro ženy.*“ (Oakley, 2000:99) Principy se ale navzájem liší a nelze tedy jimi doložit obecné tvrzení, že „*jejich podobu a obsah nevyhnutelně diktuje biologie*“. (Oakley, 2000:99) Další prací zabývající se dělbou práce byla studie Women and Men, kterou vypracoval Amran Scheinfeld, kde vycházel z pěti předpokladů týkajících se souvislosti mezi hospodářskými a reprodukčními úkoly, které „*podporují argumenty pro funkční nezbytnost tradičního dělení sociálních rolí mezi mužem a ženou, tedy argumentů, že v lidské společnosti je dělba práce mezi mužem a ženou nutná, že je přímo podmínkou přežití.*“ (Oakley, 2000:100).

Jedním z předpokladů je fakt, že povinnosti spojené s mateřstvím znamenají, že se žena musí vzdát jiné práce. Dalším předpokladem jsou názory, že mateřství je usedlá činnost, která nevyžaduje mnoho síly a energie stejně jako domácí práce. Čtvrtý předpoklad mluví především o primitivních společnostech, ve kterých se ženy věnují domácnosti a kde se na tuto činnost vzhledem k zásadním ekonomickým úkonům hledí jako na okrajovou. Posledním

předpokladem je představa, že žena nemá fyzickou sílu a energii jako muž a z toho důvodu nemůže dělat fyzicky náročné práce. (Oakley, 2000:100) Sandra Harding definuje genderovou dělbu práce jako „*normativní mocenský konstrukt, který slouží k legitimaci nerovného přístupu k pozicím na pracovním trhu. Tato legitimace je prováděna prostřednictvím vztahováním všeho, co je považováno za ženské k biologické reprodukční funkci.*“ (Jarkovská, Lišková, 2008: 689)

Pierre Bourdieu na dělbu práce hledí následovně: „*odlišnost mezi biologickými těly tak slouží za objektivní základ rozlišování mezi pohlavími ve smyslu rodů konstruovaných jako dvě hierarchizované sociální esence. Není to vůbec tak, že by se symbolické uspořádání dělby práce podle pohlaví a s ním pak i celý sociální i přirozený řád řídily nutnostmi biologické reprodukce, ale naopak arbitrární konstrukce biologického, a zvláště mužského a ženského těla, jeho funkcí a způsobů užívání - a jmenovitě po stránce biologické reprodukce - slouží za zdánlivě přirozený základ jak rozdělení pohlavní aktivity, tak dělení práce, a odtud pak celého kosmu, v duchu androcentrismu. Neobyčejná síla mužského pojetí sociálního světa pramení z toho, že se v něm kumulují a koncentrují dvě operace: že totiž legitimuje vztah nadvlády tím, že z něho činí součást logické přirozenosti, jež sama je přitom naturalizovanou sociální konstrukcí.*“ (Bourdieu, 2000: 24)

V rámci indické patriarchální společnosti se práce dělí na ženskou a mužskou, kdy žena je situována do domácí sféry a muž do oblasti veřejné. V Manuově zákoníku Manu radí mužům, jak „ochránit“ ženu – domácí prací. „*Nikdo nedokáže ochránit ženu násilím, ale může ji ochránit těmito způsoby: Nechť ji zapřáhne do shromažďování majetku a jeho vydávání, do čistoty, dharmy, vaření jídel a dohledu na domácí zařízení.*“ (Zbavitel, 2009: 153)

## **2. 2.9. Feminismus a patriarchát**

Jelikož se tato práce zabývá feministickou literární kritikou, je nutné vysvětlit pojmy „*feminismus*“ a „*literatura*“ z feministického hlediska. Podle Pam Morris je feminismus politický pohled, který reflektuje dva základní předpoklady. Zaprvé „*že rozdílnost pohlaví je základem strukturální nerovnosti mezi ženami a muži, která je příčinou systematické sociální nespravedlnosti vůči ženám*“; a zadruhé „*že nerovnost mezi pohlavími není výsledkem biologické nutnosti, ale vzniká v důsledku kulturní interpretace rozdílů mezi pohlavími. Tento pohled určuje dvojí program feminismus: pochopit sociální a psychické mechanismy, jež vytvářejí a upevňují nerovnost mezi pohlavími, a následně je změnit.*“ (Morris. 2000: 11).

Podle Jiřiny Šiklové feminismus respektive feminismy „jsou ideologický, filosofickým a světovým názorem žen, které jsou schopny svoje postavení ideově a filosoficky reflektovat a hlásí se o svá práva.“ (Šiklová, 1999: 11).

Libora Oates-Indruchová vysvětluje proč je feminismus ideologický<sup>14</sup>. „Feminismus má (...) tu zvláštnost, jež je vlastní také například postkoloniální literární a kulturní kritice, že své myšlenky začal formulovat z ideologicky jasně vyjádřeného stanoviska: postavil se proti dominantní ideologii, která však za ideologii doposud běžně považována nebyla. Danou ideologií byl patriarchát...“ (Oates-Indruchová: 1998: 9)

Kate Millett definuje patriarchát jako „mocenský systém, který znevýhodňuje ženy prostřednictvím ‘společenských, politických a ekonomických institucí’ (Humm, 1989: 159), přičemž platí, že patriarchální ideologie se uplatňuje ve všech společenských systémech, i když v různých formách.“ (Oates-Indruchová, 1998: 9) Patriarchální vláda je tedy chápána jako instituce, jejímž prostřednictvím muži ovládají ženy při dodržování dvojího principu patriarchátu, tj. muž ovládá ženu a starší muž mladšího. (Millett, 1998: 74)

Renzetti a Curran o patriarchátu také mluví jako o pohlavně-genderovaném systému, kde nadřazené postavení patří mužům, ale dodávají, že „vlastnosti a činnosti vnímané jako mužské hodnotíme výše než ty, které jsou vnímány jako ženské.“ (Renzetti, Curran 2003: 22). Také dodávají, že patriarchát nezvýhodňuje všechny muže stejnou měrou a také že některé skupiny žen jsou znevýhodňovány méně než jiné. (Renzetti, Curran 2003: 22)

Současně však Chandra Talpade Mohanty ve své práci „Očima západu: feministický výzkum a koloniální diskurzy“ uvádí, že patriarchát není univerzálním systémem, ale je kontextově podmíněný. Mohanty říká, že „neexistuje žádný univerzální patriarchální rámeček.“ (Mohanty, 2007: 316) Mohanty hovoří o předpojatosti euroamerického feminismu sedmdesátých a osmdesátých let dvacátého století, který ač se snaží upozornit na problémy Třetího světa, činí tak z nadřazené pozice, tj. kolonizátora (Mohanty, 2007: 310) a zároveň si počíná etnocentricky. (Mohanty, 2007: 315)<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Podle Pam Morris se pojem „ideologie“ „může vztahovat k vědomě zastávanému systému názorů, které si lidé zvolí nebo zavrhnou.“ (Morris, 2000: 15). V rámci některých společností mohou být patriarchální stanoviska součástí vědomě pěstované kulturní ideologie. „Takové chápání „ideologie“ se zakládá na předpokladu, že když vstupujeme – souběžně s osvojováním jazyka a navazováním vztahů s jinými lidmi – do kulturního života společnosti, přebíráme a přijímáme způsob jejího vidění.“ (Morris, 1998: 15). Pam Morris pokračuje tím, že „feminismus je vědomě zastávaná ideologie (...), jež se staví proti jiným vědomě zastávaným ideologiím podporujícím nadřazenost mužské autority a moci.“ (Morris, 1998: 15)

<sup>15</sup> Mohanty říká: „analýza ‘odlišností mezi pohlavími’ v podobě monolitické představy patriarchátu či nadvlády mužů napříč kulturami vede ke konstrukci podobně zjednodušující a homogenní představy zvané ‘odlišnost

## 2. 2.10. Literatura a literární kánon

Pojem „*literatura*“ se podle Pam Morris užívá mimo jiné jako instituce, která je spojená převážně se vzděláním a vydáváním knih. Ovšem „*literatura*“ může být současně druhem kulturní aktivity, jejíž součástí je tvorba, čtení, hodnocení a vyučování literárních děl kánonu. Pam Morris literaturou ještě označuje „*soubor textů, jež se vyznačují určitými estetickými hodnotami; tento soubor textů se také často nazývá 'literární kánon'*“.(Pam Morris, 1998: 17).

Terry Eagleton ve své knize Úvod do literární teorie definuje termín literatura následovně: „*Literatura jakožto soubor děl, která by měla zaručenou a trvalou hodnotu a vyznačovala se určitými inherentními vlastnostmi, neexistuje.*“ (Eagleton, 2005: 25) Pro Judith Fetterley je literatura politická. Konkrétně americkou literaturu považuje za mužskou z hlediska literárního kánonu. (Fetterley, 1991: 492)

„*Literární kánon*“ Libora Oates-Indruchová popisuje jako soubor textů představujících kulturní dědictví země a které se jako takové staly součástí školních osnov. (Oates-Indruchová, 2007: 18)

K literárnímu kánonu se vyjadřuje i Pam Morris a to následovně: literární kánon je „*souhrn textů, jimž je kulturně připisována vysoká estetická kvalita a „pravdivost.*“ (Morris, 1998: 211).

Literární kánon je z genderového úhlu pohledu brán jako androcentrický projekt, který koreluje s patriarchální ideologií a zároveň s imperativem heteronormativity. Z toho důvodu odmítají feministické studie představu genderově neutrálních, vůči patriarchální ideologii rezistentních estetických norem, jež má kánon reprezentovat. (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 11).

---

*Třetího světa'- čehosi stabilního, ahistorického, co očividně utlačuje většinu, ne-li všechny ženy v těchto zemích.*“ (Mohanty, 2007: 316)



### 3. Vzdělání v genderovém kontextu

V této podkapitole bych chtěla nastínit a krátce komparovat vznik učitelství coby ženské profese a jeho podobnosti či rozdíly v Indii, jelikož se hlavní hrdinka Virmati stala také učitelkou. Chtěla bych upozornit i na skryté kurikulum, které může být jedním z důvodů zacykleného vnímání ženských a mužských profesí.

Virmati nejdříve v osmnácti letech dokončila „FA“ zkoušky, které odpovídají střední škole. Virmati dále dosáhla „BT“ vzdělání; tj. bakalářský, a nakonec „MA“ magisterský titul. Označení „FA“, „BT“ a „MA“ se vyskytuje v knize *Difficult Daughters*. Odpovídající stupně vzdělání jsem jim přidělila na základě knížky *Školství v Indii* od Ireny Smetánkové a Josefa Wolfa.

#### 3. 3.1. Přístup žen ke vzdělání a učitelská profese

Curran a Renzetti ve své knize *Ženy, muži a společnost* nahlíží na význam škol podobně jako Jarkovská a Lišková ve své práci *Genderové aspekty českého školství*, tj. vzdělání má velkou moc, jelikož dokáže lidi v jejich společenských pozicích fixovat. (Renzetti, Curran, 2003: 124) Curran a Renzetti i Jarkovská s Liškovou upozorňují například na skryté kurikulum či nerovné zacházení s žáky a žačkami jak ve vztahu s vyučujícími, tak i prostřednictvím studijních materiálů. Školy jsou odpovědné za vzdělání dětí, mají je učit dovednostem a znalostem, které jsou esenciální pro plnění nejrůznějších společenských rolí. (Renzetti, Curran 2003: 124) Podle Jany Valdrové je škola místem, kde se podporují a rozšiřují stereotypní vzorce mužství a ženství. (Valdřová, 2005: 59)

Škola má tedy také vliv na utváření genderové identity. Podle Ireny Smetáčkové *„tím, jaké genderové očekávání (škola) klade na žáky a žákyně a jaké genderové vzorce jim předkládá, může škola podporovat nebo naopak nabourávat genderové stereotypy a nerovnosti z nich plynoucí.“* (Smetáčková, *Gender a školství*: 73) Hlavním nástrojem genderové socializace ve školním prostředí je kurikulum. Kurikulum se dělí na formální tj. vyučování různorodých předmětů, učivo a učebnice, a na neformální. Kdy školy mohou žákům a žákyním implicitně i explicitně vštěpovat určité politické, společenské či ekonomické hodnoty – skryté kurikulum. (Renzetti, Curran 2003: 124) Dalším aspektem neformálního kurikula je poměr žen a mužů mezi

vyučujícími,<sup>16</sup> frekvence a obsah kontaktů vyučujících s žáky a žákyněmi a v neposlední řadě organizace školních činností. (Smetáčková, 2005: 73)

Dochází ke genderové segregaci oborů jako důsledek genderově stereotypního či tradičního vnímání ženských a mužských rolí. (Jarkovská, Lišková, 2008: 691) Jarkovská a Lišková však problematiku segregace oborů vnímají hlouběji: „*V případě segregace oborů podle pohlaví, která přetrvává ve školství stejně jako na pracovním trhu, ale nejde zdaleka jen o setrvačnost zažitých stereotypů, nýbrž o mechanismus zachování genderových strukturálních vztahů, které pro ženy představují především nižší status a podíl na moci.*“ (Jarkovská, Lišková, 2008: 690) V oborech a povoláních (tj. zdravotní sestra, kuchařka) či přímo v rámci školství (učitelka) či v konkrétních předmětech (výtvarná výchova, zpěv či jazyky), které jsou považovány za ženské, jsou vyžadovány vlastnosti, jež souvisí s péčí, reprodukcí a které jsou připisovány ženám. (Jarkovská, Lišková, 2008: 694)

Například ve Spojených státech s postupnou urbanizací a rostoucími nároky na vzdělání se stalo učitelství zaměstnáním na celý úvazek, platy však nestačily k uživení rodiny. Z tohoto důvodu začaly školy zaměstnávat ženy a platily jim o 40 % nižší mzdy.<sup>17</sup> (Renzetti, Curran 2003: 126) Tak se stalo, že již na konci devatenáctého století bylo ve Spojených státech učitelství doménou žen (Renzetti, Curran 2003: 127).<sup>18</sup> Ženy měly být pro práci učitelky předurčeny především skrze „přirozený mateřský instinkt“, který jim napomáhal při práci s malými dětmi. Pokud se žena setkala s kázeňskými problémy, mohla se obrátit na ředitele či hlavního dozorce školy, což byly naopak pozice, do kterých byli dosazováni výhradně muži. Toto „opatření“ údajně ženy vítaly, protože „*měly sklon podřídít se mužské autoritě*“. (Renzetti, Curran 2003:126,127).

V Čechách byla pro ženy jedním z prvních zaměstnání zpřístupněna učitelská profese. Ještě v 19. století a první třetině 20. století bylo učitelství vnímáno jako „*natolik zodpovědná a*

---

<sup>16</sup> Prestiž a finanční ohodnocení vztahující se k jednotlivým vzdělávacím stupňům je přímo úměrné zastoupení mužů mezi vyučujícími. Na základě údajů z roku 2003 v České republice dosahovala průměrná měsíční mzda žen pracujících ve školství 75 % mzdy jejich mužských kolegů. Přestože ženy tvoří více než tři čtvrtiny všech vyučujících na základních školách a přes polovinu na školách středních, je jejich zastoupení ve vedení škol nízké. Z hlediska potvrzování genderových stereotypů ve společnosti má účast žen a mužů v učitelství na žáky a žákyně značný vliv. Jelikož bývá učitelství zařazováno mezi tzv. pomáhající profese, a protože je tento obor značně feminizovaný, studující si mohou odnášet pocit, že ženy jsou více pečující než muži, kteří mají naopak lepší schopnosti vést a řídit druhé lidi než ženy; na základě jejich vyššího zastoupení na vedoucích postech ve školách. (Smetáčková, 2005: 75)

<sup>17</sup> Často se totiž předpokládalo, že ženy živily z platů pouze sebe. (Renzetti, Curran 2003: 126)

<sup>18</sup> Stejně tak i v českém prostředí se stalo učitelství ženskou profesí. Došlo tedy k feminizaci učitelství, tj. ženy tvoří více než dvě třetiny všech pracovníků a pracovníc. Jakmile v určité profesy začnou převažovat ženy, profese ztrácí společenskou prestiž, snižuje se množství finančních prostředků, které do profese plynou včetně průměrné mzdy a rozvolňují se pracovní nároky. Tento jev byl opakovaně popsán ve vztahu k učitelství. (Irena Smetáčková, 2005: 73)

*náročná profese, že by ji nemohl vykonávat nikdo, jehož povinností je starat se o domácnost, vlastní děti a manžela.*“ (Jarkovská, Lišková, 2008: 692)

V Indii byly prvními učitelkami ženy z Anglie ve školách evropského typu (Dagmar Marková, 1998: 132) V sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století byla situace v Indii podobná jako v České republice v rámci poměru učitelek a učitelů v mateřských školách. Roku 1970 bylo 88 % žen-učitelek v předškolních zařízeních, ve kterých byl i vyrovnaný počet chlapců a dívek (47 % dívek a 53 % chlapců). Avšak na ostatních stupních škol byl poměr učitelek a učitelů ve prospěch žen.<sup>19</sup>

### 3. 3.2. Vzdělávací systém v Indii

Jelikož se hlavní část příběhu *Difficult Daughters* odehrává mezi léty 1936 – 1947, budu se soustředit na toto období, abych nastínila situaci, ve které se Virmati, hlavní hrdinka příběhu, ocitla, když se rozhodla, že bude studovat a získá magisterský titul. Pro lepší pochopení kontextu připojuji i několik řádek o předkoloniálním vzdělání.

Doklady o vzdělání žen dokládají zmínky v Rgvédu. Ženy (cca ve 12. století před Kristem) měly přístup ke vzdělání, jinými slovy řečeno: přístup ke vzdělání jim nebyl zásadně ve všech případech uzavřen. Ženy „*mohly procházet životním stádiem zvaným brahmačarja, které obnášelo přísný celibát a studium védů, reps. učení z paměti védskému textu.*“ (Marková, 1998: 25) Jednalo se tedy o studentské období. Toto vzdělání však bylo pro hrstky dívek. (Marková, 1998: 25)

Před britskou kolonizací fungoval v Indii poměrně bohatý systém vzdělání fungující nejprve v rámci rodiny a později v malých, převážně místních školách, které vznikly z iniciativy učitelů, kněží a místních společenství. Tyto školy poskytovaly vzdělání pouze chlapcům. Délka studia se pohybovala mezi 2 – 6 lety. V době britské kolonizace existovaly snahy o rozbití tohoto domácího systému vyučování a zaváděla se výuka evropské vzdělanosti prostřednictvím anglického jazyka. Tento britsko-indický vzdělávací systém z počátku

---

<sup>19</sup> Roku 1970 bylo 24 % učitelek a 37 % žákyň na základních školách, v roce 1982 se poměr změnil jen drobně; tj. 26 % učitelek a 39 % žákyň. Vyučujícími ženami na vysokých indických školách bylo v roce 1979 18 % a studentek 26 %. (Irena Smetánková, Josef Wolf, 1986: 62–64)

poskytoval vzdělání jen omezenému počtu studujících. Tím vytvořil širokou propast mezi vzdělanou a negramotnou částí populace. (Smetánková, Wolf, 1986: 10)

S růstem národně osvobozenického hnutí v první polovině dvacátého století se začal rozšiřovat nejen počet základních škol, ale i výuka dívek. Zde lze nalézt podobnost s českým kontextem. I v českém prostředí měly ženy omezený přístup ke vzdělání a musely o něj bojovat. (Hendrychová, 1999: 44) Ve Spojených státech byla situace podobná, ženy také musely o přístup ke vzdělání usilovat. (Renzetti, Curran, 2003: 125) Přestože v českém i americkém prostředí se jedná o přístup ke střednímu a vysokému školství. Jedna věc ale českou a indickou situaci spojuje. V obou zemích došlo k prosazování vzdělání u žen v době nacionálního hnutí.<sup>20</sup>

Hinduističtí reformátoři se snažili dokázat, že ve starověké Indii měla žena výsostné postavení a že teprve pozdější vývoj ženské postavení zhoršil. V konfrontaci s křesťanstvím se snažili prokázat, že žena ve védské době na tom byla stejně jako křesťanka v devatenáctém století. Zlepšení ženské otázky by tedy znamenalo vrátit se k védským kořenům. V průběhu devatenáctého století bylo zásluhou těchto reformních hinduistů (například Rámmóhana Ráje) roku 1829 zrušeno upalování, docházelo k zakládání škol pro dívky a k boji proti mnohoženství. V posledních dvou zmiňovaných případech vynikala především Árjasamádž (Společnost Árjů) hlásající návrat k védám a odmítající víru v modly a lidové rituály. „Árjasamádž dodnes otvírá tzv. gurukuly – internátní školy pro dívky, které se v nich učí v podstatě asketickému životu, studují sanskrtské tradiční texty a vykonávají védské rituály. Od devatenáctého století se ženy též stávají sannajásini – asketkami, jež se vzdaly světského života. Jsou to obvykle starší ženy, mnohé z nich jsou vdovy, a jejich praktikování náboženství je různého druhu. Symbolicky ukončí svůj světský život a čekají na fyzickou smrt.“ (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 175) V průběhu devatenáctého století se začaly otevírat i soukromé školy pro dívky. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 175)

---

<sup>20</sup> Jedny z prvních vzdělávacích kroužků se tvořily v devatenáctém století kolem Magdaleny Dobromily Rettigové, která byla ve své době organizátorkou besídek, při kterých ženy a dívky nabádala ke studiu a učila je zajímat se o veřejné dění. Dalšími vzdělávacími organizacemi byla ve třicátých letech dívčí družina a škola při České Dubči a ve čtyřicátých letech ústav pro výchovu dívek Svatavy Amerlingové. (Hendrychová, 1999: 44) V denících Svatavy Amerlingové se můžeme dočíst o jejím vlastenectví a touze pomáhat bližním „věnovati všechny své slabé síly blahu svých spoluobčanův, vzdělávati se, abych platné služby svému uhnětenému českému lidu prokázat mohla.“ (Bahenská, 2005: 13) V šedesátých letech do Čech začaly pronikat první ohlasy ženského hnutí ve Spojených státech a to zejména díky Vojtovi Náprstkovi, který po návratu ze Spojených států začal usilovat o zlepšení vzdělání nejširších vrstev obyvatel. Zastával názor, že „ženy jako vychovatelky nového pokolení by měly být i nositelkami pokroku.“ (Hendrychová, 1999: 44) Spolu s Karolinou Světlou založil roku 1865 Americký klub dam v domě U Halánků, kde se ženy scházely v knihovně, čítárně či na přednáškách pojednávajících o medicíně, astronomii, chemii, historii, fyzice, psychologii, botanice, ekonomii, právu nebo filosofii, náboženství, literatuře či umění. (Hendrychová, 1999: 44)

V devatenáctém století byly otevírány i školy pro dívky evropského typu, kde musela být výuka organizována tak, aby byly dívky oddělovány od mužského světa stejnou měrou, jako tomu bylo v rodinách. Jinak by rodiče své dcery to těchto škol nepouštěli. Vyučování zprostředkovávaly učitelky z Anglie, které se staly vzorem pro své studentky. Prvními indickými učitelkami se stávaly dívky pocházející z rodin, které přijaly křesťanství. (Marková, 1998: 132)

Roku 1820 otevřeli misionáři v Kalkatě první školu pro dívky z nízkých kast. Dívky z vyšších kast byly samozřejmě také vítané, ale jejich rodiny jim ve vzdělání bránily. Jelikož se rodiny se obávaly, že jejich dcery studující na těchto školách, jednak brzy ovdoví, a současně je křesťanská výchova ovlivní. První soukromá škola pro dívky z vyšších kast byla otevřena až roku 1849 a od roku 1956 ji převzala vláda a zprostředkovala pro studentky i vyšší vzdělání. Jednou z největších motivací pro dívky a jejich rodiny ke studiu byla touha vzdělaných indických úředníků po alespoň gramotné manželce. Venkov byl školami téměř nedotčený a ve městech se vzdělání dívek též šířilo jen v úzké vrstvě. Nejzaostalejší oblastí byl sever a severozápad Indie, „*kde bylo pouhých 17 dívčích škol s 386 žákyněmi; všechny byly misionářské.*“ (Marková, 1998: 132)

Řada průkopníků vzdělání jako Srí Aurobindó, Rabíndranáth Thákur či Mahátmá Gándhí „*začali zkoumat znovuoživení ducha a indické kultury a vybudování školského systému vhodného pro indické podmínky.*“ (Smetánková, Wolf, 1986: 10) Například Thákur sice nebyl natolik radikálním reformátorem, aby odmítal princip hierarchizace společnosti či archetypální ideál mateřství, ale prostřednictvím své literární tvorby se stavěl proti společenské diskriminaci žen. Kritizoval fakt, že je ženám „*upíráno právo na vzdělání, svobodná volba ve výběru ženicha, v rodinách manžela jsou často týrány.*“ (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 175)

Za moderní původ vzdělání v Indii můžeme označit Chartu z roku 1813, podle které byla Východoindická společnost pověřena zajištěním výchovy indického lidu. Přesto úroveň vzdělání upadla ještě hlouběji, než tomu bylo v předkoloniální době, ale Britové chtěli systematizovat a centralizovat indické školství. Někteří britští představitelé navrhovali povinnou školní docházku škol prvního stupně. Potýkali se však s velkým nedostatkem kvalifikovaných učitelů. „*Zmírnil se i předsudek proti výchově žen, zvláště ve městech; dívky navštěvují školy prvního stupně po tisících, školy druhého stupně po stech a některé jsou přijaty na univerzitu. Avšak rozhodující činitelé kladli různé potíže, finančního či administrativního rázu, a nakonec se přičinili o nerealizovatelnost uplatnění systému povinné školní docházky v praxi.*“ (Smetánková, Wolf, 1986: 13)

„Sociální změny, které se začaly projevovat díky rozvoji výchovy a rychlému kulturnímu vývoji, který nastal po první světové válce a to hlavně vlivem Mahátma Gándhího, který se stal duší národního hnutí.“ (Smetánková, Wolf, 1986: 16) V této době se lidé začali více zajímat o vzdělání, v něm viděli zlepšení své existence. Právě v této době dosáhlo hnutí za povinnou školní docházku své největší intenzity.

Doba mezi léty 1937 – 1947 se nazývá obdobím provinciální autonomie. Britská vláda je zaměstnána děním druhé světové války, v zemi vládne politický neklid a vzrostly životní náklady spolu se vzrůstem nákladů na výchovu. Tyto faktory měly největší vliv na střední vrstvy, ze kterých se hlásilo na studia nejvíce žáků. Chudší část obyvatelstva si však nemohla dovolit vzdělání druhého stupně, ačkoliv se touha po vzdělání stále zvětšovala. Vedle anglického jazyka se na školách jako další vyučovací jazyk přidala mateřština. (Smetánková, Wolf, 1986: 16)

#### **4. Koncept mateřství: teoretizace pojmu a indický kulturní kontext**

##### **4. 4.1. Obraz bohyně Matky**

Uctívání kultu Matky sahá až do doby harrapské kultury<sup>21</sup> a stále přežívá, ačkoliv je překryt a pozměněn pozdějším nánosem patriarchátu (Marková, 1998: 13) V dobách harrapské kultury stály ženy v čele rodin a určité prvky matriarchátu můžeme i v současné době nalézt na severovýchodě a jihu Indie.<sup>22</sup> Bohyni Matku uctívali i Drávidové, kteří potřebovali ochranu silné a rázné bohyně, jež by je chránila před nebezpečím. Jedna legenda vypráví, že z roztržité mysli bohyně Matky se zrodily Matičky – původně sedm ženských božstev se schopnostmi na jedné straně pomáhat a na druhé ničit.<sup>23</sup> Je možné, že tyto bohyně nejstarších dob nedisponovaly nebezpečnými a divokými vlastnostmi. Pravděpodobně jim byl tento charakter připsán později, kdy byli lidé (především ženy) nuceni obracet se na bohyně s prosbami o ochranu.

---

<sup>21</sup> Harrapská městská civilizace s centrem v povodí řeky Indus se rozkládala na území dnešního Pákistánu a západní, severní a střední Indie. Přestože může být ještě starší, její počátky se datují do třetího tisíciletí před naším letopočtem. (Knotková-Čapková, 2006: 389)

<sup>22</sup> Například v Kérala donedávna existovala tradice, kdy manželka po svatbě zůstávala v domě rodičů, kam ji manžel chodil navštěvovat. Manžel neměl právo rozhodovat o dětech ani o manželce. Hlavní slovo v rodině měla nejstarší žena. (Marková, 1998: 14)

<sup>23</sup>V Bengálsku se dodnes uctívá kult vládkyně hadů Manasy. Dalšími příklady silných bohyň prastarého původu jsou Durga a Káli. (Marková, 1998: 15)

Význam ženských božstev přežíval nadále v podvědomí žen a postupně vznikly mnohé legendy, písně, přísloví vyjadřující specifické ženské citění a myšlení, které zachycuje indický ženský svět, jenž zůstal částečně nezávislý na pozdějším patriarchálním zřízení. Soubor těchto představ a zvyklostí se nazývá „malá“ či „menší“ tradice v kontrastu k „velké“. (Marková, 1998: 17)

Drávidové sice proti novým mužským bohům neprotestovali, avšak nadále uctívali i svoje vlastní bohyně. Po vzoru patriarchální tradice původně samostatné bohyně začali Árijové provdávati za mužské bohy, z nichž například Šiva a Višnu vznikli splynutím různých božstev předárjovského a védského původu.<sup>24</sup>(Marková, 1998: 23) „Bohyně coby nebeské vzory musely žít podobným způsobem jako je uctívající pozemšťanky – tedy rodit děti.“ (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 148) Na základě bráhmanské tradice byl ideál plodnosti umístěn do rodiny, namísto symbolizace plodnosti v ženě. Z toho důvodu právě vznikaly božské rodiny. Takzvané „provdávání“ ženských bohyně bylo dokončeno kolem první poloviny prvního tisíciletí našeho letopočtu. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 148)

Přestože na severu Indie převládali nově příchozí Árijové, kteří měli maskulinní panteon<sup>25</sup>, kult předárjovských ženských bohyně se neprosazoval lehko, přestože bohyně přetrvaly, ač jen některé v metamorfované podobě. Jednou z bohyně předárjovského původu je Šakti, která souvisí s uctíváním Bohyně Matky, coby udržovatelky rodu. Na základě dostupných údajů byl kult Bohyně Matky rozšířen v tzv. harrapské civilizaci, kde Bohyně Matka měla funkci bohyně plodnosti. (Knotková-Čapková, 2006: 389)

Bohyně Matka byla populárním výtvarným námětem a stopy mateřského aspektu můžeme datovat až do doby kamenné. Jedny z nejstarších archeologických nálezů zpodobnění ženské bohyně byly nalezeny v oblasti Mehrgarh z šestého a pátého tisíciletí před naším letopočtem. Jednalo se o postavy žen z pálené hlíny se zvýrazněným břichem (často právě těhotným) (Knotková-Čapková, 2006: 389), poprsím a „jóni“ (lůno, děloha). (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 149)

Sošky bohyně měly ptačí obličej, oči daleko od sebe, ruce spočívaly buďto před prsy nebo v pase. Přestože sošky nebyly nikdy oděné, měly šperky okolo krku či pasu a různé účesy.

---

<sup>24</sup>Tím se vysvětluje rozporuplnost jejich vlastností a různorodost inkarnací. (Marková, 1998: 23)

<sup>25</sup> Pokud v árijském pantheonu nějaké bohyně vůbec byly, působily nejčastěji v součinnosti s mužskými božstvy a zosobňovaly například přírodní síly. (Marková, 1998: 22) Vědy utvrzují přední místo mužských bohů, védský ritualismus ovládala převážně mužská božstva. Rgvéda sice zmiňuje kolem 40 bohyně, avšak nebylo jim věnováno mnoho hymnů. (Knotková-Čapková, 2008: 147)

Jelikož byla bohyně občas zobrazována i se zvířaty, předpokládá se, že byla matkou jak lidí, tak i zvířat. Bohyně Matka byla ztotožňována se zemí, proto se hlína, ze které byly její sošky vyráběny, zdá být vhodným materiálem. Symbolicky je bohyně Matka zobrazována jako jóni („*tj. stylizované genitálie v kruhové podobě*“) (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 149), coby symbol pro bohyni plodnosti, který demonstruje plodnost posvátné dělohy.

„*V rovině archaických přírodních kultů reprezentují femininitu dva ze čtyř základních živlů – Země a Voda*“ (Knotková-Čapková, 141: 2005) Ať už šakti, coby „síla“, která je abstraktní či její ikonické zpodobnění a personifikace v podobě bohyně Durgy, Kálí a Párvatí, nebo Země a Voda – všechna tato božská zobrazení ženy mají hodně společných prvků. Na jedné straně symboliku ženské božské moci, která vládne nad životem a smrtí, ochraňuje i ničí, symboliku koloběhu životů a smrti či neustálého znovuzrození a obnovování. Na straně druhé symbol mateřství, které je součástí božského řádu a které je *sakralizované* „*bohyně mnoha tváří je Matkou – Zemí, Matkou – ochranitelkou, v moderních patriotických parafrázích pak Matkou – vlastí, Matkou – Indií.*“ (Knotková- Čapková, 2005: 141)

V moderní době došlo k metaforizaci Země jako Matky-Vlasti, kdy tento koncept byl využíván hlavně v rámci patrioticko-nacionálního diskurzu, se kterým se můžeme v malé míře setkat i v současnosti. (Knotková-Čapková, 2006: 391)

#### **4. 4.2. Mytologické archetypy ženství**

V kosmické podobě tvořivá a zároveň ničivá síla šakti zosobňuje ženský tvůrčí princip. Šakti je nezávislá kosmická síla, která nepodléhá mužskému principu. Reprezentuje ženskou plodivou sílu, která může být jak tvořivá tak ničivá; v této podobě se vzájemně doplňuje s principem mužské plodivé tvořivosti, Šivem. (Knotková-Čapková, 2003b: 60) Harmonické propojení mužského a ženského principu bývá výtvarně zobrazováno jako podoby boha Šivy a bohyně (vesmírné síly) Šakti, kdy Šakti představuje levou polovinu Šivy. Jedná se však o zobrazení ženství obsažené v mužství a nikoliv naopak. (Knotková-Čapková, 2003a, 92)

V mytologii je Šakti personifikována jako bohyně Párvatí, Durga či Kálí, kdy všechny bohyně jsou chápány jako různé tváře Šivovy manželky. (Blanka Knotková-Čapková, 2008: 144) Durga (doslova – těžko přístupná) pravděpodobně vznikla z lidových předárjovských kultů, které byly spojené s horami a rostlinami. Durga ztělesňuje děsivou stránku Šivovy kosmické



energie a zároveň jako jedna z personifikací Šakti má významný mateřský (Knotková-Čapková, 2008: 150) a ochranný aspekt. Kosmická tvořivá síla je v jejím případě propojena nejen s plodností, ale také s erotickou přitažlivostí. (Knotková-Čapková, 2003b, 60)

Durga v sobě spojuje všechny vlastnosti původní Bohyně Matky: ženskost a plodnost, ničivé násilí, šarm i krutost. Jejím jízdním zvířetem je lev, ačkoliv se předpokládá, že původně se jednalo o tygra či leoparda. (Knotková-Čapková, 2008: 150)

Kálí (Černá) vyrazila z čela Durgy, která se rozhněvala, když ji obtěžovali démoni, jež poté Kálí zničila. Kálí je též ztělesněním hrozné stránky Šivovy energie. Kálí je v některých mýtech zosobněním zlosti bohyně Durgy, když zaútočila na démona Mahišu. Kálí je tedy hroznější než Durga.

Její jméno Kálí (tedy Černá) dokládá její předárjovský původ<sup>26</sup>; pravděpodobně šlo původně o kmenovou bohyni. Áryjové ji spojovali se zlem a nebezpečím a britští kolonisté a misionáři v devatenáctém století ji vnímali jako nebezpečí a chaos. Kálí bývá zobrazována jako desetiruká, vyzáblá a rozčuchaná žena s povislými prsy, s dlouhým vyplazeným jazykem a s náhrdelníkem z lidských hlav, která tančí na ležícím Šivovi.

V hinduismu je spojena s dvěma nejvíce znečišťujícími prvky – smrtí a krví. Kálí setrvává na okrajích lidských obydlí a stejně jako Šiva pobývá na kremačních místech. Ani Kálí ani Šiva nemají sociální vazby a jsou zaměřeni na náboženské činnosti individuálních adeptů, kteří usilují o velkou moc pomocí nebezpečných technik. Kálí je tedy pravým ženským protějškem Šivy. Hlavní centrum kultu Kálí je v bengálské Koltatě, ale bohyni Kálí uctívá celá Indie. Často dochází k chybnému označování Kálí za bohyni smrti, ačkoliv je Kálí spíše symbolem koloběhu života a znovuzrození. (Knotková-Čapková, 2008: 151)

Další manželkou boha Šivy je Párvatí (Horská), která je pravděpodobně bohyní předárjovského obyvatelstva. Prošla různorodými proměnami a nakonec se stala chotí Šivy. (Knotková-Čapková, 2004: 129) Šiva a Párvatí symbolizují šťastné manželství. Párvatí bývá ztotožňována se všemi kosmickými silami. Pomáhá ve chvílích, kdy si ostatní božstva nevědí

---

<sup>26</sup> Kálí (Černá) je zobrazována jako černá bohyně, kdy tmavá barva její pleti dokazuje fakt, že se jedná o bohyni z předárjovské doby. Áryjové byli totiž světlejší pleti, než původní obyvatelstvo. (Blanka Knotková-Čapková, přednáška Úvod do kultur Indie, 2009) „Árya znamená vznešený. Indoevroptí přistěhovalci tak sami sebe nazývali a vymezovali se tímto názvem od původního obyvatelstva, které se lišilo zvyky i tmavší pletí.“ (Blanka Knotková-Čapková, 2008: 194)

radly. Párvatí je vtělením Sátí, která byla původní Šivovou chotí. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 153)<sup>27</sup>

Durga/Kálí/Párvatí a Šiva mají čtyři děti, které jsou také významnými božstvy (dvě bohyně Lakšmí, Sarasvatí a bohové Ganéša a Kumár). Ovšem ve vztahu božstí rodiče a božské děti mají důležitější roli matky. Například na oltářích bývá často zobrazována matka s dětmi a otec Šiva zpravidla chybí. (Knotková-Čapková, 2006: 390) „*Personifikace bohyně jako Durga a Kálí charakterizuje mateřství ve smyslu dárcovství života, ochrany života – dětmi jsou potažmo všechny lidské bytosti, které zejména desetiruká Durga brání před ohrožením (zničením v podobě démona) se zbraněmi v ruce.*“ (Knotková-Čapková, 2006: 390)

#### 4. 4. 3. Bohyně Sarasvatí coby patronka vzdělání

Jelikož se ve své analýze zaměřuji na dva základní koncepty ve vztahu k femininitě – mateřství a vzdělání – soustředím se v této části práce na hinduistické mytologické archetypální obrazy, které se k těmto konceptům vztahují, tím je bohyně Matky a bohyni, která je patronkou vzdělání.

Touto patronkou vzdělání je bohyně Sarasvatí (doslova „*plynoucí*“)<sup>28</sup>, která však není personifikací šakti. Jako říční bohyni ji pravděpodobně nepatřilo důležité místo ve védském pantheonu, vynořuje se jako (Werner, 1996: 163) bohyně moudrosti, věd, řeči, hudby. Svě uctíváče obdarovává básnickým nadáním, výmluvností a smyslem pro krásno, zároveň logickým uvažováním a chápáním složitých úkolů. (Filipský, 1998: 140) Její funkci bohyně moudrosti lze odvodit ze symbolického spojení kosmických vod s duševní dimenzí, která je též vyjádřena kosmickou mocností Vák,<sup>29</sup> se kterou bývá Sarasvatí nejčastěji spojována ve védách. (Werner, 1996: 163)

---

<sup>27</sup> Avšak otec Satí Šivou pohrdal. Z toho důvodu se Satí na protest otci upálila na obětní hranici. Zoufalý Šiva činil pokání s ohořelým tělem Satí na hlavě. Bůh Višnu mu však pokání překazil, aby mu zabránil získání velké moci prostřednictvím askeze. Višnu rozsekal tělo Satí a tam, kam dopadly jednotlivé kousky jejího těla, vznikla poutní místa. Satí se převtělila do Párvatí, jejíž původní jméno bylo Uma. Šivovu náklonnost a pozornost si též získala velkým pokáním. Šiva se stal jejím božským chotěm už navěky. (Knotková-Čapková, 2008:153)

<sup>28</sup> Jedná se o říční bohyni a její jméno zároveň označuje jeden z menších přítoků řeky Indu. Podle Rgvédy tento tok dosahuje až k moři. Avšak existuje také teorie o tom, že Sarasvatí byla mytická nebeská řeka v dávnověku a že její jméno bylo v průběhu migrace Árijů používáno pro důležitou řeku v právě osidlované oblasti. (Werner, 1996: 162)

<sup>29</sup> Vák doslova „řeč“ coby schopnost pochopení a jeho sdělování. (Werner, 1996: 163)

Sarasvatí je současně manželkou stvořitele Brahmy a prý představuje zhmotnělou zář jeho obličeje. Jiný mýtus naopak vypráví, že Sarasvatí povstala z poloviny Brahmova těla, v okamžiku jejího zrození k ní otec okamžitě vzplál milostným citem. V rozpřacích poodešla stranou, avšak Brahmovi na té straně ihned narostla další tvář. Sarasvatí se snažila Brahmovi uniknout a začala ho obcházet, Brahmovy obličeje se však objevily na všech čtyřech světových stranách a pátá tvář se dokonce zjevila obrácená vzhůru, jelikož Brahma Sarasvatí sledoval, když doufala, že mu unikne skokem do výše. Nakonec se smířila se svým osudem a stala se Brahmovou manželkou. Božský pár zůstal sto let v milostném spojení uvnitř květu lotosu, až zplodil syna Manua, který je pokládán za předchůdce všech živých bytostí. (Filipský: 1998: 140)

Bohyně Sarasvatí se zobrazuje jako sličná žena oblečená do bílé barvy, sedící na lotosu, v ruce drží knihu, šňůru korálek a strunný hudební nástroj. (Filipský: 1998: 140) Karel Werner ve své knize Malá encyklopedie hinduismu uvádí jako její jízdni zvířata labuť, někdy berana a jindy sovu, papouška nebo páva. (Werner, 1996: 163) Sarasvatí se současně zrodila jako jedna ze sedmi posvátných řek severozápadní Indie. Světec Utathji ji ale zaklel a její vody vyschly a nyní proudí pouze v podzemí. (Filipský: 1998: 140)

#### **4. 4.4. Ideál pozemské ženy v porovnání se archetypem všemocné bohyně**

Ve srovnání se všemocnou bohyní, která zabíjí demony, má pozemská žena opačné postavení. Pozemská žena není ani nezávislá ani mocná (Blanka Knotková-Čapková, 2005: 142), bohyně však může být pro pozemskou ženu vzorem jako matka, tuto společenskou roli totiž obě sdílejí. Zásadní rozdíl mezi pozemskou ženou a bohyní je v přístupu k moci, ten formovala patriarchální hinduistická tradice (Knotková-Čapková, 2008: 144) Normativní modely jednání a chování hinduistů stanovují „dharmašástry“, přičemž tím nejvlivnějším se stal Manuův zákoník z přelomu letopočtu. (Knotková-Čapková, 2005: 142) Manuův zákoník platil ještě v „koloniální době, kdy byl základem hinduistického občanského práva v Indii a přes veškeré dnešní moderní zákonodárství žije v lidském povědomí dodnes.“ (Knotková-Čapková, 2004: 118)

Manuův zákoník hierarchizuje společnost v rovině sociální (hierarchické uspořádání společnosti do „varn“), v rovině věkové (mladší jsou podřízeni starším), v neposlední řadě v genderové rovině (ženy jsou podřízeny mužům). (Knotková-Čapková, 2006: 392)

Společenskou moc může žena uplatnit tedy jen ve vztahu ke svým mladším švagrovým, dcerám a snachám, v ostatních případech je v podřízeném postavení.<sup>30</sup> (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 144)

Manuův zákoník definuje ženu výhradně ve vztahu k reprodukci, tj. jako bytost biologickou.<sup>31</sup> Žena je lůnem a nositelkou potomstva, ale neurčuje vlastnosti dítěte, jelikož ty určuje zploditel. Žena je tedy přirovnávána k zemi, což připomíná aristotelovskou metaforu ženy jako „nádoby“. (Knotková-Čapková, 2006: 392) Blanka Knotková-Čapková ve své práci Archetyp mateřství a jeho kritické obrazy v moderní bengálské literatuře cituje Dagmar Markovou „Země se nazývá prvotním lůnem všeho, a přece, když se sémě vyvíjí, nevyvinou se v něm vlastnosti lůna.“ (Knotková-Čapková, 2006: 392) Manuův zákoník popisuje vlastnosti ženy velmi negativně. Dušan Zbavitel v Mánavadharmašástra dává příklady vlastností, které Manu ženám připsal „*lože, sedadlo, šperk, milostnou touhu, hněv, neušlechtilost, zrádnou povahu, špatné chování.*“ (Zbavitel, 2009: 153) Blanka Knotková-Čapková shrnuje roli, funkci a povinnosti ženy na základě Manuova zákoníku takto: „*Žena má být muži plně oddána a podřízena, má se starat o domácnost, má být ovšem i krásná, neboť jen tak může muže přitahovat a stát se matkou, tedy splnit hlavní účel své existence.*“ (Knotková-Čapková, 2006: 392) Nejčastějšími obrazy pozemského a mytologického ženství jsou tedy mateřská role a erotický symbol přitažlivé krásy. (Knotková-Čapková, 2008: 144)

Indická feministická kritička, konzervativního typu, Chandrakala Padia upozorňuje na fakt, že poukazování na podmanění ženy v Manuově zákoníku bývá často jednostranně interpretované a varuje před ideologicky motivovanými a selektivními citacemi. Padia sice kritizuje nerovnoprávné postavení žen na trhu práce nebo násilí páchané na ženách, však nezpochybňuje archetypální genderové modely hinduismu. V Manuově zákoníku vyzdvihuje konstruktivní orientaci na sociální bezpečí, které poskytují pevně dané sociální vazby. Dalším pozitivním prvkem je pro Padiu komplementarita vzájemné pomoci a služby, která je však i vzájemnou závislostí. (Knotková-Čapková, 2005: 142) Avšak například Marková či Mukherjee vnímají komplementaritu kritičtěji, jelikož se jedná o komplementaritu hierarchicky založenou. Dalším kritizovaným bodem této komplementarity je její biologická danost. „*Ženy a muži jsou zde definováni jako dvě dichotomní kategorie, výhradně heterosexuálně,*

---

<sup>30</sup> Védské hymny dokládají důležitost a postavení provdané ženy v rodině jejího manžela „Nad svým tchánem vládni v domě, nad tchýní též v domě panuj, sestry choť ved' a spravuj, rozkazuj i jeho bratrům!“ (Védské hymny 2000, s. 73)

<sup>31</sup> Mužství a ženství je totiž v hinduismu definováno duálně. „*Rozhodujícím kritériem pro skupinovou příslušnost je zde pohlaví a role při reprodukci.*“ (Knotková-Čapková, 2008: 144)

*ženy prakticky výlučně ve vztahu k reprodukci, tedy jako bytosti biologické; jejich sociálně role (především role matky) jsou biologicky podmíněny.*“ (Knotková-Čapková, 2005: 142) Když Manu určil pracovní povinnosti a náplň všedního dne ženy, stanovil též činnosti a předměty, které jsou pro muže škodlivé (doslova „jataka“) ohniště, kámen na mletí obilí, koště, hmoždíř s paličkou a džbán na vodu. Vymezení činností pro ženy a zákazy pro muže však do sebe perfektně zapadají. (Knotková-Čapková, 2008: 168)

Ačkoliv je pozemská žena podřízena patriarchálnímu společenskému řádu, v určitých případech může disponovat s magickou mocí. V rámci hinduistického myšlení je ženská božská síla chápána esencialisticky; tj. její podstatou je plodnost a symbolika lůna a současně zmiňovaná magická moc. Blanka Knotková-Čapková tuto magickou sílu vysvětluje následovně: „*Spojení ženského principu jako biologicky determinovaného s magickou silou je zřetelné ve starotamilské literatuře indického jihu v pojetí sakrální magické síly, tzn. anangu.*“ (Knotková-Čapková, 2004b: 60) Avšak kolem této magické síly je řada nejasností, tj. jedná-li se o magickou sílu prvořadě či výhradně ženskou, nebo jedná-li se o sílu nabitou či inherentní.<sup>32</sup> (Knotková-Čapková, 2004b: 60)

#### 4. 4. 5. Mateřství

Mateřství se průběžně objevuje v mnohých feministických teoretických koncepcích druhé vlny feminismu. (Szapuová, 2006: 345) Elisabeth Badinter definuje matku jako relativní a trojrozměrnou osobnost. Relativní je, jelikož je brána jen ve vztahu k otci a dítěti. „Trojrozměrná, protože kromě tohoto zdvojeného vztahu je matka také ženou, tedy specifickou bytostí s vlastními touhami, které často nemají nic společného s aspiracemi manžela či s požadavky dítěte.“ (Badinter, 1998: 15)

Marianna Szapuová zmiňuje, že se feministické teoretičky pustily též do analýzy obrazu mateřství, které je konstruované patriarchální ideologií, kde jádrem kritiky se stal především fakt, že se mateřství stalo institucí, která je značně ovlivněná patriarchálním společenským

---

<sup>32</sup> George Hart definuje anangu jako bytostně ženskou magickou moc a tvrdí, že pokud je anangu pod kontrolou, má pozitivní moc. Například ochrannou moc má anangu „čisté“ ženy. Tato „čistá“ žena se podřídila patriarchální tradici, jedná se tedy o pannu, oddanou manželku, matku a ploditelku. Avšak s anangu může ovládat i sexuálně přitažlivá žena. V tomto případě je anangu pozitivní pokud žena pozitivně stimuluje svého manžela, tj. „slouží k jeho rozvoji, nikoliv zkáze“. (Knotková-Čapková, 2004b: 61) Anangu muže je spojené s jeho sociální rolí (například krále, náčelníka či člena kasty). Žena je se svou sociální rolí také spojována (matka, manželka či vdova) a se svým anangu je spojena i biologickým poutem, tj. její anangu se aktivuje v souvislosti s jejím sexuálním zráním, období plodnosti a menstruace. (Knotková-Čapková, 2004b: 61)

rámcem, jenž jí vytvořil a do kterého je zasazená. (Szapuová, 2006: 345) Tato patriarchální ideologie mateřství ničí ženskou zkušenost, která je spojená s prožíváním mateřství: „*aby se staly skutečnými plnohodnotnými ženami, když mateřství spojuje se sebeobětováním ženy a vytváří obrazy ideální matky, která veškeré své zájmy podřizuje zájmům dítěte a zároveň se od ní ještě očekává, že v takovémto postoji nachází sebeuspokojení a pocit naplnění vlastního života*“. (Szapuová 2006: 346)

Elisabeth Badinter ve své knize „Materská láska“ sleduje proměny mateřství ve Francii a zaměřuje se především na 16., 17., 18. a 19. století. Tyto proměny odporují všeobecně rozšířené představě o mateřském instinktu, kterým by měly disponovat nejen zvířecí samice ale i žena. Lidé se domnívají z důvodu přirozeného charakteru plození, že biologickému a fyziologickému jevu těhotenství musí odpovídat zakódované mateřské chování. Plození by totiž nemělo smysl, kdyby matka nezaručila dítěti, že přežije. Tento názor potvrzuje dvojznačné chápání termínu mateřství. „*Tento pojem se totiž vztahuje na dočasný fyziologický stav, tedy těhotenství, a zároveň na období po porodu, kdy se matka dlouhodobě stará o výživu a výchovu dítěte. V krajním případě tato funkce končí, až když matka přivede na svět dospělého člověka*.“ (Badinter, 1998: 10) Proti tomuto přesvědčení však mluví shromážděná data z Francie 17. až 20. st., jelikož se zdá, že pud sebezáchovy matek vítězil nad mateřským instinktem. (Badinter, 1998: 10)

V 18. století nebyla smrt dítěte pro matku zdaleka tak zdrcující ranou, jako je tomu v dnešní době. Smrt jednoho dítěte se dala napravit porodem jiného, kdy tato necitlivost byla v tehdejších demografických podmínkách celkem přirozená (Badinter 1998: 61) Avšak ke konci 18. století proběhla jakási revoluce v myšlení. Obraz matky, její úlohy a význam se změnil. Vycházely publikace, které nabádaly matky, aby se věnovaly svým dětem a ženě radily, „*aby byla především matkou, a začíná se utvářet mýtus o mateřském instinktu či spontánní lásky každé matky ke svému dítěti*.“ (Badinter 1998:107) Od té doby se mateřská láska oslavuje jako „*přirozená a zároveň jako sociální hodnota, prospěšná pro lidské pokolení i pro společnost*.“ (Badinter 1998: 107)

Prostřednictvím tohoto velebení mateřství podle Kiczkové dochází k řízení a kontrole ženské sexuality včetně reprodukce v rámci patriarchální ideologie. (Kiczková 2006: 418–419). Kiczková uvádí, že v rámci biologického konceptu mateřství, je mateřství určené a vymezené schopností žen otěhotnět a porodit dítě. Porod se považuje a uznává jako potřebná příčina, tj. dostatečný důvod pro „*status mateřství jako něčeho, co je pro ženy přirozené*“. (Kiczková 2006: 417). Tímto prizmatem je tedy matka ztotožňována s rodičkou a zároveň došlo k „*redukci žen*

*jakožto nositelek biologické nevyhnutelnosti reprodukce lidského rodu.*“ (Kiczková 2006: 418) Tento pohled na ženu je též používán v indické patriarchální tradici, neboť dharmou ženy je být matkou. Podle Manuova zákoníku *„žena v sobě spojuje rození potomstva, péči o narozené a každodenní starost o život. Potomstvo, dodržování dharmy, poslušnost, největší rozkoš i zajištění nebe sobě i předkům – to všechno závisí na ženě.*“ (Zbavitel, 2009: 154) Manu jde dokonce tak daleko, že ženu definuje pouze jako „pole“ či „lůno“, které svým potomkům žádné vlastní vlastnosti nepředává: *„pokud jde o semeno a o lůno, přisuzuje se převaha semeni: jaké semeno je zaseto, takovými znaky se vyznačuje potomstvo všech bytostí.*“ (Zbavitel: 2009: 154)

Szapuová podotýká, že: *„patriarchální ideologie mateřství tak vlastně deformuje jak zkušenost žen z prožívání mateřství – např. když je přesvědčuje, že se musí stát (biologickými) matkami, aby se staly plnohodnotnými ženami, když zodpovědnost za zdraví i morální vývin dítěte klade výlučně na jejich bedra, když spojuje mateřství se sebeobětováním se ženy a vytváří romantické obrazy ideálních matek, které všechny své zájmy a potřeby nejenže soustavně a systematicky podřizují zájmům dítěte, ale od které se očekává, aby v tomto postoji nacházela také jediné a výlučné naplnění svého života.*“ (Szapuová, 2006: 346) Vedle tohoto ideálu ženy existuje v patriarchální společnosti také opačný obraz – obraz zlé matky, která odmítá a není ochotná se obětovat v zájmu svého dítěte. (Szapuová, 2006: 347)

V rámci patriarchální společnosti je svět vnímán prostřednictvím binárních opozic, které kupříkladu přírodu spojují se ženou a v opozici k přírodě kulturu asociují s mužem. (Ortner 1998). Ortner zmiňuje několik možností spojení ženy s přírodou. Například ženy jsou spojovány s dětmi, které jsou též považovány za součást přírody. Dalším důvodem je spojení ženy s rodinou a domácí sférou, která je tradičně v opozici s veřejnou oblastí, které dominuje muž. (Ortner, 1998: 105) Jiným důvodem může být fyziologie ženy jako bytosti blíže k přírodě. Ženské tělo se déle zabývá reprodukčním procesem a následnou péčí o potomky. Navíc tradiční sociální role, která je ženě vnucena díky jejímu tělu a jeho funkcím, *„ve svém důsledku strukturují její psychiku, která je, stejně jako fyziologická přirozenost ženy a její sociální role, chápána jako entita více spjatá s přírodou“.* (Ortner, 1998: 100) Tento esencialistický pohled na ženu, který je ovlivněný biologií, je blízký chápání ženy jako dělohy a jejíž funkcí je zajistit pokračování rodu. Tento postoj diskriminuje ženy, které z nejrůznějších důvodů nemohou či *„nechtějí být biologickými matkami“* (Kiczková 2006: 419).

## 5. Analytická část

V této kapitole se budu věnovat historicko-politickému kontextu pro lepší porozumění děje a chování postav. Zmíním několik biografických informací o autorce Manju Kapur, přestože zdroje byly dosti limitované. Také se zaměřím na formu, jakou je kniha psána prostřednictvím Susan Lanser. Poslední část této kapitoly věnuji analýze knihy *Difficult Daughters*.

### 5. 5.1. Historicko-politický kontext příběhu *Difficult Daughter*

Jak již bylo řečeno výše, Manju Kapur děj příběhu knihy *Difficult Daughters* nijak přesně nedatuje, ale lze čtením zjistit, že hlavní část příběhu se odehrává mezi léty 1936 – 1947. Jelikož je příběh knihy velice těsně provázaný s reálným historicko-politickým kontextem Indie, věnuji mu i prostor ve své práci. Autorka často odkazuje na politickou situaci v Indii obecně, ale i v Paňdžábu a konkrétně v Amritsaru. Retrospektivně postavy knihy vyprávějí své osobní zkušenosti z poválečné doby, kdy v zemi vládly náboženské nepokoje a násilnosti související s rozdělením Indie. Ty probíhaly zvláště (ale nejen) v Paňdžábu obecně, protože k rozdělení na Indii a Pákistán došlo zrovna na jeho území, ale i konkrétně ve městech Amritsaru a Láhouru, kde se příběh odehrává.

Dále autorka Manju Kapur věnuje pozornost spolku studentek bojujících jednak za práva žen, ale rovněž jsou politicky činné v rámci samostatnosti Indie a jejího rozdělení či nikoliv.

Autorka rovněž skrze hlavní hrdinku Virmati popisuje dění v Indii, nervozitu lidí, nedostatek zboží, zvýšení cen, obecnou nespokojenost a strach z japonské invaze do Indie. Virmati v rámci příběhu odkazuje na reálné události. Z tohoto důvodu jsem se rozhodla podkapitoly věnované politicko-historickému kontextu doplnit ve formě poznámek pod čarou o Virmatino vyprávějí a popis skutečných historických událostí očima hlavní hrdinky příběhu.

Myslím si, že tyto podkapitoly věnované historicko-politickému kontextu pomohou lépe porozumět příběhu knihy *Difficult Daughters*.



## 5. 5.2. Indie za druhé světové války a snahy o dosažení samostatnosti

Velká Británie vstoupila 3. září do války s Německem a automaticky Indii prohlásila za válčící zemi. (Jan Filipický, 2008: 103) Stejného dne místokrál Linlithgow oznámil indickým politickým představitelům a obyvatelům země, že jsou ve válce na straně spojenců. Jelikož Velká Británie (která kolonizovala Indii od roku 1858 do roku 1947) tento krok předem s indickou stranou neprobírala, rozrušila tím indický Kongres a vyvolala vlnu pobouření. (Jaroslav Strnad a kol., 2003: 812) Kongres sice podpořil rozhodnutí Velké Británie, ale současně vyzval britskou vládu, aby jasně formulovala své válečné cíle a představy o budoucnosti Indie. Velká Británie nebyla na tento požadavek připravena a 17. října pouze ujistila Indii, že „jejím cílem je zajistit Indii „náležité místo“ mezi dominii a že po ukončení války hodlá s přihlédnutím k požadavkům indických nacionalistů a k zájmům menšin přezkoumat ústavu z roku 1935“ (Jan Filipický, 2008: 104) Podle Kongresu tohle britské stanovisko bránilo podpoření Velké Británie ve válce. Muslimská liga podpořila rozhodnutí Kongresu a požadovala po Velké Británii, aby jakékoliv další státoprávní uspořádání bralo v úvahu fakt, že Indie je obývána dvěma samostatnými „národy“ – muslimy a hinduisty. Kongres se v červenci pokusil nabídnout Velké Británii kompromis. Indická strana nabízela svou spolupráci při mobilizaci zdrojů na obranu země a přijetí účasti v prozatímní „národní vládě“, která by byla vytvořená k možné poválečné samostatnosti Indie. Linlithgow v prohlášení „s poukazem na odmítavý postoj Muslimské ligy ke společnému postupu s Kongresem vznik vládní koalice s kongresovou účastí vyloučil, ale zdůraznil ochotu vlády Jeho Veličenstva ustavit po válce reprezentativní orgán, který připraví návrh nové ústavy“. (Jan Filipický, 2008: 104) Indický národní kongres vyhlásil protest ve formě „individuální satjagrahy,“ která se měla projevat jen slovním nesouhlasem nad účastí Indie ve válce. Mnoho členů kongresu a účastníků kampaně bylo za jejich protest do května 1941 uvězněno. (Jan Filipický, 2008: 105)

Po vyloštění se Japonců<sup>33</sup> v Barmě na jaře roku 1942 přijal Kongres Gándhího myšlenku, že nejúčinněji se může země bránit proti Japoncům, bude-li Indie svobodná. 8. srpna odhlasoval celoindický výbor strany rezoluci, která vyzývala k okamžitému ukončení britského panství v Indii. Tuto akci mělo podporovat Gándhího nenásilné masové hnutí občanské neposlušnosti „Opusťte Indii!“, které mělo bojkotovat zastupitelské sbory, orgány místní samosprávy, atd. Již ráno 9. srpna se ocitlo celé vedení Kongresu ve vězení a celoindický výbor Indického

---

<sup>33</sup> *Japonská invaze je hrozbou. Zkáza v Kohimě, kterou způsobili Japonci, se používá jako zdroj strachu z nepřátel, který má spojit náš zájem ještě pevněji se zájmy Velké Británie.*“ (Kapur, 1998: 249)

národního kongresu včetně jeho provinčních orgánů byl postaven mimo zákon, následovala vlna represe. (Jan Filipický, 2008: 106)

Gándhí se po svém propuštění z vězení roku 1944<sup>34</sup> obrátil na Muslimskou ligu, kdy spolu s jejím vůdcem Muhammadem Alím Džinnáhem hledali společné řešení indické situace.

### 5. 5.3. Rozdělení Indie

Ve Velké Británii po válce vyhráli v červenci 1945 volby Labouristé, kteří si kladli za svou morální povinnost uspořádat samostatnost Indie. (Ramachandra Guha, 2007: 28) Dne 16. května se po dlouhých jednáních zástupci Kongresu, Muslimské ligy a dalších stran delegace rozhodli zveřejnit dokument „Plán kabinetní mise“, který mluvil o vytvoření dominia Indický svaz, federace dosavadních knížecích států a provincií Britské Indie. (Jan Filipický, 2008: 109) Následné volby vyhrál Kongres a krátce po vyhlášení výsledků Muslimská liga odvolala svůj souhlas s plánem kabinetní mise a vyhlásila bojkot Ústavodárského shromáždění. Den 16. srpna stanovila jako Den přímé akce za vytvoření Pákistánu. Mnozí Džinnáhovi stoupenci si toto však vyložili jako souhlas k zahájení proti hinduistickým pogromů, na které hinduisté odpověděli stejně krvavou odvetou. Násilí nejdříve propuklo v Kalkatě<sup>35</sup>, ale rychle se šířilo po Indii. (Jan Filipický, 2008: 109)

Dne 2. září byla jmenována prozatímní vláda v čele s Néhrúem. Džinnáh a jeho Muslimská liga odmítli účast na vládě. Následně vypukla vlna nepokojů, která se šířila Indií. (Jan Filipický, 2008: 109)

V březnu 1947 oznámil admirál lord Louis Mountbatten plán na rozdělení země na Indický svaz a Pákistán. Dělení mělo probíhat za přihlídnutí k souvislému muslimskému a

---

<sup>34</sup> Psal se rok 1944. Spojenci postupně vyhrávali. Indie pokračovala v zásobování spojenců penězi, zbožím a vojáky. Po agitaci z roku 1942 byla stále většina kongresových předáků ve vězení. Dne 5. května v osm hodin ráno byl ze zdravotních důvodů propuštěn nepodmíněně Gándhí po jednadvaceti měsících z vězení. Zprávy o jeho zdraví zajímaly národ (...) Segregace vystrkuje svou ošklivou hlavu. (...) V Láhouru dva vzdělaní muži odmítli pokračovat v jídle, které si objednali, nebo ho dokonce zaplatit, když zjistili, že číšník, stejně jako kuchař, jsou muslimové. Slovo Pákistán se v novinách objevuje častěji a častěji. Sikhové jsou znepokojeni. Budou se tomu bránit až do smrti. (Kapur, 1998: 249)

<sup>35</sup> „V polovině srpna propuklo vraždění v Kalkatě. Pokračovalo a pokračovalo. Kapky krve v dálce se přibližovaly blíž a blíž. Jenže teď to nejsou kapky ale proudy. Stoky v Kalkatě jsou plné mrtvol, plavou dál po řece Huglí, leží pohozené v ulicích. Lidé umírají – spálení, rozčtvrcení, rozsekání, zmrazení, maso na rožni - jsou znásilňování a konvertování v bláznivém běsnění, a zanechali odkaz tisíců a tisíců příběhů a smutku, tisíce dalších příběhů zůstalo zahaleno v tichu. Mezitím prozatímní vláda se potýkala s nekonečným množstvím jednání s představiteli každé velké strany v zemi.“(Kapur, 1998: 263)

nemuslimskému osídlení, k přírodním hranicím, komunikacím či vodním tokům. Mountabattenův plán byl schválen 18. července britským parlamentem jako Zákon o nezávislosti Indie a vešel v platnost o půlnoci ze 14. na 15. srpna roku 1947. (Jaroslav Strnad, 2003: 818) Rozdělení země uvedlo do pochodu zástupy lidí, kteří se ocitli na „nesprávné“ straně hranic. Odhady se sice liší, ale nucená migrace oběma směry zasáhla kolem 15 miliónů lidí. „*Tento tragický exodus provázela vlna nábožensky motivovaného násilí, jež zprvu zachvátilo pohraniční oblasti obou zemí, ale záhy se rozšířilo hluboko do indického vnitrozemí. Zprávy o násilí páchaném na vyznavačích jednoho náboženství vyvolávalo odvetné pogromy proti příslušníkům druhé komunity na dalších místech.*“ (Jan Filipický, 2008: 111) Odhaduje se, že během těchto násilností zemřelo až půl milionu lidí; avšak některé prameny uvádějí až dva miliony.

„*Úderem půlnoci počínajícího dne 15. srpna 1947 se Indie dostala podle proslulého poetického obratu Džaváharlála Néhrúa, na „schůzku s osudem“.* Pákistán slaví jako svůj Den nezávislosti 14. srpen.“ (Jaroslav Strnad, 2003: 818)

## 5. 5.4. Biografický kontext – Manju Kapur

Manju Kapur je současná spisovatelka indického původu, která přestože již vydala pět knih a vyhrála cenu Commonwealthu za její prvotinu, není zatím příliš známá. Nepodařilo se mi nalézt jedinou knižní publikaci, která by Manju Kapur zmiňovala. Autorka nemá ani žádnou oficiální webovou stránku, ze které by se dalo čerpat. Proto jsem se rozhodla pečlivě projít několik webových odkazů na Manju Kapur a komparací ověřit jejich důvěryhodnost, a až poté jsem se rozhodla alespoň základní údaje o spisovatelce samotné a jejich dílech zařadit i do své práce. Současně jsem též čerpala z webových recenzí jejích knížek; například v The Telegraph, The Guardian, či Independent.

Indická spisovatelka Manju Kapur pochází z paňdžábského Amritsaru, stejně jako hlavní hrdinka Virmati z knihy *Difficult Daughters*. Studovala na Dalhousie Univerzitě v kanadském Halifaxu, kde získala magisterský titul a velký doktorát z filosofie na Dillíské univerzitě. Vyučuje anglický jazyk na Miranda House v Novém Dillí, kde žije (Virmati se z Amritsaru též přestěhovala do Nového Dillí). Manju Kapur se v literárním světě podařilo bravurně vyjádřit vnitřní utrpení jejích protagonistek. Ve svých knihách se věnuje například otázkám rovnosti pohlaví či domova.

## 5. 5.5. Stručný děj knihy

Příběh se odehrává ve dvou dějových liniích. Jednou je pátrání Idy po minulosti její matky Virmati, a druhou je sám příběh o Virmati. Kniha začíná pohřbem Virmati a snahou Idy opravdu poznat svou matku. Chce se vrátit zpět do jejího a svého místa narození, Amritsaru, a zjistit, jaká byla Virmati před jejím narozením, jak poznala jejího otce a co ji formovalo. V jejím poznání Idě pomáhají sourozenci a přátelé Virmati.

Virmati byla nejstarší dcerou Kasturi a Suraj Prakashe, kteří spolu měli jedenáct dětí. Od malička pečovala o své mladší sourozence a byla pro ně druhou matkou. V šestnácti letech doprovázela svoji matku spolu s nejmladší sestrou Párvatí do Dalhousie, kde měla matka zpět načerpat sílu po jedenáctém porodu a Virmati ji měla pomáhat s péčí o novorozenou sestru. Po čase je navštívila i Virmatina sestřenice Shakuntala, která byla stále neprovdána a pracovala jako učitelka v Láhouru. Svobodná a vzdělaná žena na Virmati zanechala velký vliv. Předtím si ani nedokázala představit, že by se mohla odstěhovat od rodiny a studovat. Proto všechnu svoji energii a úsilí orientovala na své studium, což se nesetkává s velkým nadšením a pochopením Kasturi.

Jednoho dne se do domu Virmatiných příbuzných nastěhoval mladý profesor s rodinou. Mezitím Virmati složila zkoušky FA a chtěla ve studiu nadále pokračovat. Naštěstí pro Virmati musela být svatba odložena, a proto mohla nastoupit na AS College, kde vyučoval její soused. Během studia se do sebe zamilovali. Jelikož byla Virmati zasnoubená a profesor ženatý, museli svůj vztah držet v tajnosti. Virmati se však už musela vdát, a aby svému osudu unikla, rozhodla se spáchat sebevraždu. O svém záměru se svěří pouze profesorovi prostřednictvím dopisu. Profesor upozorní Virmatinu rodinu a dívka je na poslední chvíli zachráněna. Jejich vztah je však prozrazen. Virmati se stává hanbou rodiny a je potrestána domácím vězením, které limituje její komunikaci s profesorem, která je nadále možná jen skrze dopisy. Virmati stále odmítá svatbu a chce pokračovat ve studiích. Rodina po měsících svolí a posílá Virmati do Láhauru studovat BT. Virmati by se ráda stala učitelkou jako její sestřenka Shakuntala. Zpočátku se Virmati odmítala s profesorem v Láhauru setkat, nakonec podlehla. Během jejího studia si vzájemně dopisovali a profesor ji navštěvoval.

Jednoho dne Virmati zjistila, že je těhotná. Požádá o pomoc kamarádku tetičku, která zavolá doktora, jenž provede diskrétně potrat, aniž by se profesor dozvěděl o Virmatině rozhodnutí.

Po dokončení studia je Virmatině rodině nabídnuto pro Virmati lukrativní místo učitelky v kraji Sirmaur. Jak tamní ministr poblahopřál Virmatině rodině „*Není obvyklé mít tak kvalifikovanou dceru. Pouze několika našim dívkám bylo dovoleno pokračovat ve vyšším vzdělání*“ (Manju Kapur, 1998: 179)<sup>36</sup> Virmatin dědeček povolí Virmati stát se učitelkou a ředitelkou tamní školy. Několikrát ji navštívil profesor, avšak jeho poslední návštěva měla fatální dopad na Virmatinu kariéru. Jelikož se Virmati dostala do řeči místních, kteří viděli muže přespávat u ní v domě, Virmati byla nucena opustit svou pozici ve škole a město opustit. Virmati se rozhodla dále studovat v Šántinikétanu a nikdy se nevrátit zpět do Amritsar. Cestou se zastavila v Dílí u profesorova kamaráda, kterému sdělila, že se stěhuje pryč a aféru s profesorem končí. Ten poslal profesorovi telegram o Virmatině rozhodnutí a žádal ho, ať přijede za ní a vezme si ji.

Profesor to udělal a za několik dní si přivezl druhou manželku zpět do rodného domu v Amritsar, kde již žil se svou první ženou Gangou, dětmi a matkou Kishori Devi. Virmati nikdo vřele nepřivítal. Ganga s dětmi a tchýní se přestěhovaly do společné místnosti a Virmati se nastěhovala s profesorem do ložnice. Ganga byla nadále paní domácnosti a Virmati žádné povinnosti manželky nepříslušely. Všichni až na profesora Virmati buď ignorovali, nebo se k ní chovali nepřátelsky. Kishori Devi svůj přístup k Virmati změnila, až když její snacha otěhotněla, ale jelikož Virmati dítě potratila, nic se na jejich vztahu nezměnilo.

Virmatina rodina se jí zřekla, protože je před celou komunitou zostudila. Matka Kasturi Virmati vyhodila z domu a ani na pohřbu Virmatiního otce na dceru nezměnila názor. Profesor poznal, že se Virmati trápí, a proto jí navrhl, jestli nechce nadále studovat. Ganga se zaradovala, že Virmati bude z domu a Virmati se těšila, že si dodělá magisterský diplom v Láhouru. Tam se opět setkává s politicky aktivními kamarádkami, které protestují za práva žen, ale Virmati se těchto aktivit zdržuje.

První rok studia se do Amritsar vrací jen na přání Harishe o letních prázdninách, druhý rok už zůstává v Láhouru. Když náboženské nepokoje zasáhly i Amritsar, Harish rozhodl, že jeho matka, Ganga a děti se přestěhují do Kanpuru. Virmati se vrátila zpět do Amritsar, aby začala život jako hospodyňka. Pozdější studium ji už tolik nenaplňovalo. Láhour se změnil, ona se změnila. Plánovala se vrátit zpět, dokončit studia a najít si práci. Avšak Láhour se stal součástí Pákistánu a Virmati se tam už nikdy nevrátila.

---

<sup>36</sup> „*It is unusual to have a daughter so highly qualified*“, he complimented carefully. *Very few our girls are allowed to go in for higher stuides*‘. (Manju Kapur, 1998: 179)

Ganga spolu s dětmi a tchýní už nikdy nežily s Virmati a Harishem, i přes velká naléhání Gangy. Harishovi nabídli pozici ředitele na Univerzitě v Dílí. Mladý pár se tam přestěhoval. Měli jen jedno dítě – Idu.

## 5. 5.6. Vypravěč/čka a koncept Susan Lanser

Krátce bych se chtěla zmínit o feministické naratologie, jejíž základy položila Susan Lanser. Soňa Nováková vysvětluje pojem „feministická naratologie“ jako „*jakýsi hybrid, spojení naratologie a feminismu, formalismu a přístupů bytostně antiformalistických.*“ (Nováková, 2005: 37) Lanser říká, že feministická naratologie má tendenci se více zajímat o postavy, spíše než o jakékoliv jiné aspekty vyprávění a mluvit o postavách jako by byly skutečnými lidmi.“ (Lanser, 1991: 613) Soňa Nováková se ve své práci „Gender a narativní strategie: Britské spisovatelky indického původu“ dostává i k „Aktu vyprávění“, který představila Lanser. Pro Susan Lanser je Akt vyprávění (Narrative Act) řečovým aktem, ve kterém má gender signifikantní místo. „*Status vypravěče, jeho autorita a důvěryhodnost atd., jichž se vypravěči dostává, závisí do značné míry (...) na konvenci sociální autority a důvěryhodnosti, které jsou v té době platné, a nikoliv pouze na vztazích různých elementů vyprávění.*“ (Soňa Nováková, 2005: 38) Feministická naratologie se soustředí na texty, které psaly ženy. (Nováková, 2005: 38)

Jak už jsem zmínila na začátku, kniha se skládá ze dvou dějových linií. Začíná pohřbem hlavní hrdinky, Virmati. Její dcera Ida, hledá odpovědi na otázky, „kdo byla vlastně její matka“, „jak se seznámila s otcem“ a další prostřednictvím vzpomínek Virmatiných sourozenců a cestováním na místa spojená s matkou v rodném Amritsar. Tato část příběhu je vyprávěna Idou v první osobě. Vypravěč/čka je tedy konstruován/á v Ich-formě v intradiegetické rovině a nachází se v samotném centru děje. Příběh je nahlížen jeho/ jejíma očima. Podle Susan Lanser je publikem vyprávění jednoduše samo vyprávění jak implicitně tak explicitně adresované k tomu, komu je příběh vyprávěn, který je vně příběhu a tedy mimo literární svět knihy, a který může srovnávat s veřejným čtenářstvím. Naopak soukromé vyprávění je směřováno přímo určenému čtenáři, který existuje uvnitř literárního světa. V případě našeho příběhu, který vypráví Ida obecně všem čtenářům, se jedná o veřejné vyprávění, které evokuje přímý vztah mezi čtenářem/čtenářkou a tím, ke komu je příběh vyprávěn, a nejvíce sblížuje autora/autorku se čtenáři. (Lanser, 1991: 620)

Hlavní část knihy vypráví příběh o Virmati; jejím dětství, vztahu a manželství s profesorem (Harishem) a období studia. Tato část knihy je vyprávěna v Er-formě v extradiegetické rovině, tj. ve třetí osobě, kdy vypravěč je autor mimo děj příběhu. Vypravěč nezaujatě vypráví příběh a pocity a jednání postav. (Lanser, 1991: 620) Podle Pam Morris je právě „*použití vypravěčského hlediska jedním z nejučinnějších prostředků, které čtenáře nepostřehnutelně navádějí ke sdílení hodnot daného díla.*“ (Morris, 2000: 42)

Pasáže „z budoucnosti“, ve kterých je vypravěčkou Ida, by se podle Susan Lanser zařadily do metadiegetické roviny, což je jakási odnož roviny intradiegetické (Lanser, 1991: 619). Tímto způsobem Manju Kapur spojuje vyprávění Idy, obsahují vzpomínky na Virmati a samotné ústřední vyprávění o Virmati.

Chtěla bych upozornit na fakt, že forma vyprávění je velmi důležitá. Podle Pam Morris „*forma vyprávění nás utvrzuje v našem vidění světa, v našem chápání toho, jak se věci – nevyhnutelně – mají.*“ (Morris, 2000: 45) Je tedy důležité naučit se číst z pohledu ženy a nezaujatě číst text. Číst z pohledu ženy podle Morris vyžaduje „*postavit se proti ideologickým významům obsaženým v struktuře klasických příběhů a otevřít v literárních textech alternativní prostory ženské svobody vzpírající se často neúprosné logice příběhu. Musíme také odolat interpretační síle vypravěčského úhlu, nutícího nás přijmout hlavní hodnoty vyjádřené v textu, a místo toho musíme hledat okamžiky nebo místa, kdy si text protiřečí nebo zpochybňuje sám sebe.*“ (Morris, 2000: 47)

Jonathan Culler o ženském čtení říká, že: „*pro ženu není čtení jako žena opakováním identity nebo zkušenosti, které jsou dané, ale je to hraní role, kterou si vytvoří s odkazem na svou identitu jako žena, jež je též konstruktem, aby řada mohla pokračovat: žena čte jako žena čtení jako žena.*“ (Culler, 1991: 522)

## **5. 5.7. Moderní aspekty v tradiční indické společnosti**

Virmatina rodina je moderní a pokroková na tehdejší indické poměry. Například dovolila všem svým potomkům dosáhnout alespoň základního vzdělání. Partha Chatterjee se vyjadřoval k modernitě ve své práci „Our Modernity“ ve smyslu, že nemůže existovat jen jedna modernita bez ohledu na zeměpisnou polohu, čas, prostředí nebo sociální podmínky. Formy modernity se budou lišit v různých zemích v závislosti na konkrétních okolnostech a

sociálních praktikách.<sup>37</sup> (Chatterjee, 1997: 8) Chatterjeeho model bych aplikovala na Virmatinu rodinu následným způsobem. Na jedné straně rodina zastávala „pokroková stanoviska“ ohledně základního vzdělání pro dívky, které na základě prací Knotkové-Čapkové, Markové, Smetánkové a Wolfa nebylo i přes snahy kolonistů a indických nacionálních myslitelů v koloniální době velmi rozšířeno (a to především v severovýchodní Indii, kam právě Paňdžáb, ve kterém se příběh odehrává, patří (Marková, 1998: 132)) Na druhé straně Virmatina rodina už nebyla natolik pokroková, aby dokázala dovolit dceři vyšší vzdělání a nezávislý život bez manžela, a tím nedodržel starobylou indickou tradici. Již například Manuův zákoník odkazuje na dharmu ženy v indické společnosti. (Zbavitel, 2009: 152–155) Dalším pokrokovým rysem rodiny byl odpor k dětským sňatkům<sup>38</sup>. „*Dětské sňatky jsou zlo. Kdyby její manžel zemřel, její život skončí, aniž by cokoliv poznala.*“<sup>39</sup> (Kapur, 1998: 61), Neúspěšně proti nim bojovali indiští reformátoři, například ÍšvarčandraVidjáságar. S kritickým postojem k dětským sňatkům se váže i kritický názor na mladé vdovy. Rodina na svatbu nahlížela jako na „*spojení mezi racionálními, plnoletými dospělými lidmi, což je jediný způsob, jakým může být jeho posvátnost zachována a utrpení „mnohoženství“ a dětských vdov zabráněno.*“<sup>40</sup> (Kapur, 1998: 61) Manu dovoluje otci provdat mladou dceru v pravý čas, který začínal v osmém roce a pokračoval do puberty. (Marková, 1998: 38) „*Znamenitému, sličnému, jí podobnému nápadníkovi nechť dá [otec] (...) dívku, i když ještě nedosáhla patřičného věku. Lepší je však, aby i dívka dosáhnuvší už pohlavní dospělosti zůstala až do smrti doma, než aby ji provdal za bezcitného muže.*“ (Zbavitel, 2009: 158) Na jiném místě Manu ovšem otcům radí, že „*třicetiletý nechť se ožení s dívkou dvanáctiletou, jež okouzila jeho srdce, a čtyřadvacetiletý s osmiletou; je-li ohrožena dharma, rychle.*“ (Zbavitel, 2009: 159) Virmati bylo však již osmnáct let v době, kdy se měla konat její domluvená svatba, a rodina ani neplánovala provdat Virmati v mladším věku. Virmati je tedy spíše už starší nevěstou na indické poměry v porovnání s doporučením Manua.

Virmati i její matce bylo dovoleno vystudovat základní stupeň vzdělání (Virmati dosáhla středoškolského stupně), a dokonce vzdělaná manželka byla pro tuto rodinu podmínkou. Marková dokládá, že vzdělání indiští úředníci si přáli gramotnou manželku. Rodiče těchto

---

<sup>37</sup> ParthaChatterjee dodává, že opravdová modernita spočívá ve vymezení jednotlivých forem modernity, které jsou vhodné za určitých okolností. (Chatterjee, 1997: 8)

<sup>38</sup> Manuův zákoník mluví o trestech pro otce, který včas neprovdá svou dceru „Otec přijde do podsvětí, kde bude pít její menstruační krev spolu se svým otcem; za jeho zanedbání povinnosti tedy budou pykat dokonce i předkové.“(Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 166).

<sup>39</sup> „Child marriage is evil. Suppose her husband dies – her life will be over before she knows anything. (Kapur, 1998: 61)

<sup>40</sup> „(...) marriage is a union between rational, consenting adults. This is the only way its sanctity could be preserved, and the misery of multiple marriages and child widows avoided.“ (Kapur, 1998: 61)



dcer tedy zprostředkovávali svým dcerám alespoň základní vzdělání, aby zvýšili šance na lepší sňatek pro své dcery (Marková, 1998: 131) Z knihy Manju Kapur je patrné, že příliš vzdělaná žena se nacházela v obtížnější situaci. Budoucí manželé a jejich rodiny si patrně nepřáli příliš vzdělané ženy. Kapur píše, že Virmati složila zkoušky FA se známkami, které byly dost slušné na dívku. „*Ted' si ale přeje pokračovat ve studiu. Její rodiče se však domnívají, že už studovala dost. Rodiče jejího snoubence si myslí, že je dostatečně kvalifikovaná, aby se mohla stát manželkou jejich syna inženýra.*“ (Kapur, 1998: 45)<sup>41</sup>

Knihy zobrazuje tehdejší (či současnou?) ženskou situaci v Indii. Nedostatečnou možnost vlastní volby a rozhodování se v otázkách vlastního života. Zároveň determinace tradiční hinduistické ženy jako poslušné dcery, manželky a matky, kterou (Knotková-Čapková, 2005: 142) „*otec (ji) ochraňuje v dětství, manžel (ji) ochraňuje v mládí, synové (ji) ochraňují ve stáří; není žena hodna samostatnosti.*“ (Zbavitel, 2009: 152)<sup>42</sup> Ve chvíli, kdy si Virmati uvědomí, že jí tento naplánovaný způsob života nepřináší štěstí, že si přeje věnovat se studiu a sama si vybrat manžela, dojde jí, že na jejím přání nezáleží. Musí svolit rodina či dovolit okolnosti, aby dosáhla svého. Manu, mytologický tvůrce takzvaného Manuova zákoníku, jde dokonce tak daleko, když tvrdí, že „*žena nemá co chtít a po čem toužit a vůbec nemá vyvíjet iniciativu.*“ (Marková, 1998: 52)

## 5. 5.8. Mocenské vztahy a dělba práce

Virmati se odjakživa starala o děti a pro své mladší sourozence byla druhou matkou. Krmila je, prala jejich prádlo, přebalovala je a pomáhala jim s učením. Její matka Kasturi na ní přenesla zodpovědnost za péči o mladší sourozence, aniž by o ni Virmati žádala. V matčiných očích byla Virmati nejstarší a kdo jiný než ona jí měl s domácími pracemi a péčí o děti pomoci. (Manju Kapur, 1998: 6–7) Virmatino dětství bylo provázeno tedy spíše než dobou nevinosti a hraní si, starostmi a povinnostmi, které její matka nikdy neoceníla, jelikož je brala za samozřejmé. Virmati se cítila ublíženě, když jí nikdo nepoděkoval. „*Když Virmati odcházela, uvědomila si svou hloupost. Proč má potřebu hledat gesta, když věděla, jak nepostradatelná je pro svou matku a celou rodinu.*“ (Kapur, 1998: 7) V indické kultuře jsou stejně

---

<sup>41</sup> „*She now wanted to study further. Her parents thought that she had gone far enough. Her fiancé's parents thought she she was already well qualified to be the wife of their son, the canal engineer.*“ (Kapur, 1998: 45)

<sup>42</sup> „*Hany je hoden otec, který ji v příhodný čas neprovdá, hoden hany je manžel, který s ní v příhodný čas neulehne, a hoden hany je také syn, zůstane-li matka po manželově smrti bez ochrany.*“ (Dušan Zbavitel, 2009: 152)

jako v každé patriarchální společnosti péče o děti a domácí práce tzv. „ženskou prací“. Manuův zákoník vymezuje povinnosti vdané ženy a tím radí manželům, jak manželku hlídat a zaměstnat. (Zbavitel, 2009: 153) Dělbě práce v závislosti na biologické pohlaví se věnuje Ann Oakley ve své knize *Pohlaví, gender a společnost* (Oakley, 2000: 99–120) (viz kapitola 2. 2.9), kde říká, že „*hlavní význam biologického pohlaví pro určení sociální role spočívá v tom, že pohlaví představuje univerzální a jasné dělítko, na němž jsou založeny všechny ostatní odlišnosti. Při rozhodování, které aktivity padnou na kterou stranu dělící čáry je hlavním měřítkem kultura.*“ (Oakley, 2000: 120)

Virmati pomáhala matce v domácnosti, a tím se připravovala na svou budoucí roli manželky a matky, jelikož v indické kultuře je žena definována jako bytost biologická. To znamená, že je lůnem a nositelkou potomstva, zejména synů (Blanka Knotková-Čapková, 2006: 392 či Zbavitel, 2009: 154), jejím životním smyslem a náplní je rodit děti. Například ve védské Indii i předáříské době ženy po celý život rodily děti a pečovaly o ně (Marková, 1998: 28) a tak není divu, že od Virmati se čekalo to jisté. Virmati neměla jinou šanci, než poddat se svým povinnostem, úkolům a budoucímu osudu manželky a matky. Prostřednictvím vzdorného čtení lze Virmatin úděl budoucí manželky, na který byla od útlého dětství, výše popsaným stylem, připravována, číst jako situaci, se kterou byla obeznámena, smířena a neplánovala se proti ní vzepřít. Patriarchálně zřízená společnost jí nedala jinou možnost a ji samotnou nenapadlo se proti ní vzepřít, jelikož jí přišel osud manželky a matky jako „přirozený“ stejně tak jako pro každou ženu. Na tento moment můžeme aplikovat i model symbolického násilí Pierra Bourdieuho. Pro většinu (až na malé výjimky; Virmatina sestřenice Shakuntala) žen bylo přirozené poslechnout požadavek společnosti a vdát se a nebrat ohledy na své touhy a přání. Ženy tímto participovali (participují) na své vlastní podřadné a špatné situaci, kdy nemají možnost ze společnosti daného ženského údělu vystoupit. Když to udělají, budou penalizované a stigmatizované. Virmati tedy žije v patriarchálním světě, kde se pohlíží na muže jako na nadřazené. Tento jejich primát „*potvrzuje objektivita struktur i produkčních a reprodukčních aktivit, založených jak v oblasti biologické, tak i sociální produkce a reprodukce na rozdělení práce podle pohlaví, jež zajišťuje muži tu lepší část, a potvrzují ho i schémata zformována podobnými podmínkami, a tedy objektivně sladěná, fungují jako matrice vnímání, myšlení a jednání všech členů společnosti, jako historická transcendent, jež se jako taková – právě proto, že jsou všeobecně sdílena – vnucují každému aktérovi.*“ (Bourdieu: 2000: 33) Jelikož Virmati přijala toto schéma myšlení vzniklé přijetím vztahů moci a tím uvěznila samu sebe vně tohoto uspořádání.

## 5. 5. 9. Vzдор ženy proti své dharmě

Virmati je po setkání se sestřenkou Shakutulou zmatená. Shakuntala je černou ovčí rodiny, jelikož se rozhodla žít v Láhouru, studovat a neprovdat se, což si přeje její matka. V indické kultuře je žena definována jako bytost biologická – matka. (Blanka Knotková-Čapková, 2006: 392) Shakuntala tedy zatím nenaplnila svou dharmu; jelikož dharmou indické ženy je „*provdat se, poslouchat svého manžela, rodit děti, především mužské potomky, a vychovávat je.*“ (Dušan Zbavitel, 1993: 34) Rodina Shakuntalu prezentuje jako chudinku, která domů nejezdí, jelikož se coby svobodná žena stydí před rodinou ukázat. Virmati ale zjišťuje, že je tomu právě naopak; Shakuntala žije svobodným životem, kdy se na nikoho nemusí ohlížet a rozhoduje sama o sobě. Virmati život její sestřenky imponuje a přeje si také studovat a být svobodnou. Její rozhodnutí odmítnout rodiči vybraného ženicha, zamilovat se do ženatého muže a pokračovat ve studiu však rodiče, zvláště matku, Kasturi, nepotěší. Podle Pierra Bourdieuho ženy na své pozici ovládaných spolupracují a utvrzují ji. (Bourdieu: 2000: 35) Virmati situaci řeší pokusem o sebevraždu. V posledních chvílích je zachráněna. Matka však místo radosti, že její dcera nezemřela, naopak lituje, že je naživu a svým chováním a činy ničí dobré jméno rodiny. „*Tahle holka zničí naši celou rodinu, její vinou upadneme na dno a budeme bez našeho dobrého jména,*“ nařikala Kasturi.<sup>43</sup> (Kapur, 1998: 87) Právě v této části mě jako ženu-čtenářku interpelační strategie (Morris 2000:42) nutí, abych se identifikovala proti sobě, a abych Kasturi jako matku, zavrhla. Když na situaci však budu nahlížet z hlediska Kasturi, která lpí na tradici; důležité je dobré jméno rodiny, aby mohla provdat svých jedenáct dětí, které musí svůj život podle dobrých mravů žít v manželství. „*Kasturi samozřejmě věděla. (...) Provdat šest dívek nebyla legrace a těm, které nenaplní svůj osud, nemůže nikdo pomoci.*“ (Kapur, 1998: 16)<sup>44</sup> Můžeme tedy konstatovat, že Kasturi coby matka může mít i jiné priority, než je život jednoho z jejích jedenácti dětí. Elisabeth Badinter hovořila o tom, že mateřské chování nemá nic společného s instinktem a že mateřská láska je jen lidský cit a city jsou „*nejisté, křehké, nedokonalé*“ (Badinter, 1998: 12) U Kasturi tedy mohlo jen „*praktické jednání*“ ovládnout mateřské city k Virmaty, nebo tyto city na čas ochladly. Badinter také mluví o tom, že obraz milující a pečující matky je z historického hlediska novou záležitostí (v 18. století

---

<sup>43</sup> „*This girl will throw mud on our whole family, make us fall so low we will have no name left, moaned. Kasturi.*“ (ManjuKapur, 1998: 87)

<sup>44</sup> „*Kasturi knew of course. (...) Six girls to marry was not a joke, and nobody could help those who missed their destiny.*“ (Kapur, 1998: 16)

přichází „revoluce v pojetí mateřství“), do té doby nebyla smrt potomka natolik bolestivou ranou pro matku. (Badinter, 1998: 61) Badinter též hovoří o „*selektivní mateřské lásce*“, kdy rodiče preferují zpravidla prvorozeného potomka mužského pohlaví. Otec totiž dceři musí zajistit věno a „*kromě několika svazků či sousedského přátelství mu nic nepřinese.*“ (Badinter, 1998: 63) V tomto případě je sice Virmati prvorozeným potomkem, ale jedná se o dceru, kterou musí rodiče provdat. Navíc je pravidlem, že prvorozený potomek by se měl provdat první a až potom se mohou vdát a oženit zbývající sourozenci. Badinter dokonce tvrdí, že mezi matkou a dcerou neexistuje žádné spojenectví v rámci selektivní mateřské lásky, jelikož matka preferuje nejstaršího syna-dědice, který by se o ni po smrti manžela postaral. (Badinter, 1998: 64) Jak jsem již řekla, Virmati je prvorozená dcera (nikoliv syn) a v Indii se upřednostňují potomci mužského pohlaví takřkajíc od nepaměti. V dřívějších dobách rodiče někdy zabíjeli novorozená dcery tak, „*že je ponechali na pospas přírodě, a mnoho dívek také zemřelo v útlém dětství v důsledku zanedbání nebo podvýživy.*“<sup>45</sup> Spolu se zaváděním nových lékařských technologií je vraždění ženských novorozeňat nahrazeno selektivně prováděným ukončením těhotenství v případě, že je plod ženského pohlaví.“ (Renzetti, Curran 2003: 108) Možná proto se Kasturi neradovala z toho, že její dcera unikla smrti. Nezemřel totiž prvorozený syn, ale přežila prvorozená dcera, která tímto svým činem zahanbila rodinu, odmítá smluvený sňatek, a tímto jejím chováním ohrožuje budoucí manželství svých sourozenců a zvláště sester.

Avšak coby žena-čtenářka se tedy nyní ocitám v situaci, kdy musím v sobě zavrhnout část své ženské identity (Morris, 2000: 42), protože se s chladným a nelítostným chováním Kasturi neidentifikuji, ale vyžaduje se ode mne, abych se s tímto dějem ztotožnila. (Fetterley, 1991: 497) Podle Morris „mužský pohled“ je čtenářstvu předkládán i v případě, že autorkou knihy je žena (Morris, 2000: 42), jako je to v tomto případě.

---

<sup>45</sup> Také Dagmar Marková ve své knize Hrdinky Kámasútry mluví o preferování potomků mužského pohlaví, který však vedl k následnému nedostatku vhodných dívek k uzavírání sňatků. Dcerám mnohdy nebyla věnována taková péče jako synům, a tak docházelo k úmrtí dcer v dětství. Tento stav se do určité míry zachoval do současnosti. (Marková, 1998: 39)

## 5. 5. 10. Nesouhlas se vzděláním

Ačkoliv je Virmatina matka Kasturi také vzdělaná, jejich vztah je velmi komplikovaný, jelikož Virmati se nechová podle představ rodiny, společnosti, tradice a především matky. Matka namísto podpory vyjádřené směrem k dceři a její touze po vzdělání neprojevuje žádnou solidaritu mezi ženami. Právě Kasturi je hlavní oponentkou Virmati v otázce vyššího studia. Přestože je indická rodina hierarchicky strukturovaná věkově i genderově; tj. mladší jsou podřízeni starším a ženy mužům (Knotková-Čapková, 2006: 392), v tomto případě je to právě manželka-matka, Kasturi, která má hlavní slovo proti Virmati a buďto přímo rozhoduje o osudu své dcery nebo svého požadavku dosahuje prostřednictvím svého manžela. Otázkou zůstává, proč se Kasturi chová vůči „moderním“ a „pokrokovým“ přáním své dcery odmítavě, ba přímo nepřátelsky. Proč právě matka-manželka-žena v rámci ženské solidarity a sdílení stejného osudu a společenského postavení se své dcery nezastane. Jedná se snad o generační konflikt? Rebeluje snad Virmati proti hodnotám a tradici svých otců a osudu matek?

Přestože Virmatina rodina poskytla jak Virmati, tak i ostatním dcerám určitý stupeň vzdělání, stále je utvrzuje v tom, že jsou pro indickou dívku důležitější věci než je studium – péče o sourozence, práce v domácnosti, stát se manželkou a matkou. (Kapur, 1998: 19) Například když Virmati doprovázela matku na venkov, kde se měla Kasturi zotavit z jedenáctého porodu, vybrala rodina Virmati z následujících důvodů: „*Virmati bylo sedmnáct a studovala na své „FA“ zkoušky, ale jelikož se blížil konec jejího studia a rodina se domnívala, že bylo v pořádku zameškat trochu toho školního času, aby pomohla matce. Konec konců za rok nebo tak nějak se provdá.*“ (Kapur, 1998: 10)<sup>46</sup> Rodinu tedy nezajímalo, jestli Virmati zamešká potřebné vyučování, aby složila závěrečné zkoušky, ale mysleli si, že když už Virmati studovala tak dlouho, brzy dostuduje a vdá se, pár zameškaných týdnů či měsíců nemá význam. Virmati musela bojovat i o klidné místo, kde by se mohla učit a připravovat. Když Virmati neuspěla poprvé u FA zkoušek a se slzami v očích matce novinu sdělila, Kasturi jen suše odpověděla: „říkala jsem ti, že je to na tebe příliš (složitě).“ (Kapur, 1998: 21). Matku nezajímalo Virmatino studium, chtěla ji provdat a dostat z domu.

---

<sup>46</sup> „Virmati was seventeen and studying for her FA exams, but since the tail end of the education was in sight, it was felt that missing a little of it to help her mother was quite in order. After all, in a year or so the girl would be married.“ (Kapur, 1998: 10)

## 5. 5. 11. Archetypy

Z archetypálního hlediska můžeme na Kasturi aplikovat archetyp bohyně Durgy/ Kálí a Párvatí. Avšak Kasturi není božského původu, tak pro ni archetyp Ženy-vládkyně úplně neplatí. Na druhou stranu, Kasturi je velice silnou osobností, a přestože je žena, má v rodině pevnou pozici, ze které může spolurozhodovat. Jak již bylo řečeno, v knize *Difficult Daughters* nejsou mužské postavy pro příběh zásadní a Kapur se zaměřuje na ženské hrdinky. Rozhodla jsem se tedy, zapolemizovat a aplikovat archetyp Ženy-vládkyně i na Kasturi. Kasturi, stejně jako Párvatí, je starostlivá matka, která své potomky miluje, ochraňuje a chce jim zajistit dobrou budoucnost, která v jejich očích spočívá v dodržení indické patriarchální tradice a řádu. Jelikož je dharmou ženy být dobrou a poslušnou manželkou a matkou (Zbavitel, 2009: 152–153), musí se její dcery provdat, splnit toto své předurčení. Dokladem silného mateřského charakteru Párvatí může být oživení syna Ganeše; podle jedné z legend Ganešovi po narození upadla hlava, jeho božská matka Párvatí plakala a naříkala, až se jí Šivovi zželelo<sup>47</sup> a chlapce oživil tím, že mu dal sloní hlavu. (Zbavitel, Merhautová, Filipický, Knížková, 1986: 141–142). Silná mateřská láska tedy přinutila velkého boha, aby syna oživil a svou manželku potěšil. Párvatí tedy symbolizuje lásku a rodinný aspekt (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 153), jelikož získala Šivovu lásku a ruku a současně ho přiměla k založení rodiny. (Zbavitel, Merhautová, Filipický, Knížková, 1986: 236). Kasturi se však dá připodobnit i dalšímu vtělení Šakti; tj. hroživé a zároveň mateřské Durze/ Kálí. Durga v sobě spojuje protiklady, stejně jako Kasturi. Obě jsou hroživé. Durga je zobrazována jako hrůzostrašná bohyně (Kálí dokonce s krví), která zabila démona Mahišu a asury (Zbavitel, Merhautová, Filipický, Knížková, 1986: 237). Kasturi je také hroživá, když zakazuje Virmati studovat, uložila jí dlouhotrvající domácí vězení a nakonec ji zapudila. Přestože mají jak Durga, Kálí a Kasturi tyto hroživé tváře, jsou i ochranné. Durga a Kálí zobrazují totiž dvojí aspekt mateřství. Mateřství coby dárcovství života, ale i prostřednictvím své hroživé stránky též ochranu pro své potomky. Z toho důvodu jsou bohyně zobrazovány s mnohočetnými zbraněmi a lebkami svých nepřátel. Kasturi, přestože je žena, a tedy v indické tradici musí poslouchat manžela a starší mužské rodinné příslušníky, si počíná velmi suverénně v ukládání trestů Virmati, zároveň ji nešetří ani slovně. „*Zničilaš naši rodinu, Ty kazisvětě, Ty holko! Očernilas všude naši tvář. Kvůli tomu jsem Tě porodila? Ty jsi způsobila*

---

<sup>47</sup> „*Nenaříkej, má milovaná Párvatí, třebaže truchlíš pro syna. Není většího žalu než nad synem a nic tak nesužuje duši.*“ (Zbavitel, Merhautová, Filipický, Knížková, 1986: 142)

*hanbu naší rodině, zahanbilas mě, zahanbilas Bade Pitaji!*“<sup>48</sup> (Kapur, 1998: 221). Virmati se nedostalo od Kasturi přílišné podpory. Celým dějem Virmati provází Kasturiiny výčitky, nářky, běsnění vůči Virmati. Jednou se matce nelíbí údajná Virmatina netečnost či lenost „(...) *„myslíš si, že všechnen čas na světě můžeš prosedět a nic nedělat?“*“ (Kapur, 1998: 6)<sup>49</sup> či dále (Kapur, 1998: 12, 14), jindy si stěžuje, že si Virmati neodpočine, že je hanbou rodiny (Kapur, 1998: 111, 221.)

Když ovšem budeme Kasturi analyzovat jako pozemskou ženu bez moci a výsad, kterými disponuje Žena-vládkyně (Knotková-Čapková, 2003b: 62), budeme o ní mluvit jako o „přadleně“. Tento archetyp přadleny se vyznačuje tím, že Kasturi, coby věrná manželka a obětavá matka poslušně přijímá patriarchální mocenské struktury, přijímá své podřazené postavení a je „kolaborantkou patriarchátu“, jelikož přijímá roli strážkyně patriarchálních hodnot. (Knotková-Čapková, 2005: 145). Jinými slovy, Kasturi si uvědomuje svou podřízenou pozici ovládané v patriarchální společnosti a aktivně na ní participuje a posiluje ji (Bourdieu, 2000). Přestože jsem Kasturi při analýze přiznala silnou pozici v rodině, Kasturi zároveň přijímá svou tradiční roli manželky a matky, jak ji definuje indická společnost.

Přestože se Annis Pratt zabývá archetypy v evropské literatuře, dala by se Kasturi připodobnit určitými rysy jak archetypu Déméter/Kore a zároveň k hrdinkám z Artušovských příběhů o svatém grálu. Pratt popisuje archetyp Déméter/Kore jako spojení ženy s přírodou a plodností. (Pratt, 1981: 171) Kasturi je matkou jedenácti dětí, přestože není nezávislá, jako podle Pratt hrdinky démeterovských mýtů, je silná a mocná ve své rodině. Manžel je sice hlavou indické rodiny, ale slovo Kasturi má též velkou váhu. Samozřejmě Kasturi je lidská hrdinka, která se nemohla znovuzrodit, přesto je určitý moment jejího „znovuzrození“ v knize patrný. Kasturi je po porodu jedenácti dětí slabá a nemocná, potřebuje čas a prostor na zotavení (Kapur, 1998: 13) a následné uzdravení a vrácení se v plné síle do středu rodinného života. Samozřejmě Pratt zasazuje tyto ženské postavy do matriarchálního sociálního systému, což v případě Kasturi neplatí. (Pratt, 1981: 171) Charakteristika žen z Artušovských příběhů o svatém grálu na Kasturi také sedí v několika ohledech. Například tyto příběhy jsou zasazeny do patriarchální společnosti (Pratt, 1981: 171), což se shoduje se situací Kasturi, která je též situována do podřízeného postavení v patriarchální indické společnosti. Hrdinky těchto Artušovských příběhů jsou již plně domestikovány (Pratt, 1981:

---

<sup>48</sup> "You've destroyed our family, you badhash, you randi! You've blackened our face everywhere! For this I gave you birth? Because of you there is shame on our family, shame on me, shame on Bade Pitaji." (Kapur, 1998: 221)

<sup>49</sup> „ (...) *you think there is all time in the world for sitting around, doing nothing?*“ (Kapur, 1998: 6)

173), což též odpovídá situaci, ve které se ocitá Kasturi. (Zbavitel, 2009: 153) Avšak hrdinky Artušovských příběhů s Kasturi nemají společný obraz žen zrádkyň a cizoložnice, které jsou v Artušovských příbězích přisouzeny postavám Morgany a Guinevry. (Pratt, 1981: 174)

Určit archetyp u hlavní postavy nebylo tak jednoduché jako u její matky. Virmati se snažila vymanit z podřadné, závislé pozice ženy, které společnost a rodina určují život. Virmati se bouří a dává najevo svůj nesouhlas se sňatkem, který její rodiče nachystali. Přestože je to aktivní vzepření se patriarchálnímu řádu, Virmati prosazuje svůj názor spíše metodou tvrdohlavého, tichého odporu. „*‘Studovat‘, zamumlala Virmati jako mantru. ‘Studovat‘. (...) ‘A nevdávat se.’*“ (Kapur, 1998:87)<sup>50</sup> Přestože tedy Virmati vzdorovala rodně, zároveň čekala na její souhlas. Avšak prvním krokem k vzepření se vůči vůli rodičů a jejímu osudu, bylo Virmatiino rozhodnutí řešit svoji svízelnou situaci sebevraždou. Ta by se dala jednak číst jako zoufalý čin proti řádu a systému, kdy Virmati neměla jiný prostředek, jak se ze sítě patriarchální společnosti vymanit. Použila své tělo, nad kterým měla v daný moment kontrolu, jelikož nebyl v blízkosti žádný člen rodiny, a rozhodla se zabít. Když nemohla ovládat svůj život, tak alespoň své tělo, které chtěla zbavit života. Tento pokus o sebevraždu by se ovšem dal chápat také jako určitý pokus o upozornění na Virmatiinu situaci, jak v jejím individuálním případě, tak i celospolečensky. Virmati si uvědomila, že se svým životem nemůže sama svobodně zacházet, stejně jako její sestry a v jistém ohledu i bratři. Všichni jsou podřízeni tradici a společenským konvencím. Virmatina sebevražda by se tedy dala chápat též jako snaha o upozornění na trýznivou situaci lidí v „moderní“ společnosti ovládané tradičním společenským konsenzem. V tom případě by se dal považovat Virmatiin pokus o sebevraždu jako sebeobětování se pro společnost. Dalším faktorem Virmatiina rozhodnutí se zabít byla i nešťastná láska, kdy rodiče nesouhlasili s Virmatiinou „volbou“ budoucího manžela.

V rámci indických archetypů by se tedy na Virmati hodila postava jednak Satí, která spáchala sebevraždu na hranici, jelikož její otec pohrdal Šivou. Virmati ale na rozdíl od Satí nehledala svou smrt v plamech, ale ve vodním kanálu.

Na druhou stranu by se dala Virmati považovat i za archetyp čarodějnice a tanečnice. Archetyp čarodějnice by v případě Virmati odpovídal i v kategorizaci evropských literárních hrdinek, který představila Annis Pratt. Čarodějnice u Pratt odkazuje na předpatriarchální (což není případ této knihy) a patriarchální období, ve kterém je žena podřízena muži; tedy situace Virmati. Přestože čarodějnice, kterou měla na mysli Pratt, se zabývala bylinami, léčitelstvím,

---

<sup>50</sup> “*‘Study,’ she mumbled Virmati like a mantra. ‘Study.’ (...) ‘And not marry.’*” (Kapur, 1998: 87)



tanci plodnosti a porodními bábami. (Pratt, 1981: 175) Tento aspekt čarodějnice u Virmati samozřejmě nenajdeme. Avšak shodují se charakteristiky čarodějnice a Virmati coby „ženy, která je uvězněna v patriarchální struktuře, jež jí má domestikovat, ona však tuto domestikaci odmítá.“ (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha, 2010: 22) Virmati je tedy vnímána jako rušivý faktor ve společnosti, která se proti ní vzpírá, ačkoliv to dělá zpočátku pasivním zarputilým protestem, a jakmile dosáhla povolení ke studiu a zrušení sňatku, rebeluje proti společnosti aktivně tím, že namísto poddané manželky se stane studentkou.

Pokud jde o indickou archetypální postavu čarodějnice, Virmati vnímá jako „čarodějnici“ její matka a rozhodně tradiční tedy většinová část společnosti. Tedy jako nezávislou na struktuře patriarchálního řádu, jako nekonformní, rebelující a ohrožující řád. (Knotková-Čapková, 2005: 146) Virmati na jednu stranu sice rebeluje a nezávislost na řádu si přeje, ale to neznamená, že je ve skutečnosti nezávislou. Síla patriarchálního řádu a tradice ji ovlivnila natolik, že Virmati nedokáže naplno projevit svůj nesouhlas a čeká na potvrzení svého jednání od ostatních.

Společnost však na Virmati může nahlížet mírněji než jako na čarodějnici-tanečnici. Archetyp tanečnice je zdánlivě svobodnější než archetyp přadleny. Oba archetypy jsou definovány ve vztahu k muži a řádu. Přadlena řád potvrzuje a přijímá mužovu nadřazenost, zatímco tanečnice coby erotický symbol muže svádí a vzrušuje a současně se stává objektem mužovy touhy; tj. jedná v zájmu jeho rozkoše a nikoliv své vlastní. (Knotková-Čapková, 2005: 145). Virmati, která měla tajný poměr s ženatým starším mužem, může být rozhodně vnímána jako ona tanečnice. Pokud tanečnice a její svůdnost mají na muže destruktivní účinky, není na vině muž, ale právě žena-tanečnice. (Knotková-Čapková, 2005: 146) Z hlediska Harishovy první manželky Gangy, jeho matky a společnosti, byl pro Harishe jeho poměr s mladou studentkou Virmati zničující. Po svatbě s Virmati však Harishova matka a manželka Ganga nevinily Harishe, ale Virmati. Ganga byla stále poslušnou manželkou, která si nestěžovala a manžela ani nekonfrontovala, když si přivedl druhou manželku. Její role poslušné manželky (archetyp přadleny) jí nedovolila se manželovi postavit. (Kapur, 1998: 207–280) A jak již bylo řečeno, Virmati sice proti řádu rebeluje – jako čarodějnice, ale zároveň je řádem přesto stále svázána a jeho součástí – jako tanečnice.

## 5. 5. 12. Genderové stereotypy v procesu vzdělání

Ve chvíli, kdy Virmatini rodiče po dlouhých měsících jejího domácího vězení konečně souhlasili s tím, že jejich dcera může pokračovat ve studiu a nemusí se vdát, Virmati částečně zvítězila. Mohla odjet do vzdáleného Láhouru, kde ji čekal svobodný studentský život v internátu. Samotná Kasturi ji tam odvezla, jelikož odmítala možnost, aby její dcera odjela sama a byla bez dozoru. Navíc tuto poslední příležitost hodlala využít k tomu, aby Virmati přemluvila ke změně názoru. „*Pokud nebereš v úvahu svou rodinu, tak alespoň rozvaž svou situaci. Všechno má svůj čas v koloběhu života. Pokud ho budeš takhle vědomě ignorovat, co s tebou bude? Žena bez domova a rodiny, je žena bez zázemí.*“ (Kapur, 1998: 111)<sup>51</sup> Virmati však nadále vzdorovala své dharmě poslušné manželky, jak ji popsal Manu, a studovala na univerzitě, kde byly dívky střeženy, což Kasturi uklidnilo. „*Kasturi si na chvíličku dovolila odpočinout. Možná byly její obavy neopodstatněné a její dcera by mohla být v pořádku.*“ (Kapur, 1998: 114)<sup>52</sup> Virmati se na škole setkává s řadou dívek, jejichž rodiče jim sice dovolili studovat, ale po studiích se přesto musely vdát. (Kapur, 1998: 117) Virmati vystudovala jako jedna z mála dívek „BT“, což bude podle tabulek, které prezentují Smetánková a Wolf, bakalářský titul. (Smetánková, Wolf, 1986) Virmati studovala učitelství, které později uplatnila jako učitelka a ředitelka v dívčí škole. Stejně jako v českém, tak i v indickém prostředí byla tedy kariéra učitelky jedna z prvních, které byly ženám povoleny. Genderované školství je stejně jako v Čechách i v Indii. (Smetánková, Wolf, 1986)

Přestože hlavní hrdinka Kapur je rozhodnuta studovat, vzdělávat se mimo rámce „ženského vzdělání soustředícího se na péči o děti a domácnost“, drží se stereotypního obrazu dívky coby studentky, která není nadaná, ale má vše naučená nazpaměť, musí učení věnovat více času, aby dosáhla alespoň uspokojivých známek. (Kapur, 1998: 22, 153, 257) Tím se podle Morris (Morris, 2000: 41) Kapur coby spisovatelka nepostavila proti „mužským mýtům“. Rozdílnému vnímání známek u dívek a chlapců se v českém prostředí věnují Lucie Jarkovská a Kateřina Lišková.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> „*If you cannot consider your duty to us, at least consider yourself. There is a time in the cycle of life for everything. if you willfully ignore it like this, what will happen to you? A woman without her own home and family is a woman without moorings.*“ (Kapur, 1998: 111)

<sup>52</sup> „*Kasturi allowed herself to relax. Perhaps her worries had been unfounded. Her daughter would be all right here.*“ (Kapur, 1998: 114)

<sup>53</sup> Dívky dosahují ve všech předmětech na všech vzdělávacích stupních lepších výsledků než hoši. Zároveň jsou však jejich výsledky zpochybňovány a devalvovány, jak ukázal průzkum Ženy a věda provedený Národním

Hlavní hrdinka Virmati se přesouvá z domácí soukromé sféry, která je vyhrazená ženám, do veřejné oblasti. Z archetypálního hlediska lze říci, že vzdělání je spojováno s kulturou spíše než s přírodou. Žena byla vždy spojována s přírodou a naopak muž s kulturou. Sherry Ortner ve své průkopnické antropologicko-feministické práci „Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“ zastává názor, „že kulturně všeobecná druhořadost ženy vyplývá z jejího spojování s přírodou, která je vzhledem ke kultuře považována za druhořadou.“ (Ortner, 1998: 90) Virmatina touha po vzdělání lze číst jako prostředek k vymanění se z druhořadého postavení ženy v patriarchální společnosti skrze vzdělání. V indické společnosti je podle Manuova zákoníku muž situován do role hospodáře či duchovní autority, kdy obě funkce jsou součástí veřejného prostoru, a žena, jejímž účelem je rodit potomstvo, do soukromé domácí sféry, kde má pečovat o děti a obstarávat domácnost. (Marková, 1998: 44)

### 5. 5. 13. Absence ženské solidarity

Jelikož čtu tento text *Difficult Daughters* z hlediska feministické kritiky a snažím se být nezaujatou čtenářkou, a slovy Pam Morris se snažím „*naučit se číst navzdory emocionálnímu zabarvení jazyka a použít metaforice a vytvářet si v textech protichůdná vypravěčská stanoviska, a zpochybňovat tak hodnoty a názory na otázku pohlaví v nich převládající.*“ (Morris, 2000: 43) Právě zásluhou „vzdorného“ a nezaujatého čtení by se podle mého názoru dalo by se očekávat, že když se Virmati vyjádřila proti svatbě a chtěla pokračovat ve studiích, tak právě její otec či dědeček (hlavy velkorodiny) budou razantně proti takovému nápadu. Avšak jak otec, tak i dědeček se v klidu snažili zjistit důvody, které Virmati vedly k takovému rozhodnutí. Na druhou stranu Kasturi byla jediná, kdo celou situaci řešil emotivně, agresivně vůči Virmati a „hystericky“ (Kapur, 1998: 86–87) Tento aktivní a řekněme „vzteklý“ přístup k řešení situace, kdy dcera neuposlechne rodiče, by se dal spíše předpokládat u otce, jelikož je mu coby muži připisována stereotypně aktivita (Renzetti, Curran, 2003: 21), a coby hlava indické rodiny si může dovolit rozhodovat o osudu svých dětí. Tato scéna by se však dala číst dvěma způsoby. Za prvé Kapur zde využila chování postav k nabourání genderových stereotypů, kdy muži spíše mlčí a žena jedná. Nebo na druhou stranu by tato scéna mohla zobrazovat typickou hysterickou ženu, která neumí ovládat své pocity a chovat se racionálně, jelikož z hlediska genderových stereotypů se racionalita, kontrola svých emocí a pocitů připisuje mužům. (Smetáčková, Vlková, 2005: 10) V tomto případě se tedy text dá číst dvojnásobně „vzdorně“.

---

kontaktním centrem. Dívky jsou často obviňovány, že se látku „našprtaly“. Dobrá známka, kterou získala dívka, neznamená totéž, co v případě chlapce. (Jarkovská, Lišková, 2008: 696)

Otázkou ale zůstává, proč Kasturi nepodpořila svoji dceru v jejím rozhodnutí. Kasturi by přece měla lépe chápat a vžít se do situace Virmati, než mužská část rodiny. Vždyť sama Kasturi byla v situaci, kdy ji rodiče provdali za neznámého muže, aniž by se jí ptali na její názor.

Jak již bylo řečeno v rámci symbolického násilí Pierra Bourdieuho, Kasturi byla typickou ženou, která se nacházela v patriarchální společnosti, kdy ona sama aktivně participovala na své podřízené pozici a reprodukuje vzorce patriarchální nadvlády. Jednou z možností, proč matka nepodporovala dceru v její emancipaci a nezávislosti může být fakt, že se Kasturi obávala, co se Virmati může stát, když neuposlechne „volání tradice“ a stane se svobodnou, vzdělanou ženou bez rodiny a potomků. Jak již bylo řečeno dharmou ženy je být manželkou-matkou, která je podřízená otci, manželovi a synovi a nemá právo na samostatnost; tj. musí být stále střežena. (Zbavitel, 2009: 152–155) Kasturi se tedy o dceru bojí. Ví, že tento život „proti tradici“ v tradiční společnosti není jednoduchý a snaží se dceru i přes zákazy donutit podvolit se její vůli a současně vůli společnosti.

Druhou možností může být fakt, že Kasturi coby žena, která aktivně participuje na mužské nadvládě, nedokáže nahlédnout mimo tento patriarchální řád, jelikož k tomu nemá prostředky a nedokáže si tedy představit, jaký by mohl být život bez dodržování pravidel (Bourdieu, 2000), příkazů a zákazů androcentrického světa.

Pam Morris mluví o literatuře psané ženami, že možná nejvýraznějším společným kladným rysem těchto literárních děl „*je ztvárnění přátelských pout, oddanosti a lásky mezi ženami. V tomto ohledu literatura psaná ženami rozhodně oponuje mnoha dílům mužů, kteří se při popisu vztahů mezi ženami zaměřují na rivalitu v oblasti sexuálních vztahů a zradu.*“ (Morris, 2000: 74) Morris zachytila reakci na tuto revoluční ženskou náklonnost v díle Virginie Woolf, *Vlastní pokoj*; kde Woolf píše o této ženské solidaritě, že „*ztvárnění vzájemné náklonnosti a důvěry žen 'zažehne pochodeň v té rozlehlé síni, kam ještě nikdo nevstoupil.*“ (Morris, 2000: 75)<sup>54</sup> Přestože je Manju Kapur také ženskou autorkou, tak v její knize nenalezneme mnoho momentů ženské solidarity. Místo přátelství či kladného vztahu mezi ženskými postavami Kapur spíše

---

<sup>54</sup> Woolf tam na příkladu prvotiny autorky Mary Carmichael „*Life's Adventures*“ popisuje přátelský vztah mezi Olivíí a Chloe. Woolf upozorňuje, že Chloe měla možná ráda (Olivíi) jinou ženskou postavu poprvé v literatuře. Polemizuje, jaký by byl vztah Antonia a Kleopatry, kdyby Kleopatra měla ráda Oktávii. Přemýšlela, jaké mohla mít Kleopatra vůči Oktávii pocity, záviděla jí snad, přála si mít stejné vlasy jako ona? (Woolf, 2004: 95)

zobrazuje indickou společenskou hierarchickou strukturu, ve které se mohou přátelské vztahy projevit „funkčně“. Například negativní přijetí a odmítavý postoj Harishovy matky Kishori Devi a první manželky Gangy k Virmati lze číst jako společné obvinění Virmati, která v jejich očích svedla slušného manžela a milujícího syna (negativní projev indického literárního archetypu tanečnice. (Knotková-Čapková, 2005: 145). Tento archetyp tanečnice se může v literatuře vyskytovat jako kladná postava, ale pokud na základě vlastního přání; „*tj. její motivací je vlastní rozkoš a nezávislá sexualita, je bytostí zápornou typologicky se blíží k (...) čarodějnicí.*“ (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 155) Jejich nepřátelský postoj vůči Virmati může též zobrazovat jejich participaci na patriarchálním řádu a odmítnutí Virmati, jelikož ona z jejich úhlu pohledu na tomto patriarchálním řádu neparticipuje jako ony a naopak se proti němu bouří. (Bourdieu, 2000) V tomto případě Ganga a Kishori Devi v příběhu slouží coby věrná manželka a obětavá matka jako „kolaborantky patriarchátu“, jelikož přijímají roli strážkyň patriarchálních hodnot. (Knotková-Čapková, 2005: 145).

## 5. 5. 14. Negativní stránka mateřství

Jak již bylo mnohokrát řečeno v indické patriarchální společnosti je povinností ženy vdát se a stát se matkou. Vzor ženy je tedy vdaná, poslušná matka, která rodí mnoho dětí, převážně synů. (Marková, 1998. Zbavitel, 2009. Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008) Marková dokládá, že „*vdané ženy rodily jedno dítě za druhým: dítě představovalo v Indii odjakživa nejvyšší hodnotu.*“ (Marková, 1998: 16) Avšak v knize *Difficult Daughters* najdeme i negativní stránku mateřství.

Elisabeth Badinter sice definuje matku takto: „*trojrozměrná, protože kromě zdvojeného vztahu (k manželovi a dítěti) je matka také ženou, tedy specifickou bytostí s vlastními touhami, které často nemají nic společného s aspiracemi manžela či s požadavky dítěte.*“ Žena je v indických poměrech však brána pouze jako matka. Její hlavní povinností je rodit manželovi potomky, hlavně syny. Už ve védské době bylo manželství bez dětí „*něco nemyslitelného nebo alespoň nesmyslného.*“ (Marková, 1998: 28) Pokud v té době žena nemohla porodit manželovi potomky, manžel si mohl přivést manželku druhou, první manželka byla tedy pro muže přítěží. Polygamie byla tedy akceptována, pokud první ženy nemohly porodit syna. (Marková, 1998: 28). V jiném případě, kdy manželka zemřela, vdovec si mohl vzít ženu novou, aby zajistil pokračování rodu. Žena byla tedy nahraditelný artikl. (Marková, 1998: 30) Ačkoliv na sňatky vdov se

doposud dívá indická společnost s nelibostí. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 163)

Kasturi byla matkou jedenácti dětí; šesti dcer a pěti synů. Své poslání porodit manželovi syna či syny tedy splnila. Potomstvo se vysoce cení a čím dříve se začne plodit a rodit, tím více může přijít na svět dětí, a čím více dětí se narodí, tím více se jich dožije dospělosti. (Marková, 1998: 38) Proč tedy Kasturi ve své rodině cítila stud a hanbu s každým dalším těhotenstvím. Naopak by měla být v rodině oslavována za splnění svého mateřského poslání a svou plodnost. Vždyť i archeologické nálezy sošek Bohyně Matky svědčí o tom, že těhotenství a mateřství bylo uctíváno. Ženy na soškách jsou velmi často zobrazovány s těhotenským břichem coby symbolem plodnosti. (Knotková-Čapková, Marková, Pospíšilová, 2008: 149) Kasturi se však styděla za svou plodnost. Když její starší příbuzná zpozorovala, že je Kasturi opět těhotná, ostře se na Kasturi podívala a zeptala se jí. „*Další? ‘Kasturi upřela zrak do země a zarděla se. ‘(...) Jak to děláš? (...)’ Kasturi zrudla ještě víc (...).*” (Kapur, 1998: 7–8)<sup>55</sup> Stejnou hanbu prožívala i Virmati při poznámkách, kterými osočovala její teta Kasturiinu plodnost. „*Rodí jako kočky a psi,*“ či „*Opět je tu doba sklizně.*“ (Kapur, 1998: 7)<sup>56</sup> Pokud je cílem života ženy v indické společnosti porodit potomky, jak je možné, že se na Kasturi snesla vlna kritiky kvůli její plodnosti. Nehodí se snad do „moderní doby“ mít jedenáct dětí? Manuův zákoník a patriarchální tradice přeci nabádaly ženy, aby měly hodně dětí. Marianna Szapuová tvrdí, že ženy jsou patriarchální společností tlačeny k tomu, aby se staly matkami, jelikož bez zkušenosti mateřství nemohou být plnohodnotnými ženami. (Szapuová 2006:346) V tomto případě tedy Kasturi také splnila požadavek společnosti. Dokonce podle Zuzany Kiczkové prostřednictvím oslavování mateřství dochází k řízení a kontrole ženské sexuality včetně reprodukce v rámci patriarchální ideologie. (Kiczková 2006: 418–419). Jinými slovy, Kasturi je patriarchální tradiční společností vedena k tomu stát se matkou, jelikož její život coby ženy by byl nenaplněný a nesmyslný, jelikož by nesplnila to, co od ní společnost žádá a co je její dharmou. Kasturi však nebyla z jedenáctého těhotenství potěšená. „*Kasturi už nemohla snést další porod. (...) Tíha v bříše, ranní a večerní nevolnost, žluč v krku při jídle, padání vlasů po pramenech, závratě, když rychle vstala. Jak může příroda takto uvěznit ženu?*“ (Kapur, 1998: 7)<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> „*‘One more?’ Kasturi stared at the floor and blushed. ‘(...) How do you do it?’ ‘(...) Kasturi redden even more (...).*” (Kapur, 1998: 7–8)

<sup>56</sup> „*Breeding like cats and dogs. Harvest time again.*“ (Kapur, 1998: 7)

<sup>57</sup> „*Kasturi could bear childbirth no more. (...) The heaviness in her belly, morning and evening nausea, bile in the throat while eating, hair falling out in clumps, giddiness when she got up suddenly. how trapped could nature make a woman.*“ (Kapur, 1998: 7)

Kasturi bála i o svůj život „*'Zemřu, jestli budu mít další dítě,' řekla zoufale Kasturi.*“ (Kapur, 1998: 8)<sup>58</sup> Ze strachu o vlastní život vyhledala pomoc místní porodní báby, která Kasturi politovala a dala jí bylinné sérum, které mělo Kasturi přivodit potrat. Kasturi byla natolik zoufalá, „*že se obrátila na boha s velmi štědrými dary a urputně se modlila za zázrak v podobě potratu.*“ (Kapur, 1998: 7)<sup>59</sup> Její modlitby začínaly a končily stejnou žádostí, „*aby nějakým způsobem potratila tohle dítě a už nikdy neotěhotněla.*“ (Kapur, 1998: 7)<sup>60</sup> Přestože se Kasturi modlila za potrat a s nadějí doufala, nepotratila. Po porodu posledního potomka, Párvatí, a sedmnácti letech těhotenství a porodů, lékaři a léčitelé řekli, že nemohou za Kasturiin život zodpovídat, pokud bude mít další dítě. Na západě vzdělaný lékař konstatoval, že „*opakované porody vyčerpávají tělo a žádný lék Kasturi nemůže pomoci během dalšího těhotenství.*“ (Kapur, 1998: 9)<sup>61</sup> Medicína se tedy postavila proti mateřství, proti poslání ženy a tradici.

Přestože ženy jsou přirovnávány k přírodě a jejich fyziologické funkce tráví více času a energie nad lidskou reprodukcí (Ortner, 1998: 100), mohou být současně tímto „úkolem“ ohrožovány. Sebeobětování matky v tom případě získává nový rozměr. Nejedná se tedy pouze o sebeobětování v rovině sociální. V této rovině se žena nucena patriarchální společností stane matkou, aby se prostřednictvím mateřství stala plnohodnotnou ženou a veškeré své zájmy, ambice, potřeby, touhy podřídí zájmům dítěte. Dále se od ní navíc očekává, „*že v takovémto postoji nachází sebeuspokojení a pocit naplnění vlastního života.*“ (Szapuová 2006:346) V případě Kasturi lze hovořit i o úplném sebeobětování, jelikož mnohočetná těhotenství jí poničila zdraví a zároveň tolik porodů a těhotenství ji mohly stát život. Elisabeth Badinter, která ve své knize Materská láska zdokumentovala historii mateřství v Evropě, zmiňuje, že v dřívějších dobách v Evropě u matek často převládá pud sebezáchovy nad mateřskými instinkty. (Badinter, 1998: 51) „*I přesto že existuje mnoho případů, kdy matka obětovala svůj život pro život dítěte. Jednotlivé případy nikdy nevytvoří univerzální přírodní zákon. No a instinktivní jednání k němu patří.*“ (Badinter, 1998: 52) Chování Kasturi tedy můžeme číst z pohledu indické tradice, která oslavuje mateřství a děti, jako špatné jelikož Kasturi pohrdala, litovala, styděla se za svou plodnost a odmítala stát se po jedenácté matkou. Na druhou stranu je její chování pochopitelné ze dvou důvodů. Na jedné straně byla již matkou deseti různě starých potomků, které vyžadovali její péči. Hazardování se svým životem pro jedenácté dítě, které se může i

---

<sup>58</sup> „*I will die if I have another child,' said Kasturi desperately.*“ (Kapur, 1998: 8)

<sup>59</sup> „*She turned to God, so bountiful with his gifts, and prayed ferociously for the miracle of a miscarriage.*“ (Kapur, 1998: 7)

<sup>60</sup> „*somehow she should drop the child she was carrying and never conceive again.*“ (Kapur, 1998: 7)

<sup>61</sup> „*repeated births deplete the body, and no medicine could help Kasturi through another pregnancy.*“ (Kapur, 1998: 9)

nemusí narodit, když dalším porodem může ohrozit budoucnost svých již narozených deseti dětí, by se Kasturi nemuselo vyplatit. Na druhou stranu, jestliže těhotenství ohrožuje zdraví Kasturi, měla by mít právo rozhodnout se, jak naloží se svým tělem.

Manju Kapur tedy v knize *Difficult Daughters* nabídla čtenářstvu odlišný pohled na mateřství, kdy zpochybňuje jeho glorifikaci a současně ukázala, kam až může ženu přivést představa společnosti o plodnosti a důrazu na rození dětí.

## 6. Závěr

Hlavní ženská postava této knihy se může jevit na první pohled jako rebelka, která vzdoruje proti patriarchálnímu tradičnímu indickému uspořádání společnosti. Při bližším zkoumání sice zjistíme, že Virmati odmítá svůj osud manželky-matky, který jí naplánovali rodiče, přesto proti němu bojuje „tichou a zatvzelou“ formou odporu, která se dá charakterizovat jako poslušné přijetí trestu za pokus o odpor proti řádu a rodičům, kdy toto poslušné přijetí bude trvat do té doby, než rodiče změní názor na její přání – nevdávat se a studovat. Až po dovolení k rebelii od rodičů, kteří pro Virmati reprezentují řád, se hlavní hrdinka vydává na studia a nadále pokračuje románek s ženatým mužem, což jí rodina samozřejmě nepovolila. Virmati, která před rodiči tvrdohlavě odmítá svatbu, přesto touží po sňatku s jejím vyvoleným mužem, nehledě na následky; podřadná druhořadá pozice druhé manželky a její zavrnutí rodinou. Rodina se tedy pomalu smiřuje se vzdělanou dcerou, která se pravděpodobně nikdy nevdá za muže, kterého jí vyberou, přičemž Virmati vnímá vzdělání jako prostředek k získání nezávislosti a svobody od rodičů a případného manžela a zároveň jako prodloužení své „nezadanosti“ a čekání na svatbu s profesorem (Harishem). Hlavní hrdinka tedy jen na oko odmítá svou dharmu manželky a matky, přitom touží být manželkou Harishe.

Přesto nadále vnímáme Virmati jako rebelku vůči řádu a jakousi bojovnici za romantickou lásku, na kterou v indické společnosti a politice domluvených sňatků není prostor. Čímž Manju Kapur knihu přibližuje euroamerickému čtenářstvu, jelikož v této kultuře je sňatek založený na lásce považován za ideální. Tímto se Kapur podle mého podařilo zviditelnit knihu euroamerickému čtenáři/ce, jelikož čtenářstvo zpravidla čte etnocentricky. Není pochyb o tom, že si euroamerické čtenářstvo rádo přečte cizokrajný příběh z „Orientu“. Podle Edwarda Saida je Orient místem největších, nejbohatších a nejstarších kolonií Evropy, zdrojem jejích civilizací a jazyků, jejím kulturním Kromě toho, Orient pomohl definovat



Evropu (neboli Západ) jako jeho kontrastní obraz, ideu, osobnost, zkušenost. (Said, 1979: 1–2)<sup>62</sup>

Vztah matky a dcery nebyl typickým a jednoduchým vztahem. Kasturi nikdy Virmati nijak nepodporovala a neocenila její práci, pomoc, úspěchy (což ale nikdy neprojevila ani ostatním sourozencům). Virmati sice hledala cestu k matce a její požehnání ke studiu a později i matčino odpuštění. Kasturi však byla vůči své dceři chladná a neústupná. Jak říká Elisabeth Badinter; mateřství prošlo dlouhou cestou k současnému modelu milující, obětující a pečující matky. Matky nejsou homogenní skupina, takže i „moderní“ matka jako Kasturi, může být svým chladným chováním považována za výjimku. Badinter také tvrdí, že mateřská láska je lidský cit jako každý jiný; tj. je také křehký a nejistý (Elisabeth Badinter, 1998: 12), a právě to může být důvodem, proč Kasturiina mateřská láska k Virmati ochladla po tom, co ji v jejích očích dcera zklamala. Navíc pro Kasturi není jednoduché přijmout odlišný život pro svou dceru, než jaký byl ženám po generace a generace přisuzován. Na jedné straně se o svou dceru bojí a na straně druhé nemusí mít nástroje k tomu, jak nahlédnout mimo patriarchálně organizovaný řád jejího světa (Bourdieu) a představit si jinou budoucnost pro svou dceru. Muži jsou vnímáni jako součást veřejné sféry a pokroku, zatímco místo žen se naopak nachází v soukromé oblasti a jsou brány jako udržovatelky tradice a národa<sup>63</sup> (Kučera, 2005: 58) Tento fakt může stát za snahou bránit ženám obecně ve vzdělání a přístupu k moci a veřejným funkcím.

Zaměření se při čtení na mateřství a vzdělání v knize *Difficult Daughters* mne přimělo přemýšlet nad těmito koncepty a jejich možným skloubením v životě žen v tradičně silně patriarchálním světě, jako například v Indii. Změnila se snad situace pro tyto ženy a usnadnila se jim cesta k vyššímu vzdělání, řekněme na úkor mateřství, či se společnost smířila se

---

<sup>62</sup> Podle Violy Parente-Čapkové „*orientalismus odkazuje na západní akademickou tradici zkoumání a výuky „orientu“*. A je to také způsob myšlení, který činí mezi Východem a Západem jak ontologický tak epistemologický rozdíl, a způsob nadvlády a definování jinakost, kterou orient představuje.“ (Parente-Čapková, 2005: 21) Said kritizuje evropskou tradici, která se považuje za normu; tj. lepší než ostatní kultury. Podle Saida si Evropa do Orientu promítá charakteristiky, které si nechce připustit u sebe, jako například – krutost, úpadek, lenost. (Parente-Čapková, 2005: 21) Petr Kučera dodává, že „*Západ je muž, který se zmocňuje pasivní Asie, aby ji dobyl a oplodnil svými myšlenkami, aby si ji přisvojil.(...) tyto světy si ovšem – stejně jako v patriarchálním diskurzu muž a žena – nejsou rovnocenné. Aktivní je Západ, pod jehož vlivem se Východ. (...) Vztahy mezi dominantním evropským centrem a „východní periferií“ jsou hluboce genderované.*“ (Kučera, 2005: 57–58) Tereza Jiroutová-Kynčlová shrnuje, že *Orientalismus je tedy „diskurz metodologicky založený na hierarchických vztazích mezi binárními opozicemi a na esencialismu; umožňuje tak pozitivní definici evropské kultury ve vztahu k zemím ležícím od Evropy na východ a zároveň legitimizuje její nadvládu v této oblasti. Obyvatelstvo Orientu vnímá totiž Evropa jako homogenní skupinu, jež se pro svou všeobecnou zaostalost není s to sebe samu reprezentovat.*“ (Tereza Jiroutová-Kynčlová, v tisku)

<sup>63</sup> Muži „*formulují své identity v termínech patriarchální, androcentrické společnosti; (...) jsou ženám nadřazení a snaží se je usměrnit a formovat tak, aby odpovídaly jejich ideálům. (...) ženy vytyčují „nejvnitřnější, posvátnost rasy, kultury a národa“, kterou je nutno za každou cenu chránit, neboť zároveň představuje „prostupnou hranici, skrze níž lze zvnějšku pronikat.*““ (Kučera, 2005: 58)

vzdělanými ženami-matkami. Jelikož se jedná o bakalářskou práci, která pro mne může sloužit jako jakési uvedení do tématu, nabízí se pozdější hlubší zpracování tématu v diplomové práci, a tím toto téma završit.

## 7. Použitá literatura

- Badinter, Elisabeth. (1998). *Materská láska. Od 17. storočia po súčasnosť*. Bratislava: Aspekt.
- Bahenská, Marie. (2005). *Počátky emancipace žen v Čechách: Dívčí vzdělání a ženské spolky v Praze v 19. století*. Praha: Libri/Slon.
- Beauvoir de, Simone. (1967). *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Chatterjee, Partha. (1997). *Our Modernity*. Rotterdam/Dakar: Sepsis and Codesria.
- Culler, Jonathan. (1991). Reading as a Woman. In: Warhol Robyn R. a Diane Price Herndl (Eds.): *An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers University Press. s.509 - 524
- Eagleton, Terry. (2005). *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda.
- Fetterley, Judith. (1991). Introduction on the Politics of Literature. In: Warhol Robyn R. a Diane Price Herndl (Eds.): *An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers University Press. s. 493 – 501.
- Filipický, Jan. (1998). *Encyklopedie indické mytologie: Postavy indických bájí a letopisů*. Praha: Libri.
- Filipický, Jan. (2008). *Indie: Stručná historie států*. Praha: Libri.
- Gjuríčová, Šárka. (1999). Konstrukce gender: maskulinita a feminista z odlišných perspektiv. In: Eva Veščíková – Kalivodová a Hana Maříková (Eds.): *Společnost žen a mužů z aspektu gender: sborník studií*. Praha: Open Society Fund Praha. s. 69 – 81.
- Guha, Ramachandra. (2007). *India After Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*. Londýn: PanBooks.
- Hendrychová, Soňa. (1999). Z historie feminismu v českých zemích. In: Eva Veščíková – Kalivodová a Hana Maříková (Eds.): *Společnost žen a mužů z aspektu gender: sborník studií*. Praha: Open Society Fund Praha. s. 43 – 50.
- Jarkovská, Lucie. Lišková, Kateřina. (2008). *Genderové aspekty českého školství*. In: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Vol. 44, No.4.Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Kapur, Manju. (1998). *Difficult Daughters*. Londýn: Faber and Faber.
- Kiczková, Zuzana. (2006). „Sociálne materstvo“: koncepcia a príbeh. In: Hanáková Petra, Heczková Libuše, Kalivodová Eva (Eds.): *V bludném kruhu. Mateřství a*

*vychovatelství jako paradoxy modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon. s. 417 – 433.

- Knotková – Čapková, Blanka. (2003a). Úvodní přednáška ke kurzu Gender a náboženství. In: Knotková – Čapková Blanka (Ed.): *Ročenka Katedry genderových studií 03/04*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.s. 90 – 102.
- Knotková – Čapková, Blanka. (2003b). Žena řeka, řeka žena. (Literární žena a příroda vevybraných textech indických lyriků) In: Kalivodová Eva, Knotková-Čapková Blanka (Eds.): *Ponořena do Léthé*. Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta. s. 59 – 73.
- Knotková – Čapková, Blanka. (2004). Hinduismus. In: *Základy asijských náboženství 1.díl*. Blanka Knotková – Čapková a kol. Praha. Karolinum.
- Knotková-Čapková, Blanka (2005). Archetypy femininity a jejich subverze v moderní bengálské literatuře. In: Knotková – Čapková Blanka. *Konstruování genderu v asijských literaturách: Případové studie vybraných jazykových oblastí*. Praha: Česká orientalistická společnost. 139-165.
- Knotková-Čapková, Blanka. (2006). Archetyp mateřství a jeho kritické obrazy v moderní bengálské literatuře. In: Hanáková Petra, Heczková Libuše, Kalivodová Eva (Eds.): *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon. s. 385 – 404.
- Knotková – Čapková, Blanka., Marková, Dagmar., Dagmar Pospíšilová.(2008). Hinduismus. In: Blanka Knotková – Čapková a Kol.: *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka. s. 142 – 199.
- Knotková-Čapková, Blanka, Tereza Kynčlová, Jan Matonoha. 2010. *Gender jako metodologická kategorie literárních analýz*. In: Knotková-Čapková, Blanka a kol., 2010. *Tváří v tvář*. Praha: Katedra Genderových studií FHS UK.
- Knotková – Čapková, Blanka. (2011). Úvod: Gender v interdisciplinární perspektivě. In: Knotková – Čapková, Blanka a kol.: *Mezi obzory: Gender v interdisciplinární perspektivě*. Praha: Gender Studies, o.p.s. s. 11 – 18.
- Kučera, Petr. (2005). Postkolonialismus, gender a narace: Genderové aspekty otázky westernizace v románech Peyami Safy a Halide Edip Adivar. In: *Základy asijských náboženství 1.díl*. Blanka Knotková – Čapková a kol. Praha. Karolinum. s. 56 – 86.

- Kynčlová, Tereza. (2009). *Analýza Erbenovi Kytice v kontextu feministických literárních teorií. (diplomová práce)*. Praha: Univerzita Karlova, Katedra Genderových studií FHS UK.
- Kynčlová – Jiroutová, Tereza. (v tisku). Orientalismus: Západní konceptce Orientu. In: Fedrová, Stanislava, Alice Jedličková. *Průvodce po moderní literární teorii*. Praha: Ústav pro českou literaturu Akademie věd ČR.
- Lanser, S. Susan. (1991). Toward a Feminist Narratology. In: Warhol Robyn R. a Diane Price Herndl (Eds): *An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers University Press. s. 610 – 629.
- Marková, Dagmar.(1998). *Hrdinky Kámasúry: Historie indické ženy*. Praha: Dar Ibn Rushd.
- Mohanty, Chandra Talpade. (2007). Očima Západu: Feministický výzkum a koloniální diskurzy a Ještě jednou k textu „Očima Západu“: Feministická solidarita prostřednictvím antikapitalistických úsilí. In: Oates – Indruchová, Libora. *Ženská literární tradice a hledání identit. Antologie angloamerické feministické literární teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon. (309 – 356).
- Morris, Pam. (2000). *Literatura a feminismus*. Brno: Host.
- Nováková, Soňa. (2005). Gender a narativní strategie: Britské spisovatelky indického původu. In: Knotková – Čapková Blanka. *Konstruování genderu v asijských literaturách: Případové studie z vybraných jazykových oblastí*. Praha: Česká orientalistická společnost. s. 36 – 54.
- Oakley, Ann. (2000). *Pohlaví, gender a společnost*. Praha: Portál.
- Oates – Indruchová, Libora. (1998). Feminismus, a ještě k tomu jeho druhá vlna...In:Oates – Indruchová Libora: (Ed.): *Dívčí válka s ideologií. Klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha: Sociologické nakladatelství. s. 9 – 16.
- Oates – Indruchová, Libora. (2007). Feministická Literární teorie a procesy hledání. In: Oates – Indruchová Libora: (Ed.): *Ženská literární tradice a hledání identit. Antologie angloamerické feministické literární teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon. s. 15 – 30.
- Ortner, Sherry (1998). Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In: Oates-Indruchová, Libora (Ed.): *Dívčí válka s ideologií: Klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha: Slon. s. 89 - 114.

- Parente-Čapková, Viola (2005). Vzdorné psaní, strategický esencionalismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia. In: Blanka Knotková-Čapková. (Ed.): *Konstruování genderu v asijských literaturách: Případové studie z vybraných jazykových oblastí*. Praha: Česká orientalistická společnost. s. 9 – 35.
- Pearce, Lynne. (2007). Nalézt místo, odkud psát: Metodologie feministické textové praxe. In: Oates – Indruchová Libora: (Ed.): *Ženská literární tradice a hledání identit. Antologie angloamerické feministické literární teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon. s. 249 – 274.
- Pratt, Anis, Barbara White, Andrea Loewenstein, Mary Wyer. (1981). *Archetypal Patterns in Women's Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Preinhaelterová, Hana. (1997). *Hinduista od zrození do zrození*. Praha: Vyšehrad.
- Renzetti, Claire, Daniel Curran (2003). *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum.
- Said, Edward. W. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Showalter, Elaine (1998). Pokus o feministickou poetiku. In: Oates-Indruchová Libora (Ed.): *Dívčí válka s ideologií: Klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha: Slon. 209-234.
- Smetánková, Irena. Josef Wolf. (1986). Školství v Indii. Praha: Ústav školských informací při MŠ ČR.
- Smetáčková, Irena. (2005). Gender a školství. In: Smetáčková Irena a Vlková Klára (Eds.): *Gender ve škole*. Praha: Open Society Fund Praha. s. 73 – 79.
- Strnad, Jaroslav a kol. (2003). Dějiny Indie. Praha: Lidové noviny.
- Szapuová, Mariana. (2006). Hra na imaginárne: obrazy materstva vo filme *Modré z neba*. In: Hanáková, Petra, Libuše Heczková, Eva Kalivodová. 2006. *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon. s. 345 – 360.
- Šiklová, Jiřina. (1999). Gender studies a feminismus na univerzitách ve světě a v České republice. In: Veštitková – Kalivodová Eva a Maříková Hana (Eds.): *Společnost žen a mužů z aspektu gender: sborník studií*. Praha: Open Society Fund Praha. s. 9 – 20.
- Valdrová, Jana. (2005). Gender a jazyk. In: Smetáčková Irena a Vlková Klára (Eds.): *Gender ve škole*. Praha: Open Society Fund Praha. s. 57 – 59.
- Werner, Karel. (1996). *Malá encyklopedie hinduismu*. Brno: Atlantis.
- Woolf, Virginia. (2004). *A Room of One's Own*. Londýn: Penguin.

- Zbavitel, Dušan, Eliška Merhautová, Jan Filipický, Hana Knížková. (1986). *Bohové s lotosovými očima: Hinduistické mýtu v indické kultuře tři tisíciletí*. Praha: Vyšehrad.
- Zbavitel, Dušan. (1993). *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: Dharma Gaia.
- Zbavitel, Dušan. (2009). *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*. Praha: ExOriente.
- <http://www.commonwealthfoundation.com/> (navštíveno dne 21.6. 2012)
- <http://www.friendsofbooks.com/author/manju-kapur/2416> (navštíveno dne 21.6. 2012)
- [http://lovely-professional-university.academia.edu/drshivanivashist/Papers/846662/Manju\\_Kapurs\\_search\\_for\\_home\\_A\\_shuttle\\_from\\_difficult\\_daughters\\_to\\_home](http://lovely-professional-university.academia.edu/drshivanivashist/Papers/846662/Manju_Kapurs_search_for_home_A_shuttle_from_difficult_daughters_to_home) (navštíveno dne 21.6. 2012)
- <http://www.lehigh.edu/~amsp/2005/02/manju-kapurs-difficult-daughters-and.html> (navštíveno dne 21.6. 2012)
- <http://www.telegraph.co.uk/culture/books/bookreviews/5163783/The-Immigrant-by-Manju-Kapur-review.html#> (navštíveno dne 21.6. 2012)
- <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/custody-by-manju-kapur-2238058.html> (navštíveno dne 21.6. 2012)
- <http://www.guardian.co.uk/books/2011/feb/27/custody-manju-kapur-review> (navštíveno dne 21.6. 2012)
- <http://www.dailymail.co.uk/home/books/article-1360262/Manju-Kapur-CUSTODY.html> (navštíveno dne 21.6. 2012)