Může mluvit subalterní člověk?Gayatri Chakravorty Spivak

Jedna žena chtěla být rozhodná *in extremis*. „Mluvila“, ale ženy ji neslyšely, neposlouchaly. Proto ji lze označit za „subalterní“ – za osobu bez možnosti společenského projevu.

Břichomluvectví toho, kdo je subalterní, je ovšem běžnou součástí provozního inventáře levicových intelektuálů. Gilles Deleuze prohlásil: „Neexistuje už žádná reprezentace, není nic než jednání, akce“ – „akce teorie a akce praxe, jež se k sobě vztahují jako relé a formují sítě.“ (Foucault a Deleuze 1977, 206)

Vidíme zde důležitou tezi: produkce teorie je rovněž praxí, protiklad mezi abstraktní „čistou“ teorií a konkrétní „aplikovanou“ praxí je příliš unáhlený a příliš snadný.**1**Avšak Deleuzovo rozvedení této argumentace je problematické. Pracuje v něm se dvěma významy reprezentace: s reprezentací ve smyslu „mluvit za někoho“, jak to známe z politiky, a s reprezentací ve smyslu „re-prezentace“, jak to známe z umění či filozofie. A jelikož teorie je toliko „akce“, teoretik nereprezentuje (nemluví za) utlačovanou skupinu. Subjekt tu vůbec není chápán jako reprezentující vědomí (adekvátně re-prezentující skutečnost). Tyto dva významy reprezentace – na jedné straně v rámci státu a zákona, na straně druhé v predikaci o subjektu – jsou navzájem vztažené, ale zároveň neredukovatelně diskontinuitní. Pokud se s touto diskontinuitou vypořádáme za pomoci analogie, která je prezentována jako důkaz, pak se tím toliko zrcadlí paradoxní privilegování subjektu.**2** *Jelikož* „osoba, která mluví a jedná,... je vždy multiplicitou“, žádný „teoretizující intelektuál... Ani strana či koalice“ nemůže reprezentovat „ty, kteří jednají a bojují.“ (Foucault a Deleuze 1977, 206) Jsou ti, kteří jednají a *bojují*, němí, na rozdíl od těch, kteří jednají a *mluví* ?(Foucault a Deleuze 1977, 206) Tyto obtížné problémy se skrývají v rozdílech mezi „stejnými“ slovy: vědomí a svědomí (ve francouzštině v obou případech *conscience*), reprezentování a re-prezentace. Kritiku ideologické konstituce subjektu v rámci státních formací a systémů politické ekonomie pak lze zrušit stejně jako aktivní teoretickou praxi „transformace vědomí“. Je odhalena banální pravda o seznamech politicky zběhlých subalterních skupin, jimiž disponují levicoví intelektuálové; tím, že tyto skupiny reprezentují, intelektuálové reprezentují sami sebe jakožto transparentní. Nemáme-li se kritiky a kritického projektu vzdát, nesmíme zakrýt pohyblivé distinkce mezi reprezentací v rámci státu a politické ekonomie na jedné straně a v rámci teorie Subjektu na straně druhé. Zvažme v této souvislosti hru německých sloves *vertreten* („reprezentovat“) a *darstellen* („re-prezentovat“ v druhém smyslu) ve známé pasáži z *Osmnáctého Brumairu Ludvíka Bonaparta*, kde se Marx dotýká „třídy“ jako deskriptivního a transformativního pojmu. Tato argumentace se zřetelem k dělnické třídě je významná jak pro výše zmíněné dva filozofy, tak pro *politický* třetí svět metropolitního feminismu.

Marxova kontroverzní teze zní, že deskriptivní definice třídy může být diferenční – tedy definice třídy na základě jejího odlišení a „odříznutí“ od všech ostatních tříd: „Pokud žijí miliony rodin v ekonomických existenčních podmínkách, jimiž se jejich způsob života a zájmy liší od ostatních tříd a které je staví do nepřátelské konfrontace (feindlich gegenüberstellen) s ostatními lidmi, vytvářejí třídu.“ (Marx 1973, 239) Není tu ve hře nic takového jako „třídní instinkt“. Kolektivnost rodinné existence, kterou bychom mohli považovat za arénu „instinktu“, je ve skutečnosti diskontinuitní s diferenciálním vymezením tříd (jakkoli se jím řídí). V tomto kontextu je utváření třídy *umělé* a ekonomické, a ekonomický činitel či *zájem* je neosobní, neboť je systematický a heterogenní. Tento typ činitele či zájmu souvisí s hegelovskou kritikou individuálního subjektu; ukazuje totiž, že bez subjektu, jímž jsou dějiny a politická ekonomie, je individuální subjekt přítomný v tomto procesu pouze prázdným místem. Kapitalista je v tomto kontextu definován jako „vědomý nositel (Träger) bezbezmého pohybu kapitálu.“ (Marx 1977, 254) Tvrdím tedy, že Marx se nesnaží vytvořit nerozdělený subjekt, v němž by splývala touha a zájem. Třídní vědomí nepůsobí k tomuto cíli. Jak v ekonomické oblasti (kapitalista), tak v oblasti politické (světodějný činitel), je Marx nucen konstruovat modely rozděleného a dislokovaného subjektu, jehož součásti nejsou vzájemně kontinuální ani koherentní. Oslavovaná pasáž, jakou je popis kapitálu jako faustovského monstra, tento fakt živě dokládá. (Marx 1977, 302)

Následující pasáž v *Osmnáctém Brumairu* tudíž pracuje se strukturálním principem rozptýleného a dislokovaného třídního subjektu: (chybějící kolektivní) vědomí třídy drobných rolníků získává svého „nositele“ v „reprezentantovi“, který pracuje v jiném zájmu. „Reprezentant“ tu nemá význam *darstellen* – což jenom zostřuje rozdíl, který Foucault s Deleuzem snadno přecházejí, rozdíl mezi, abychom tak řekli, zastoupením a portrétem. Mezi obojím samozřejmě existuje vztah, jenž politicky a ideologicky rozjitřoval evropskou tradici přinejmenším od té doby, co byl jak básník, tak sofista, jak herec, tak řečník vnímán jako nebezpečný. V podobě postmarxistického popisu mocenské scény tu tedy narážíme na mnohem starší diskusi: mezi reprezentací či rétorikou jakožto tropologií na jedné straně a přesvědčováním na straně druhé. *Darstellen* patří do první konstelace, *vertreten* – se silnými akcenty substituování – do druhé. Opět lze říci, že mezi obojím existuje vztah, ale pokud obojí sloučíme – zejména pokud budeme chtít tvrdit, že *vlastní* mluvení, jednání a poznání utlačovaných subjektů překračuje možnosti obou – pak to povede k esencialistické, utopické politice, která – bude-li přenesena na pole omezené genderové, nikoli třídní otázky –nekriticky podpoří financializaci glóbu, jež nemilosrdně konstruuje všeobecnou vůli dotované vesnické ženy, zatímco ji „formuje“ prostřednictvím aktivních plánů OSN, aby mohla být „rozvinuta“. Za tímto zřetězením, které je rétorikou ve službách „pravdy“, se skrývá tolikrát vyvolávaný utlačovaný subjekt (jakožto Žena), která mluví, jedná a která samozřejmě musí vědět, že „rozvíjení“ jejího genderu je pro ni nejlepší. Právě ve stínu této nešťastné marionety se nutně odehrávají dějiny ignorovaných subalterních skupin. Citujme Marxe, jenž ve svém textu používá *vertreten* tam, kde bychom v cizojačných překladech našli „reprezentovat“ – rozebírá zde společenský „subjekt“, jehož vědomí je v nesouladu s jeho *Vertretung* (stejně tak substitucí, jako reprezentací).

Drobní rolníci nemohou zastupovat (reprezentovat) sami sebe, musí být zastupováni (reprezentováni). Jejich zástupce (reprezentant) se zároveň nutně jeví jako jejich pán, jako autorita, jež stojí nad nimi, jako neomezená vládní moc, která je ochraňuje před ostatními třídami a shora jim sesílá déšť a slunce. Politický vliv (namísto třídního zájmu, neboť tu není žádný jednotný třídní subjekt) drobných rolníků tudíž získává nejzazší vyjádření (implikace řetězce substitucí – *Vertretungen* – zde velmi silně působí) ve výkonné moci (*Exekutivgewalt* – v němčině neosobní význam; Derrida v jiném kontextu, v textu nazvaném *Síla zákona*, překládá *Gewalt* jako násilí), která podřizuje společnost jí samé.**3** Takovýto model společenské nekoherence – nutné proluky mezi zdrojem „vlivu“ (v tomto případě drobní rolníci), „reprezentantem“ (Ludvík Napoleon) a historicko-politickým fenoménem (výkonná kontrola) implikuje nejenom kritiku subjektu jakožto *individuálního* činitele, nýbrž i kritiku subjektivity činitele *kolektivního*. Nutně dislokovaný stroj dějin se hýbe díky tomu, že „identita *zájmů*“ těchto drobných rolníků „nedokáže vytvořit pocit společenství, národních vazeb nebo politické organizace“. Událost reprezentace jakožto *Vertretung*(v konstelaci rétoriky jakožto přesvědčování) se chová jako *Darstellung* (čili rétorika jakožto tropos), přičemž zaujímá místo v proluce mezi formováním (deskriptivní) třídy a nezformováním (transformativní) třídy: „Pokud žijí miliony rodin v ekonomických existenčních podmínkách, jimiž se jejich způsob života a zájmy liší od ostatních tříd…, vytvářejí třídu.“ Souvislost mezi *vertreten* a *darstellen*, jejich jednotu v diferenci jakožto místo praxe – marxista musí odhalovat právě tuto souvislost, přesně jak to činí Marx v *Osmáctém Brumairu* – lze postihnout pouze tehdy, není-li obojí sloučeno slovním trikem.

Bylo by čistě tendenční tvrdit, že tento výklad Marxe příliš textualizuje, že jej činí nepřístupným obyčejnému „člověku“, který je – oběť prostého zdravého rozumu – tak hluboce vnořen do tradice pozitivismu, že Marxův neredukovatelný důraz na dílo negativního, na nezbytnost defetišizovat konkrétní, mu neustále vyráží z rukou nejsilnější nepřítel, „historická tradice“, která je ve vzduchu.**4** Je ovšem pravdou, že neobyčejný „člověk“, současný filozof praxe, a neobyčejná žena, metropolitní fanatička *odporu třetího světa*, občas vykazují tentýž pozitivismus.

Dlouze jsem rozebírala tuto pasáž z Marxe, neboť vyjadřuje vnitřní dynamiku *Vertretung*, resp. reprezentace v politickém kontextu. Reprezentace v ekonomickém kontextu je *Darstellung*, filozofická koncepce reprezentace jakožto inscenace či signifikace, která se nepřímým způsobem vztahuje k rozdělenému subjektu. Nejprůzračnější pasáž popisující tento kontext je všeobecně známá: „Ve směnném vztahu (Austauschverhältnis) se směnná hodnota zboží jeví naprosto nezávislá na jeho užitné hodnotě. Pokud však odečteme užitnou hodnotu zboží z produkce práce, získáme hodnotu zboží tak, jak byla přesně určena (bestimmt). Společný prvek, který reprezentuje sám sebe (sich darstellt) ve směnném vztahu, čili směnná hodnota zboží, je tedy jeho hodnotou.“ (Marx 1977,254)

Hodnota, produkovaná nutnou a přidanou prací, se tedy za kapitalismu podle Marxe počítá jako reprezentace/znak objektivované práce (která se přísně odlišuje od lidské aktivity). A na druhé straně, pokud schází teorie vykořisťování jako dobývání (produkce), přivlastňování a realizace (přidané) hodnoty *jakožto reprezentace pracovní síly*, kapitalistické vykořisťování se nutně nahlíží jako varianta nadvlády (mechanismu moci jako takové). „Jádrem marxismu“, tvrdí Deleuze, „bylo vymezení problému (moc je difuznější než struktura vykořisťování a státního uspořádání) bytostně pojmy zájmů (moc je v rukách vládnoucí třídy definované jejími zájmy).“ (Foucault a Deleuze 1977, 214)

Nelze nic namítat vůči tomuto minimalistickému shrnutí Marxova projektu, a stejně tak nelze přehlížet, že v některých částech *Anti-Oidipa* Deleuze a Guattari postavili svou tezi na brilantním a „poetickém“ pojetí Marxovy *teorie* peněžní formy. Svou kritiku bychom však mohli posílit následující úvahou: vztah mezi globálním kapitalismem (ekonomické vykořisťování) a aliancemi národních států (geopolitická nadvláda) je tak makrologický, že nedokáže vyložit mikrologickou texturu moci.**5**Pod-individuální mikrologie nedokáží uchopit „empirické“ pole. Abychom se takovému výkladu přiblížili, musíme se posunout k teoriím ideologie – teoriím formování subjektu, které mikrologicky a často nevyzpytatelně řídí zájmy, jež posléze paralyzují mikrologie a jsou paralyzovány makrologiemi. Takové teorie si nemohou dovolit přehlížet, že tato linie *je* nevyzpytatelná a že je zde klíčová kategorie reprezentace v jejích *dvou* významech. Tyto teorie musí nahlédnout, že inscenování světa reprezentace – jeho scéna pro psaní, jeho *Darstellung* – předstírá volbu a potřebu „hrdinů“, otcovských zmocněnců, agentů moci – *Vertretung*.

Domnívám se, že radikální praxe by si měla všímat tohoto podvojného reprezentování, nikoli znovu zavádět individuální subjekt prostřednictvím totalizujících pojmů moci a touhy.

Jedním ze snadno dostupných příkladů ideologického epistemického násilí je na dálku řízený, dalekosáhlý a heterogenní projekt, jenž se snaží konstituovat koloniální subjekt jakožto Jiného. Tento projekt je asymetrickým vymazáním stopy onoho Jiného v jeho nejisté Subjektivitě. Jak známo, Foucault lokalizuje jeden případ epistemického násilí, kompletní renovaci epistémy, v redefinici šílenství na konci 18. století v Evropě (viz Foucault 1965, 251, 262 a 269). Ale co když tato partikulární redefinice byla toliko součástí narativu dějin v Evropě i v koloniích? Co když dva projekty epistemické renovace – evropské šílenství a koloniální normálnost – fungovaly jako dislokované a nepřiznané součásti ohromného dvojrukého stroje?

Níže nabízím schematické shrnutí epistemického násilí kodifikace hindského práva. Pokud se jeho prostřednictvím lépe osvětlí koncept epistemického násilí, získá snad na významu můj závěrečný rozbor sebeupalování vdov.

Na konci 18. století pracovalo hindské právo, nakolik je lze popsat jako jednotný systém, se čtyřmi texty, které „inscenovaly“ čtyřdílnou epistému definovanou tím, jak subjekt pracuje s pamětí: *sruti* (slyšené), *smriti* (zapamatované), *sastra* (kalkul) a *vyavahara* (výkon). Původ toho, co bylo slyšeno a co bylo zapamatováno, nutně nebyl kontinuální či totožný. Každá invokace *sruti* technicky přednášela (či znovu otevírala) událost původního „slyšení“ či zjevení. Dva další texty – učené a vykonávané – byly chápány jako dialekticky kontinuální. Právní teoretikové i praktici si nebyli vždy jisti, zda tato struktura popisuje samotnou kostru zákona anebo čtyři způsoby, jak vést soudní spor. Legitimování polymorfní struktury právního výkonu, „vnitřně“ nekoherentního a z obou stran otevřeného, prostřednictvím binárního pohledu je jedním z narativů kodifikace, který zde nabízím jako příklad epistemického násilí.

Uvažme často citované programatické teze z Macaulayova neznámého *Návrhu indického vzdělání* (1835):

„Musíme nyní pracovat co možná nejlépe, abychom vytvořili třídu, jež by mohla tlumočit mezi námi a miliony, jimž vládneme; třídu lidí s indickou krví a indické barvy pleti, ale anglickou co do vkusu, názorů, morálky a intelektu. Této třídě bychom snad mohli přenechat, aby zušlechtila místní dialekty celé země, aby je obohatila vědeckými pojmy vypůjčenými ze západní nomenklatury a aby tak poskytla prostředky, jimiž by bylo lze zprostředkovat poznání velkým masám obyvatelstva.“ (Macaulay 1835, 359)

Vzdělání koloniálních subjektů je komplementární ke konstrukci těchto subjektů prostřednictvím zákona. Jedním z důsledků zavedení jisté verze britského systému byl vznik znepokojivé rozluky mezi disciplinárním utvářením studií sanskrtu a původní, nyní alternativní, tradicí „vysoké kultury“ sanskrtu. V rámci prve zmíněných studií se kulturní vykořisťování ze strany autoritativních badatelů vyrovnalo epistemickému násilí právního projektu.

„Subalterní studia“, konfrontovaná se situací subalterního člověka, kterou komplikuje imperialistický projekt, se *musí* ptát: může mluvit subalterní člověk?

Ranajit Guha, zakladatel právě zmíněných „subalterních studií“, podává definici lidu jakožto identity v diferentním. Navrhuje dynamickou stratifikační mříž, která popisuje koloniální sociální produkci ve velkém. I třetí skupina na seznamu, jakoby „nárazníková“, která se nachází mezi lidem a velkými makrostrukturálními dominantními skupinami, je sama definována jako místo zprostředkovatelů. Klasifikace je následující: „dominantní cizí skupiny“ a „dominantní původní skupiny na úrovni celé Indie i na úrovni regionální a lokální“, které představují elitu; a „sociální skupiny a prvky označené (pojmem ‚lidu‘ a ‚subalterních tříd‘), které představují *demografickou diferenci mezi celou indickou populací a mezi všemi těmi, které jsme popsali jako ‚elitu‘“*.**6**

Pro genderově neurčenou, „pravou“ subalterní skupinu, jejíž identitou je její diference, neexistuje žádný nereprezentovatelný subalterní subjekt, který by mohl sám sebe znát a za sebe mluvit. Intelektuál nemůže řešit tuto situaci tím, že se zdrží reprezentace: itinerář subjektu zde nezanechal stopy, aby reprezentujícímu intelektuálovi nabídl svůdný objekt. Lehce zastaralým „indickým“ jazykem otázka zní: jak lze zasáhnout svědomí lidí právě tehdy, když zkoumáme jejich politické zájmy? Jaké svědomí může mít hlas toho, kdo je subalterní?

V rámci zahlazeného itineráře subalterního subjektu je dvojnásobně zahlazena dráha sexuální odlišnosti.**7** Nejde tu o otázku ženského podílu na národním povstání nebo o téma základních pravidel sexuální dělby práce – pro obojí máme „evidenci“. Jde spíše o to, že ideologická konstrukce genderu jak v případě objektu koloniální historiografie, tak v případě subjektu povstání, zachovává mužskou nadvládu. Jestliže platí, že v boji koloniální produkce nemají subalterní skupiny žádné dějiny a nemohou mluvit, pak ženská podoba subalternosti stojí v ještě v hlubším stínu.

Regulativní psychobiografie sebeobětování vdovy nám může pomoci, pokud chceme vysledovat toto dvojí umlčení. Pokud sama sobě položím otázku „jak je možné chtít zemřít v ohni, abych rituálně oplakala manžela?“, formuluji otázku (genderově vymezené) subalterní ženy jakožto subjektu; nesnažím se, jak to poněkud tendenčně naznačuje můj přítel Jonathan Culler, „vytvořit diferenci diferováním“ nebo „apelovat ... na sexuální identitu chápanou jako bytostnou a privilegovat zkušenosti, které jsou s touto identitou spjaty.“ (Culler 1982, 48) Culler je v tomto ohledu součástí mainstreamového projektu západního feminismu, který v posunuté podobě pokračuje v boji o právo na individualitu mezi muži a ženami v situaci rostoucí třídní mobility. Lze pojmout podezření, že diskuse mezi americkým feminismem a evropskou „teorií“ (teorii obecně reprezentují ženy ze Spojených států či z Británie) zabírá signifikantní roh samotného tohoto terénu.

Sarah Kofmanová vyslovila domněnku, že hlubokou dvojznačnost Freudova chápání ženy jako obětního beránka můžeme číst jakoreakci na původní a trvalou touhu dát slovo hysterce, přetvořit ji v *subjekt* hysterie.(Kofman 1985) Maskulinně-imperialistická ideologická formace, která tuto touhu ztvárnila do podoby „svádění dcery“, je součástí stejné formace, která vytváří monolitickou „ženu ze třetího světa“. Každý metropolitní badatel je touto formací ovlivněn. Součástí našeho „odvykacího“ projektu je snaha artikulovat náš podíl na tomto formotvorném útvaru – bude-li to třeba, pak *měřením* mlčení –, aby se stal *objektem* zkoumání. Pokud tedy vyvstávají otázky, „Může mluvit subalterní člověk?“, „Může mluvit subalterní člověk (jako žena)?“, pak je naše snaha propůjčit dějinný hlas tomu, kdo je subalterní, dvojnásob vystavena nebezpečím Freudova diskurzu. Pouze při vědomí těchto nebezpečí, nikoli jako řešení problému, proto vyslovuji tezi „bílí muži zachraňují snědé ženy před snědými muži“, tezi, která probíhá jako červená nit dnešním „genderem a rozvojem“. Mám k její formulaci podobný důvod jako Freud při zkoumání věty „dítě je bito.“ (Freud 1961, sv. 17, 174–204) Přehled možných způsobů, jak západní kritika konstruuje „ženu třetího světa“, viz in Mohanty 1991, 51–80.

Freud formuluje *dějiny* represe, které představují konečný rozsudek. Jsou to dějiny s dvojím počátkem, jedním, který je skryt v amnézii dítěte, druhým, který tkví v naší archaické minulosti; Freud tudíž předpokládá prapůvodní prostor, kdy mezi člověkem a zvířetem ještě nebyl rozdíl. (Freud 1961, 188) Tuto freudovskou strategii musíme použít na marxistický narativ, abychom odhalili ideologickou přetvářku imperialistické politické ekonomie a abychom nahlédli dějiny represe, které vytvářejí teze podobné té, kterou jsem načrtla: *bílí muži zachraňují snědé ženy před snědými muži* – dějiny, které koloniálnímu subjektu přisuzují jeho vznešenou bělobu. Zmíněné dějiny represe mají tedy dvojí původ, jeden, který se skrývá v chytračení kolem britského zákazu sebeobětování vdov v roce 1829,**8** druhý, který tkví v klasické a védské minulosti „hindské“ Indie, *Rgvédy* a *Dharmasastry*. Až příliš snadno lze v případě těchto jiným dějin formulovat nediferencovaný, transcendentální prapůvodní prostor.

Teze, kterou jsem formulovala, popisuje jedno z mnoha vykloubení ve vztahu mezi snědými a bílými muži (někdy se sem přimíchají i snědé a bílé ženy).**9** Tato teze má své místo mezi projevy „hyperbolického obdivu“ nebo pietní viny, o nichž Derrida hovoří v souvislosti s „hieroglyfickou zaujatostí“. Vztah mezi imperialistickým subjektem a subjektem imperialismu je přinejmenším dvojznačný.

Hindská vdova jde na hranici, na níž leží zesnulý manžel, a sama se na ní obětuje. V tom spočívá její oběť. (Konvenční přepis sanskrtského slova pro vdovu by byl *sati*; první britští kolonisté je transkribovali jako *suttee*.) Tento obřad nebyl používán vždy a všude a nebyl vázán na určitou třídu či kastu. Zrušení této ceremonie ze strany Britů bylo obecně považováno za jeden z příkladů toho, jak „bílí muži zachraňují snědé ženy před snědými muži“. Bílé ženy – od Britských misionářských registrů po Mary Dalyové – nepřinesly alternativní výklad. Proti nim se dodnes obrací nativistické indické pojetí, jakási parodie na nostalgii po ztraceném původu: „ženy chtějí zemřít“.**10**

Tyto dvě teze se do značné míry navzájem legitimizují, čemuž napomáhají i dochované projevy upálených žen. Pokud se v policejních záznamech Východoindické společnosti probíráme výpověďmi těchto obětovaných vdov, čteme jejich groteskně transkribovaná jména, nedáme dohromady žádný společný

„hlas“. Nejcitelnější je obrovská heterogenita, která prochází těmito strohými a ignorantskými popisy (kasty se např. neustále označují za kmeny). Konfrontována s dialekticky spletenými tvrzeními, podobnými výše zmíněným „bílí muži zachraňují snědé ženy před snědými muži“ a „ženy chtějí zemřít“, metropolitní feministka, jež je sama vzdálena reálnému divadlu dekolonizace, nutně klade otázku prosté sémiózy – co to znamená?– a začíná osnovat dějiny.

Na jiném místě jsem popisovala konstrukci kontranarativu ženského svědomí, tudíž i ženského bytí, tedy ženské dobroty, a tedy dobré ženské touhy, a tak i ženské touhy. Toto prokluzování lze vidět ve fraktuře vepsané do samotného slova *sati*, ženské formy slova *sat*. *Sat* překračuje jakékoli genderově specifické pojetí maskulinity a je povýšeno na lidskou, ovšem duchovní univerzalitu. Jde o příčestí přítomné slovesa „být“ a jako takové znamená nejenom bytí, ale i Pravdu, Dobro, Spravedlnost. V posvátných textech označuje esenci, univerzálního ducha. Dokonce i jako předpona označuje něco náležitého, zdařilého, vhodného. Slovo *sat* je dost vznešené na to, aby mohlo vstoupit do nejprivilegovanějšího diskurzu západní filozofie: do Heideggerova myšlení Bytí. (Heidegger 1961, 58) *Sati*, ženský rod tohoto slova, znamená prostě „dobrá manželka“.

Postavy jako bohyně Athéna – „otcova dcera, podle vlastních slov nedotčená dělohou“– pomáhají ustanovit ženské ideologické sebeponížení, které je třeba odlišovat od dekonstruktivního postoje k esencialistickému subjektu. Příběh mytické Sati, který převrací veškeré narativy ohnivého obřadu, plní podobnou funkci: žijící muž se mstí za smrt manželky, dohoda mezi maskulinními bohy dokonává destrukci ženského těla, a tak vyznačuje zemi jako posvátnou geografii. Kdybychom to chápali jako důkaz toho, že klasický hinduismus je feministický nebo že se indická kultura soustředí kolem bohyně, a je tedy feministická, pak by to bylo stejně ideologicky kontaminováno nativismem či etnocentrismem, jako by bylo imperialistické vymazávat obraz zářící bojovnice Matky Durgy a vkládat do vlastního jména Sati pouze význam rituálního upálení bezmocné vdovy, která pak díky své oběti může dosíci spásy. Nebyl by hlas, který známé z pověr (Durga), lepším východiskem pro transformaci než přezíravé nebo trestající sbratřování s bílou mytologií „rozumnosti“ (britská správa)? Zaujaté „dělání dobra“ ze strany korporační filantropie způsobuje, že tato otázka je stále na místě (viz Spivak 2001, 120–163).

Pokud člověk utiskovaný postmoderním kapitálem nemá potřebný přístup ke „korektnímu“ odporu, nešlo by ideologii *sati*, přicházející z dějin periferie, převést do modelu intervenční praxe? Poněvadž tento esej pracuje s představou, že všechny takto jednoznačné nostalgie po ztraceném původu jsou podezřelé, zejména jakožto opory pro kontrahegemonickou ideologickou produkci, musím zde použít příkladu.**11**

Mladá, šestnácti či sedmnáctiletá žena jménem Bhubaneswari Bhaduri se v roce 1926 oběsila v bytě svého otce v severní Kalkatě. Tato sebevražda byla záhadná, neboť zjevně nešlo o nezákonné těhotenství (Bhubaneswari měla v té době menstruaci). Téměř o deset let později se ukázalo – díky dopisu, který zanechala své starší sestře – že byla členkou jedné z mnoha skupin, jež se podílely na ozbrojeném boji za indickou nezávislost. Dostala za úkol provést politický atentát. Neschopná tento úkol splnit a vědoma si praktické potřeby důvěry, zabila sebe samu.

Bhubaneswari věděla, že její smrt bude vykládána jako důsledek nezákonné vášně. Proto čekala na počátek menstruace. Bhubaneswari, cudná dívka, jíž by se nepochybně dostalo postavení dobré manželky, tímto čekáním intervencionisticky přepsala společenský text sebevraždy *sati*. (Jedním svůdným vysvětlením jejího nevysvětlitelného činu byla možná melancholie způsobená smrtí otce a časté posměšky jejího strýce, že už je příliš stará na to, aby ještě byla svobodná.) Zobecnila sankcionovaný motiv ženské sebevraždy tím, že na sebe vzala ohromné břemeno, aby dislokovala (nejenom prostě popřela) – fyziologií svého těla – to, že je jednotlivým mužem uvězněna v legitimní vášni. V tomto bezprostředním kontextu začal její čin působit absurdně, jako případ deliria spíše než svatosti. Toto dislokující gesto – čekání na menstruaci – zprvu převrací nařízení, že menstruující vdovy nemají právo se obětovat; nečistá vdova musí počkat na očistnou koupel čtvrtého dne, kdy už nemenstruuje, aby si mohla nárokovat své pochybné privilegium.

V této interpretaci je sebevražda Bhubaneswari Bhaduriové nedůrazným, ad hoc provedeným přepisem společenského textu sebevraždy *sati*, podobně jako hegemonický výklad planoucí, bojující, rodinné Durgy. Možnosti odklonit se od tohoto hegemonického výkladu bojující matky jsou dobře známé a s oblibou se zmiňují v diskurzu mužských vůdců a mužských účastníků boje za nezávislost. Subalterní ženu nelze slyšet ani číst.

Znám Bhubaneswariin život i její smrt díky rodinným vazbám. Ještě než jsem je začala studovat podrobněji, radila jsem se s jednou bengálskou ženou, filozofkou a znalkyní sanskrtu, jejíž dřívější intelektuální produkce je téměř shodná s mou. Získala jsem dvě reakce: (a) Proč se zajímáš o nešťastnou Bhubaneswari, když její dvě sestry, Saileswari a Raseswari, prožily tak plné a nádherné životy? (b) Ptala jsem se její neteře. Zdá se, že šlo o nešťastnou lásku.

Toto nepochopení mě natolik rozhořčilo, že jsem v první verzi textu, v jakémsi vášnivém lamentování, napsala: subalterní člověk nemůže mluvit! Byla to nevhodná poznámka.

Bhubaneswari Bhaduriová nebyla „pravou“ subalterní ženou. Byla to žena ze střední třídy, která měla přístup, jakkoli skrytý, k měšťáckému hnutí za nezávislost. Ženský vzdor proti vlastní subalternosti lze určit přísnými liniemi prostřednictvím toho, jak je umlčen heterogenními okolnostmi. Bhubaneswari se snažila „mluvit“ tím, že přeměnila své tělo v text ženy/psaní. Bezprostřední vášeň mého prohlášení, že „subalterní člověk nemůže mluvit“, způsobilo zoufalství, že neuběhlo ani padesát let, a přesto bylo zřejmé, že v její vlastní rodině, mezi ženami, její pokus ztroskotal.

„V Evropě lze přesně stanovit okamžik, kdy nový kapitalismus *definitivně* nahradil starý: bylo to na počátku 20. století.. Díky rozmachu na konci 19. století a krizi let 1900–1903 ... se kartely staly jedním ze základů celého ekonomického života. Kapitalismus se změnil v imperialismus.“

(Lenin 1969, 15)

Současný program financializace pokračuje v tomto trendu. Bhubaneswari bojovala za národní osvobození. Její prapraneteře pracují pro novou říši. I to je historické umlčení subalterních lidí. Když se rodina nadšeně dozvěděla o tom, jak se tato mladá žena proslavila, nemohla jsem si pomoci a poznamenala jsem, ale ne moc nahlas, směrem k nejstarší žijící ženě z rodiny: „Bhubaneswari“ – její přízvisko znělo Talu – „se oběsila nadarmo“. Je snad něco překvapivého na tom, že tato mladá žena je zapřisáhlým multikulturalistou, že věří v přirozený porod a nosí jenom bavlnu?

Poznámky:

1 / Foucaultovo pozdější vysvětlení (Foucault 1980, 145) tohoto deleuzovského tvrzení se více blíží Derridově koncepci, že teorie nemůže být vyčerpávající taxonomií a že je vždy normována praxí.

2 / Srov. překvapivě nekritické úvahy o reprezentaci v knize *Power/Knowledge* (Foucault 1980, 141, 188). Poznámky, jimiž uzavírám tento paragraf a v nichž kritizuji to, jak intelektuálové reprezentují subalterní skupiny, je třeba přísně odlišovat od koaličních politik, které berou v úvahu roztroušení těchto skupin v rámci socializovaného kapitálu a sjednocuje lidi nikoli proto, že jsou utlačováni, nýbrž proto, že jsou vykořisťováni. Tento model nejlépe funguje v rámci parlamentní demokracie, kde reprezentace nejenže není zapovězena, nýbrž propracovaně se inscenuje.

3 / Tato pasáž Marxova textu je nejvyšší měrou ironická, napsaná v kontextu falešné *Representation* ze strany Ludvíka Napoleona a v kontextu příznačného potlačení *revolučních rolníků* buržoazními zájmy (Marx 1973, 239). Mnozí ukvapení čtenáři mají za to, že Marx zde vyjadřuje svůj vlastní názor na veškeré rolnictvo!

4 / Viz vynikající a stručný rozbor prostého zdravého rozumu v Errol Lawrence, *Just Plain Common Sense: The „Roots“ of Racism* (Carby 1982, 48). Gramsciovské pojetí „zdravého rozumu“ a „dobrého smyslu“ rozáshle rozebírá Marcia Landy, *Film, Politics, and Gramsci* (Landy 1994, 73–98).

5 / Situace v Novém světovém uspořádání se změnila. Nazvěme Světovou banku/Mezinárodní měnový fond/Organizaci světového obchodu tím, co je „ekonomické“, a Spojené národy tím, co je „politické“. Vztah mezi nimi se sjednává jménem genderu (tím, co je „kulturní“), což je možná mikrologie jako taková.

6 / Ranajit Guha, *Subaltern Studies* (1982, 8). Užitečnost tohoto pečlivě definovaného termínu se téměř vytratila, když se ve Spojených státech z iniciativy Spivakové (1988) dostaly do oběhu *Selected Subaltern Studies*. Nový výbor s novým úvodem od Amartya Kumar Sena brzy vyjde péčí Duke University Press. V dnešním obvyklém úzu vymizela právě ona koncepce, že subalterní lidé obývají jistý prostor; srv. např. tezi, že „subalternost je síla nucená přivlastňovat si panskou kulturu“ (Emily Apter, *French Colonial Studies and Postcolonial Theory*, 1995, 178), nebo ještě hůř, Jamesonovu podivnou definici subalternosti jako „zkušenosti podřadnosti“ v textu *Marx’s Purloined Letter* (Jameson 1994, 95).

7 / Nemyslím si, že by nedávný trend, kdy je romantizováno vše, co napsal domorodý nebo vyvržený (utlačovaný) intelektuál, tyto stíny odstranilo.

8 / Skvělý výklad toho, jak vznikla „realita“ sebeobětování vdov či jak byla za koloniálních období „textualizována“, viz Lata Mani, *Contentious Traditions: the Debate on* Sati *in Colonial India*, (1989, 88–126). Diskuse s dr. Maniovou mi přinesly mnoho prospěšného; nyní bych rád zmínila, v čem se moje pozice liší. „Tisková chyba v bengálském překladu“ (109), kterou zmiňuje, není táž jako chyba, o níž hovořím já a která je ve starověkém sanskrtu. Samozřejmě je velmi důležité, že pro ospravedlnění tradiční praxe byla tato chyba nezbytná. Regulativní psychobiografie není totéž co „textová hegemonie“ (96). Souhlasím s dr. Maniovou, že posledně zmíněný způsob výkladu nemůže brát v potaz „regionální variace“. Regulativní psychobiografie je jiný způsob „textualistického útlaku“, neboť vytváří nejenom „ženské svědomí“, ale i „genderovanou epistému“ (mechanismy tvorby předmětů poznání spolu s platnostními kritérii pro vyjádření poznání). Na tomto místě není třeba „číst verbální texty“; lze to přirovnat ke Gramsciho „inventáři beze stop“ (1971, 324). Stejně jako Maniová (125, pozn. 90) bych ráda něco „přidala“ ke „strategiím“ ze strany Kosambiho. „Lingvistické studium problémů starověké indické kultury, doplněné rozumným využitím archeologie, antropologie, sociologie a vhodnou historickou perspektivou“ (Kosambi 1963, 177), bych ráda obohatila rovněž náhledy psychoanalýzy, nikoli však regulativní psychobiografií jejího typu. Navzdory našemu faktualistickému fetiši totiž samotná „fakta“ sice možná vysvětlí ženský útlak, ale nikdy nám neumožní pochopit genderovou stratifikaci, síť, v níž jsme samy zapleteny, když rozhodujeme o tom, co jsou (pravá) fakta. Kosambiho smělá a prostá řeč mohla být (a také byla) pro svou epistemickou zaujatost nepochopena; jeho sloveso „žít“ však přináší komplexnější pojetí duševního divadla než v případě Maniové: „Indičtí venkované, netknuti městským životem, *žijí*způsobem, které daleko více odpovídá době, kdy byla napsána posvátné texty, než život potomků brahmánů, kteří tyto posvátné texty napsali“ (zvýraznila G. Ch. S.). Přesně tak. Sebereprezentace v genderové stratifikaci řídí posvátná psychobiografie, jejímž modelem je bráhman. V poslední kapitole se budu věnovat tomu, co Kosambi zmiňuje v bezprostředně následující větě. „Ještě o úroveň zpět jsou pozůstatky kmenových skupin, obvykle pokleslé na úroveň marginálních kast; jsou značnou měrou odkázány na potravinové dodávky a mají odpovídající mentalitu.“ Kosambiho poněkud doktrinální marxismus mu samozřejmě nedovoluje uvažovat o kmenové epistémě jinak než jakožto zpátečnické. Po *sati* Rup Kanwarové v září 1987 se objevilo množství literatury o současné situaci. Je zapotřebí zcela jiný přístup (viz Radha Kumar 1993, 172–181).

9 / Viz Kumari Jayawardena, *The White Woman’s Other Burden: Western Women and South Asia During British Colonial Rule* (1995). Závist, odpor, reakčnost: to jsou cesty, jimiž toto úsilí – při absenci etické zodpovědnosti – může vést k protikladným výsledkům. V tomto kontextu často zmiňuji Melanie Kleinovou a Assia Djebarovou. Viz též Spivak (1994, 66–69).

10 / Příklady ženského břichomluvectví v této věci, které cituje Lata Maniová ve skvělém článku *Production of an Official Discourse on* Sati *in early Nineteenth Century Bengal* (1986, str. 1–36), potvrzují mou tezi. Netvrdím, že ženy musejí přijmout *sati*, nemají-li být břichomluvci ve prospěch Ženských Práv. Nejde o to, že pouze takové přijetí vyjadřuje skutečnou svobodnou vůli. Jde o to, že svoboda vůle je převoditelná a že nemůžeme posuzovat určité jednání na základě nezaujaté svobodné vůle (v tomto případě upalování vdov), abychom mohli všechny uspokojit. Etická aporie je nepřevoditelná. Musíme jednat se zřetelem k této skutečnosti.

11 / Stanovisko, které zpochybňuje nostalgii jakožto základ kontrahegemonické ideologické produkce, se nehlásí k jejímu negativnímu použití. V rámci dnešní složité politické ekonomie by např. bylo nanejvýš pochybné, kdybychom chtěli tvrdit, že dnešní zločinná praktika indické dělnické třídy, kdy se upalují nevěsty s nedostatečným věnem a kdy je vražda zastírána jako sebevražda, *využívá,* resp*. zneužívá* tradice sebevraždy *sati*. Nanejvýš lze tvrdit, že jde o dislokaci v řetězci sémiózy, v níž je ženský subjekt označujícím, což by nás vedlo zpět k narativu, který se snažíme rozplést. Samozřejmě je třeba zastavit zločin upalování nevěst *ve všech směrech*. Ale pokud toho dosáhneme neprozkoumanou nostalgií či jejím protikladem, aktivně napomůžeme tomu, aby byl ženský subjekt jakožto označující pouze nahrazen rasou/etnikem či pouhým genitálem.

Bibliografie:

Apter, Emily. „French Colonial Studies and Postcolonial Theory.“ *Sub-stance* 76/7, 24: 1–2 (1995): 178.

Carby, Hazel V. „White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood.“ In *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain,* edited by Center for Contemporary Cultural Studies. London: Hutchinson, 1982.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.

Foucault, Michel. *Madness and Civilization; A History of Insanity in the Age of Reason.* N.Y.: Vintage Books, 1973.

Foucault, Michel and Gilles Deleuze. „Intellectuals and Power: a Conversation between Michel Foucalult and Gilles Deleuze.“ In *Language, Counter-memory, Practise: Selected Essays and Interviews,*edited by Michel Foucault, transl., Donald Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, 206–207. N.Y.: Cornell University Press, 1977. Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977.*Brighton: Harvester Press, 1980.

Freud, Sigmund. „ ‚A Child is Being Beaten‘: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion.“ *The Standart Edition of the Psychological Works,* vol.17. N.Y.: Norton, 1961.

Guha, Ranajit, ed. *Subaltern Studies 1: Writing on South Asian History and Society.* Delphi: Oxford University Press, 1982.

Heidegger, Martin. *An Introduction to Metaphysics.* N.Y.: Doubleday Anchor, 1961. Jameson, Frederic. „Marx’s Purloined Letter.“ *New Left Review* 209. (1994): 95.

Jayawardena, Kumari. „The White Woman’s Other Burden: Western Woman and South Asia During British Colonial Rule.“ N.Y.: Routledge, 1995.

Kofman, Sarah. „The Enigma of Women: Woman in Freud’s Writings.“ N.Y.: Cornell University Press, 1985.

Kumar, Radha. „Agitation Against Sati 1987-88.“ In *The History of Doing.*Delphi: Kali for Women, 1993.

Landy, Marcia. „Film, Politics, and Gramasci.“ Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Macaulay, Thomas B. „Minute on Indian Education.“ In *Speeches,* edited by G. M. Young. London and Oxford: Oxford University Press, AMS Edition, (1835) 1979.

Mani, Lata. „Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth Century Bengal.“ *Economic and Political Weekly 21* (1986): 1-36.

Mani, Lata. „Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India.“ In *Recasting Women: essays in Colonial History.* Delphi: Kali for Women, 1989.

Marx, Karl. *Surveys from Exile.* N.Y.: Vintage, 1973.

Marx, Karl. *Capital: a Critique of Political Economy, vol. 1.* N.Y.: Vintage, 1977.

Mohanty, Chandra Talpade. „Under Western Eyes: Feminist Scholarschip and Colonial Discourses.“ In *Third World Women and the Politics of Feminism,* edited by Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991.

Zdroj:

Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?” In *Toward a History of the Vanishing Present Cambridge.* Mass: Harvard University Press, 1999, 29–37.