slib, že učiní nejlepšího střelce z Arjuna. — Uplynulo několik let. Jednoho dne vzal Dhrona své žáky do lesa, aby otestoval jejich schopnosti. Žáci měli jednak předvést umění v lukostřelbě, jednak znalost Astra Sastra (umění lukostřelby), tedy toho, jak dát šípu kouzelnou moc, aby probodl oheň nebo vodu, nebo aby splnil jiný úkol. Studenti měli za úkol prostřelit jedním šípem stonky všech listů banánovníku. Všichni jeho studenti kromě Arjuny v testu propadli. Když se vraceli domů, všimli si několika stromů, v jejichž listech byla dírka. Drona se podivil mistrovství a výjimečným schopnostem toho, který podal takový výkon a chtěl tohoto velkého lukostřelce poznat. Sledoval stopy v lese a ty ho přivedly k malému domu. Když vešel dovnitř, zjistil ke svému překvapení, že lukostřelcem byl Ekalaivya. — Ekalaivya před ním padl na kolena. Dhrona obdivoval Ekalivyovo mistrovství v lukostřelbě a ptal se, zda by se mohl setkat s jeho učitelem, Ekalaivya sklonil před Dhronou hlavu podruhé. Vedl ho do zadní části domu, ukázal na jeho sochu a řekl: „Ty jsi ve skutečnosti můj guru. Poté, co jsi mě odmítl jako studenta, jsem se před lety vrátil domů a slíbil si, že se nevyučím lukostřelbě od nikoho jiného než od tebe. Vyrobil jsem si tvoji sochu. Začal jsem cvičit před tvou sochou. Činil jsem tak s naprostým odevzdáním několik minulých let. Vše, co jsem se naučil, přišlo od tvé sochy. Tvá přítomnost a tvůj duch mě vedly a učinily ze mě to, co jsem teď. Dlužím ti všechno a dám ti všechno, očsi řekneš. Svého mistrovství jsem dosáhl díky tobě. Prosím, řekni si – jako můj guru, o guru Dakshina (dárek pro guru)“. Dhrona byl okouzlený Ekalaivyovým naprostým odevzdáním se jemu a lukostřelbě. I když však byl potěšen, že vidí žáka, který se stal vynikajícím lukostřelcem pouze silou duchovní přítomnosti své sochy, přemýšlel také Dhrona o slibu, který dal Arjunovi (a sice, že z něj udělá nejlepšího žáka). Zcela zřejmě byl Ekalaivya na míle daleko před Arjunou. Nakonec požádal Ekalaivyu, aby mu dal palec na jeho pravé ruce. Ekalaivya vzal bez váhání nůž, uřízl svůj palec a podal jej na tácu svému guru.

3 http://czech.cri.cn/1/2004/08/28/1@10025.htm
4 http://web-japan.org

Martina Rašticová, Ph.D. (1975), psycholožka, v letech 1999–2004 se na Fakultě sociálních studií v Brně výzkumně věnovala genderovým studiím a roli ženy v rodině a ve společnosti. V současné době žije s manželem a dvěma dětmi třetí rok ve Washingtonu, D.C.

Jak psát o odlišnosti: Autobiografické reakce původních obyvatelek Austrálie a Severní Ameriky na mainstreamový feminismus / Martina Horáková

Psaní ženskou rukou. A na barevné nebe. Jak máme psát o odlišnosti, aniž bychom sklouzly k řadě euforických narcistních popisů nás samých a nám podobných? Aniž bychom se ukájely v dobře prodejném romantismu či v naivním fňukání nad naší těžkou situací? Jinými slovy, jak máme zapomenout, aniž bychom z paměti něco nevymazaly? (Trinh T. Minh-ha, *Woman Native Other* 28)

Úvodní citát feministické teoretičky, režisérky a skladatelky vietnamského původu Trinh T. Minh-ha velmi příhodně propojuje základní témata tohoto příspěvku: dynamika a protínání genderu, rasy a psaní o odlišnosti a subjektu ve feministickém diskursu je v současné době jedním z nejzajímavějších témat studia tzv. menšinových literatur psaných ženami. Už od 80. let 20. století se pozornost angloamerického feminismu začíná soustřeďovat na hlasy žen se zcela odlišnými životními a kulturními zkušenostmi než jsou ty, jež byly považovány za normu mezi západními feministkami tzv. prvního světa. Ve velké míře to byly hlasy žen marginalizovaných skupin, Afroameričanky, ženy Latinské Ameriky a tzv. třetího světa, které kriticky upozornily zejména na latentní rasismus v mainstreamovém feministickém hnutí[1] a na jeho tendenci zevšeobecňovat zkušenost žen, redukovat ji pouze na útlak pod patriarchálním společenským systémem a eliminovat průsečíky genderu a rasy, genderu a třídy či genderu a sexuality. V tomto příspěvku se zaměřuji na to, jak spisovatelky hlásící se k feministickému diskursu a zároveň k odkazu původních obyvatel Austrálie a Severní Ameriky[2] chápou pojetí odlišnosti a jak analyzují genderovou politiku jako „místo rezistence“ (*the site of resistance*), to vše v textech na žánrovém pomezí autobiografie, osobního eseje, publicistiky a akademického psaní.

Původní obyvatelky v Austrálii a Severní Americe přispěly k analýze menšinového feminismu diskusemi na téma pojetí odlišnosti ve formování genderové a rasové identity, reprezentace subjektivity v literárním i akademickém diskursu a jakou pozici obecně zastávají v neokoloniálních společnostech neboli tzv. osadnických koloniích (*settler colonies*), jako jsou Spojené státy, Kanada, Austrálie a Nový Zéland.[3] Jak v Austrálii, tak v Severní Americe se původní obyvatelky v roli intelektuálek a mluvčích nejrůznějších hnutí účastní dialogu s ostatními feministkami třetího světa. V Austrálii se od 90. let objevují publikace na téma percepce mainstreamového feminismu původními obyvatelkami například od Aileen Moreton-Robinson a Jackie Huggins, jiné

teoreticky se snaží o vytvoření jakéhosi manifestu feministických idejí původních obyvatelek, což je případ Catriny Felton a Liz Flanagan. Další spisovatelky a umělkyně jako Wendy Brady, Anita Heiss, Destiny Deacon, Tracey Moffatt či Lisa Bellear s feminismem více či méně sympatizují a reflektují jej ve svých dílech. V Severní Americe se sympatizantky feminismu rekrutují z oblasti lesbického feminismu, což je případ Beth Brant a Pauly Gunn Allen, další feministické hlasy zaznívají od akademiček, aktivistek a spisovatelek jako jsou Patricia Monture Argus, M. Annette Jaimes Guerrero, Andrea Smith, Devon A. Mihesuah, Jeannette Armstrong či Lee Maracle, které začleňují otázky genderové politiky a způsobu reprezentace původních obyvatelek do svých beletristických i publicistických textů. Všechny tyto ženy promlouvají z pozic, jež zpochybňují mainstreamovou abstrakci genderu na jakousi univerzální kategorii, která ovšem vyhovuje pouze menšině privilegovaných žen. Tyto pozice pak přerostly v jakýsi myšlenkový proud, který feministická kritička Julia Emberly, navazujíc na Theresu de Lauretis, nazývá „*epistemologií* jinakosti" (s. 83, důraz v originálu). Právě snaha poukázat na diverzitu politické i osobní zkušenosti žen je hnací silou mnoha autobiografických narativů a osobních esejů původních obyvatelek. Nejinak je tomu i v textech Jackie Huggins (Austrálie), Lee Maracle (Kanada) a Pauly Gunn Allen (USA), které jsou předmětem tohoto příspěvku.

Odlišnost jako místo rezistence

V úvodu ke sbírce esejů *Third World Women and the Politics of Feminism* (1991) se Chandra Talpade Mohanty zabývá analýzou kritických reakcí žen třetího světa,[4] které vyzývají mainstreamový feminismus k přehodnocení své politiky, a upozorňuje především na jejich požadavky na přeformulování konceptů rezistence, komunity a svobodného jednání v každodenním životě, a integraci kategorie rasy a postkoloniálního diskursu (Mohanty 1991: 3). Mohanty velmi přesvědčivě dokládá, jak se historicky mainstreamový feminismus zaměřoval na kategorii genderu jako jediné osy boje proti patriarchální nadřazenosti a zcela ignoroval rasový, třídní a sexuální kontext útlaku žen. Proto vyzývá západní, především bílé feministky, aby konečně začaly zkoumat, jak se koncept bělošství konstruuje a jak se propojuje s kategorií moci, a aby se výrazněji angažovaly v antirasistických a antikolonialistických debatách. Ve své dnes již klasické eseji „Under Western Eyes" ze stejné knihy Mohanty provádí důkladnou analýzu způsobů, jakými si mainstreamový feminismus tím, že uměle vytvořil koherentní a homogenní kategorii s nálepkou Žena, založenou pouze na genderovém, a tedy sdíleném útlaku, přivlastnil a kolonizoval pluralitu a odlišnost životních zkušeností žen třetího světa, čímž je odsoudil do pozice pouhého objektu. Tento latentní etnocentrismus, jenž Mohanty odkrývá v analýze několika textů psaných bílými feministkami o ženách třetího světa, je mimo jiné zodpovědný i za promítání stereotypů Jinakosti do kategorie Žena třetího světa. Výsledkem tohoto procesu je, že ženy třetího světa jsou velmi často reprezentovány jako chudé, nevzdělané, závislé, tradiční, domácké, orientované na rodinu, sexuálně zdrženlivé, v roli obětí a především jako politickou realitou nedotčená stvoření, která netouží po ničem jiném než být zasvěcena do tajů západního feminismu (Mohanty 1991: 56–57). Tento proces vytváření Jinakosti, ne nepodobný kritické analýze Edwarda Saida o tom, jak si Západ vykonstruoval Orient, může vyústit ve stav, který australská aboridžinská kulturní kritička Aileen Moreton-Robinson nazývá „maternalismem bílých žen" (Moreton-Robinson 2000: 25, 180). Mohanty sice vybízí k potenciálním aliancím uvnitř společenství žen třetího světa i přes možné rozdělující aspekty, ale ne za každou cenu. Vždy trvá na tom, že konkrétní strategie se musejí odvíjet od odlišných, někdy i kolidujících umístění v čase a prostoru a argumentuje tím, že feministky třetího světa se již zapojily do „přepisování historie, jež se zakládá na *specifických* lokalitách a historiích boje, který vedou menšiny a postkoloniální národy, a na každodenních strategiích přežití, které tyto skupiny využívají" (s. 10, kurzíva v originálu). Přínosem jejího přístupu je i to, že spojuje rozmanité kontexty feministických diskursů třetího světa, jako jsou dějiny kolonizace, ekonomické vykořisťování a rasová či genderová diskriminace, s konstrukcí identity v literárních textech. Podle Mohanty „se psaní často stává kontextem, skrze který se rodí nové politické identity. Stává se prostorem pro kontroverze a pochyby o realitě samotné" (s. 34).

Základní premisou kritického postoje původních obyvatelek v Austrálii a Severní Americe vůči mainstreamovému feminismu je zásadní odlišnost jejich existence od reality většinové společnosti. Jak říká Aileen Moreton-Robinson, „světonázor aboridžinské ženy se formuje na základě společenských vztahů, které jsou naplněny významy založenými na znalosti jiné reality, než je realita bílých žen" (2000: xvi), což platí i o původních obyvatelkách Severní Ameriky. Moreton-Robinson dále argumentuje, že její osobní zkušenost aboridžinské feministické akademičky ji přivedla ke kritice dominantní pozice australského mainstreamového feminismu a k hledání alternativního diskursu mezi afroamerickými, latinskoamerickými a lesbickými feministkami. Ty zpochybňují reprezentaci univerzální Ženy jako bílé, středostavovské ženy evropského původu a propagují modely diverzity a heterogennosti, jež kladou důraz na kulturní odlišnost a specifičnost (Moreton-Robinson 2000: xvii). Jinými slovy, argument Moreton-Robinson o inherentní odlišnosti existence domorodých žen přímo odporuje předpokladu mainstreamového feminismu, že ženy coby osoby jedné genderové kategorie jsou bez ohledu na kulturní původ vystaveny jako jednotná skupina stejnému útlaku ze strany patriarchální společnosti. Toto je pozice blízká i Chandře Talpade Mohanty (1991: 56). Autobiografie, biografie, rodinné ságy a osobní eseje zaměřené na sebeprezentaci původních obyvatelek právě odhalují míru, do jaké jsou realita a životní zkušenosti jejich autorek ukotvené ve zcela jiné historii. Tyto zkušenosti zahrnují například poměrně dlouhé historické období, kdy aboridžinské ženy v Austrálii musely pod dohledem státu vykonávat neplacenou prá-

ci domácích služek v přistěhovaleckých rodinách, s čímž se často pojilo jejich sexuální zneužívání ze strany „pánů“ a pracovní vykořisťování ze strany „paní domu“, anebo státem kontrolovanou rodinnou politiku původních obyvatel, která spočívala v absolutní kontrole nad životy jednotlivců i celých rodinných klanů, včetně nedobrovolných sterilizací. Jak v Austrálii, tak v Severní Americe státní aparát inicioval bolestný proces násilného oddělování domorodých dětí s bělošskou krví od jejich rodin za účelem převýchovy a asimilace do většinové společnosti. V tomto ohledu jsou auto/biografické narativy původních obyvatelek nepostradatelné pro svou odhodlanost upozornit na spoluvinu bílých žen při genderovém a rasovém útlaku domorodé populace. Moreton-Robinson předpokládá, že historie vztahů mezi bílými feministkami a původními obyvatelkami Austrálie vlastně demonstruje způsob, jakým si západní feministky znormalizovaly vlastní subjektivitu, situovaly se do role vědomého subjektu a zároveň odsoudily původní obyvatelky do pozice Jinakosti (2000: xxiv).

Argumentace Chandry Talpade Mohanty a Aileen Moreton-Robinson je přínosná pro můj příspěvek v tom, že poskytuje srozumitelný a koherentní teoretický přehled problematických otázek, které jsou více než relevantní ve feministickém diskursu původních obyvatelek. Aboridžinky v Austrálii a indiánky v Severní Americe až donedávna západní feminismus a ženská hnutí buď kritizovaly, anebo ho zcela ignorovaly a soustředily se na vlastní agendu. Nikoli proto, že by jejich identita nebyla ukotvená v silném pocitu ženství, sesterství a obecně ženské solidarity, ale spíše proto, že mnohé původní obyvatelky shledávají západní feministickou teorii zcela irelevantní pro svou existenci a životní zkušenosti (Felton and Flanagan 53; Tsolidis 37; Jaimes and Halsey 330–331). Důvodů pro tuto rezistenci je několik, od latentního rasismu, přes nezájem zabývat se otázkou podílu bílých žen na procesu kolonizace, až po přespříliš abstraktní teoretické akademické debaty s téměř nulovým dopadem na každodenní realitu a neschopnost účinně se vypořádat s problémy sociální nespravedlnosti menšin. Původní obyvatelky bývalých kolonií musejí navíc často řešit dilemata spojená s výběrem jedné nebo druhé pozice: buď půjdou do aliance s mainstreamovým feminismem a budou riskovat střety s antirasistickými zájmy, anebo se budou angažovat v aktivismu propagujícím práva původních obyvatel s tím, že pravděpodobně budou muset do určité míry potlačit feministické a antisexistické přesvědčení (Tsolidis 33). Výsledkem těchto kolizí je, že původní obyvatelky Austrálie a Severní Ameriky, které se chtějí vědomě zapojit do feministického hnutí jakékoli formy, se často distancují od mainstreamového feminismu a vytvářejí si svou vlastní feministickou teorii či úzce spolupracují s menšinovými feministkami afroamerického nebo latinskoamerického původu.[5]

Jako příklad může posloužit jedna z iniciativ v tomto směru, tzv. Sesterský manifest („Tidda's Manifesto"),[6] který zformulovaly aboridžinské aktivistky v Austrálii. Jde o navržení komplexního přístupu ke kulturní analýze, který dvě hlavní protagonistky manifestu – Catrina Felton a Liz Flanagan – nazývají „tiddaismus.“ Tento termín označuje oblast kritické diskuze o kulturní produkci aboridžiských žen, která by směřovala k vytvoření jakéhosi epistemologického systému reflektujícího zkušenost, názory a interpretace práce původních obyvatelek. Manifest chce především kriticky zhodnotit dominantní úlohu majoritní společnosti a kultury v Austrálii, která těží z historického zotročení původních obyvatel, neoprávněného osídlení jejich země a zničení jejich tradičních společenských struktur. Autorky se snaží situovat „tiddaismus“ nikoli jako kontradiskurs (*counter-discourse*), který by pouze vytvořil opoziční alternativu k současné metodologii a kritický prostor by zůstal nedotčený, ale jako tzv. formující diskurs (*informing discourse*), jenž by vybízel dominantní teorie k navázání zpětné vazby s těmi, kterých se tyto přístupy přímo dotýkají a na jejichž existenci stavějí. Hlavním požadavkem je uznání faktu, že akademici a teoretici velmi často hovoří z pozice moci, ze které jsou aboridžinské ženy v Austrálii buď zcela vyloučeny, nebo zde zaujímají ambivalentní postavení (Felton and Flanagan 1993: 53–59). Ačkoli toto „hnutí“ je i mezi australskými aktivistkami zatím jen okrajové, lze v něm rozpoznat zárodky tlaku na uznání alternativních metodologií a teorií, a to nejen feministických.

Reflexe vlastního osudu v kolektivní paměti

Textová analýza třech narativů *Sister Girl* (1998) od Jackie Huggins, *I Am Woman* (1996) od Lee Maracle a *The Sacred Hoop* (1986) Pauly Gunn Allen odhaluje tři různé perspektivy, ze kterých je možné na kritiku mainstreamového feminismu nahlížet. Kritika australského feminismu bílých žen v podání Jackie Huggins se zakládá především na historickém formování rasových a mocenských vztahů mezi přistěhovaleckými Evropankami a původními obyvatelkami. Lee Maracle se zaměřuje hlavně na pojmenování a odstranění jakýchkoli forem sexismu a násilí na ženách, ať už uvnitř, nebo mimo komunity původních obyvatel, a jako jediná se otevřeně hlásí k západní ideologii marxismu. A konečně Paula Gunn Allen v 80. letech výrazně propagovala návrat k tradičnímu kmenovému uspořádání, tzv. gynokracii, a také se angažuje v hnutí lesbického feminismu. Ačkoli se dá předpokládat, že všechny tři autorky nebudou s kritikou západního feminismu druhé vlny nijak šetřit, je jasné, že jejich konkrétní zkušenosti s postavením původních obyvatel jak v současnosti, tak v minulosti a odlišné kulturní zázemí se projeví i na intenzitě a zaměření jejich kritiky. Srovnání jejich strategií však ukazuje na velmi poučné paralely, které nabízejí zajímavý vhled a zároveň alternativu k angloamerickému ženskému hnutí. Je například pozoruhodné, že ani jedna z autorek se úplně nezříká spolupráce s mainstreamovým feminismem, ale naopak se snaží konstruktivní kritikou navázat dialog s bílými ženami v naději, že se podaří odstranit nespravedlnost uvnitř hnutí, jehož existence je na boji s útlakem a diskriminací založena.

Tři vybrané texty svým charakterem také významně překračují hranice žánru jak autobiografického, tak akademic-

kého psaní, neboť kombinují subjektivní úvahy založené na vlastních zkušenostech s prvky autobiografie, biografie, publicistiky a teoretického diskursu. Všechny tři autorky jsou profesionální spisovatelky a současnice a ačkoli je dělí geografická i kulturní vzdálenost, vedou spolu jakýsi „trialog" o postavení původních obyvatelek v moderní industriální kapitalistické společnosti, který se zároveň snaží udržet či vzkřísit téměř zničené kulturní dědictví domorodé populace. Potlačují tak již překonanou romantickou představu o mystické „divošce" žijící v tradičních komunitách v harmonii s přírodou a naopak reprezentují nestereotypní skupinu původních obyvatelek, které žijí ve městech, mají vzdělání z prestižních univerzit a aktivně se věnují politické agendě jak antirasistického, tak feministického charakteru. V neposlední řadě také všechny tři sdílejí to, o čem mluví Trinh T. Minh-ha – do svých textů vpisují odlišnost, a to na několika úrovních: v oblasti textuality překračují žánrové, stylistické i obsahové hranice; ve feministickém diskursu kriticky reagují na mainstreamové ženské hnutí; ve způsobu teoretizování upřednostňují alternativní metodologie a v oblasti reprezentace původních obyvatelek přepisují stereotypní představy o sobě samých, jež si vykonstruovala majoritní společnost.

Ze tří textů analyzovaných v tomto příspěvku jsou publicistické články, osobní eseje a historické texty v knize *Sister Girl* od Jackie Huggins asi nejadresnější a nejkritičtější vůči mainstremovému feminismu v Austrálii, který až donedávna ignoroval historickou úlohu přistěhovaleckých bílých žen při formování rasistické společnosti v nové kolonii. Huggins například ze své subjektivní pozice analyzuje vztahy mezi původními obyvatelkami a ženami anglo-keltského původu ve 20. a 30. letech 20. století, které výrazně poznamenala ambivalentní pozice bílých žen. Ty byly na jednu stranu samy utlačované maskulinní a machistickou populací, ale na stranu druhou se staly utlačovatelkami ve vztahu k domorodému obyvatelstvu. Na kolonizaci, separaci míšeneckých dětí a jejich státem kontrolované asimilaci se podílely tím, že zaměstnávaly Aboridžinky jako služky ve svých domácnostech: často se k nim v podstatě chovaly jako k otrokyním, mzdu jim buď nevyplácely vůbec, nebo jen částečně, zakazovaly jim styk s rodinami, kontrolovaly jejich vztahy s druhým pohlavím a především ignorovaly sexuální zneužívání aboridžinských žen ze strany farmářů, honáků a pastoralistů – svých manželů (Huggins 1998: 15). Tento stav vedl k tomu, že se rodily další děti smíšeného původu, které byly matkám odebírány na „převýchovu", v případě dívek se z nich ve většině případů staly další služky a historie se opakovala. Na základě této historické zkušenosti Jackie Huggins zdůrazňuje potřebu kritického přezkoumání role bílých žen v tomto procesu, když říká: „Feministická pozornost se stále soustřeďuje na ‚ženy' jako entitu, která tvoří skupinu těch utlačovaných. Ale nepozastavuje se nad tím, zda samy ženy mohou být v pozici utlačovatelů" (Huggins 1998: 28).[7]

Jistá nevraživost a obezřetnost původních obyvatelek Austrálie vůči bílým ženám je tedy pochopitelná a mimo jiné se projevila právě v naprosto rozdílných požadavcích mainstreamových feministek druhé vlny a aboridžinských žen: zatímco bělošky volaly po vysvobození z okovů domácnosti a rodinného života, aby se mohly účastnit veřejného života, Aboridžinky naopak bojovaly za to, aby jim nebylo upíráno mateřství, aby si směly ponechat své děti a účastnit se rodinného života bez všudypřítomné intervence státu. Zatímco bělošské ženy požadovaly rovnoprávné příležitosti ve vzdělání a zaměstnání, původní obyvatelky byly obvykle vzdělanější než jejich muži a pokud byly zaměstnané, často ve vyšších pozicích. Podobný kontrast prostupuje i otázky ženské sexuality: bělošské ženy chtěly být sexuálně svobodné a ovlivňovat svou plodnost prostřednictvím antikoncepce a potratů, Aboridžinky se naopak bouřily proti sexuálně nabitým stereotypům (často byly reprezentovány jako sexuálně náruživější, „divočejší" a také přístupnější než bílé ženy), bojovaly za právo svobodně říci „ne" sexuálním návrhům a proti nedobrovolným sterilizacím (Huggins 1998: 27–28). Není proto divu, že Jackie Huggins po tomto historickém výčtu dochází k závěru, že původní australské obyvatelky a bílý feminismus 50., 60. a 70. let jsou naprosto odlišné politické entity s kolidujícími, až protichůdnými agendami, které se nikdy neprotnou. Na psaní Jackie Huggins je zajímavé, že vedle této poměrně objektivní historické analýzy ukazuje nesouměřitelnost osudů těchto dvou skupin na své vlastní rodině a životní zkušenosti. Knihou se prolíná životní příběh její matky, Rity Huggins,[8] která se musela vzdát své prvorozené dcery, aby neztratila zaměstnání v bílé rodině, po smrti manžela musela čelit rasismu a chudobě velkoměstské džungle, ale také byla součástí pevné komunity původních obyvatel v Brisbane a účastnicí formujících se politických aktivit na obranu práv Aboridžinců v 60. a 70. letech. Společně se střípky ze života samotné Jackie spočívá hlavní přínos *Sister Girl* v tom, že propojuje teoretické poznatky s každodenní zkušeností reálného světa dodnes diskriminované menšiny i s auto/biografickými prvky. Tato kombinace dodává autorčiným úvahám o současném postavení aboridžinských žen na věrohodnosti a zároveň vytváří alternativu k mainstreamovému feministickému diskursu.

Sbírka článků, úvah a autobiografických esejů s výmluvným názvem *I Am Woman* od Lee Maracle sdílí se *Sister Girl* především výzvu k pevné alianci původních obyvatelek nejen v Kanadě, ale v celé Severní Americe, ačkoli její požadavek na politickou agendu oddělenou od mainstreamového feminismu vychází poněkud z odlišných priorit než u Jackie Huggins. Zatímco Huggins zdůrazňuje, že pro aboridžinské ženy je obtížné upřednostňovat kategorii genderu před rasou a nabourávat tak agendu původních obyvatel jako celku, Lee Maracle se konkrétně v této knize zaměřuje především na genderovou problematiku. Například se velmi otevřeně vyjadřuje k problému sexismu a domácího násilí na ženách v indiánských rezervacích, což je stále poměrně kontroverzní téma. Maracle má za to, že problematika partnerského znásilnění a bití, které je podle ní velmi rozšířeným fenoménem celé Severní Ameriky, se netýká jen původních oby-

vatelek, ale i bílých žen, i když připouští, že riziku domácího násilí podléhají více „nebílé“ ženy (Maracle 1996: 25). Důležité je, že Lee Maracle vnímá patriarchální společnost jako něco importovaného a uměle aplikovaného na tradiční kmenové společnosti tzv. západní civilizací (s. 139). Toto stanovisko ji přibližuje ke třetí autorce – Paule Gunn Allen, která vyzývá k obnovení „ženské moci“ v indiánských komunitách. Ovšem na rozdíl od Allen nevidí Maracle v této „refeminizaci“ návrat k falešnému přeludu „primitivních“ mytologických bohyň, které si tak často fetišizuje majoritní společnost, ani v ní nehledá zjednodušenou cestu k získání rovnoprávnosti s muži, jak to požadovaly svého času bílé feministky v oblasti péče o děti a domácnost, zaměstnání či vzdělání (xi). Spíše představuje tento koncept jako moderní způsob, jak využít ženského potenciálu a tradičně silné role žen v kmenových společnostech v procesu dekolonizace, znovunastolení respektu k sobě samým a opětovného nabytí hrdosti na kulturní dědictví původních obyvatel v nastupující generaci. Aby domorodé ženy v Severní Americe získaly skutečnou svobodu, naznačuje Lee Maracle, musejí kriticky zkoumat současné podmínky svých životů, včetně podvědomé internalizace rasismu a sexismu. Jedním ze způsobů, jak toho dosáhnout, je podle ní přistoupit k této problematice ze subjektivní perspektivy a životní zkušenosti, vrátit se po stopách vlastních vzpomínek a posílit svou autoritu skrze obnovení vztahů s ženskými předky (s. xi).

Jak už bylo řečeno, Maracle je velmi ambivalentní ve svém postoji vůči mainstreamovému feminismu. Na jedné straně se zasazuje o odstranění sexismu bez ohledu na barvu pleti a reflektuje tak požadavek na společný boj všech žen proti diskriminaci, na straně druhé ale uplatňuje i velmi tvrdou kritiku, pokud jde o vztahy mainstreamového feminismu a domorodých obyvatelek. V kapitole „Ženské hnutí“ („The Woman's Movement”) obviňuje bílé feministky z rasismu a snahy posuzovat vše optikou pouze jejich vlastní zkušenosti (s. 137). Podobně jako Huggins se Lee Maracle neuzavírá myšlence na spolupráci s mainstreamovým feminismem, ale spíše se snaží nastavit podmínky, za kterých by tato spolupráce byla možná. Zdůrazňuje například, že podnět ke spolupráci musí vyjít od mainstreamových feministek a akademiček: „Dokud za námi bílé ženy samy nepřijdou a nepřistoupí na naše podmínky, měly bychom nechat dveře spolupráce zavřené. Nebo se chceme opravdu stát součástí hnutí, které považuje většinu na periferii a menšinu za střed?“ (s. 137–38). Zde Maracle naráží na svůj dřívější argument, že z globálního pohledu je hnutí „nebílých“ žen jako světové většiny daleko důležitější než západní feminismus, který Maracle nazývá pouhou „poznámkou pod čarou.“ Její hlavní podmínkou spolupráce s mainstreamovým feminismem je tedy jeho respektování odlišnosti a větší snaha angažovat se v antirasistických diskusích.

I text Lee Maracle vykazuje velmi subjektivní a autobiografické prvky, které mají za cíl podpořit její obecnější argument. Kritiku mainstreamového feminismu například dokládá svou zkušeností z feministických konferencí, kam je jako „zástupkyně“ domorodých obyvatelek sice zvána, ale i tam se cítí marginalizovaná a v podstatě jen „na ozdobu.“ Pokud chce navázat dialog, který odráží její kritiku, je na její snahu okamžitě nahlíženo jako na antagonistickou a zbytečně konfrontační. Podobně si často posteskne i Jackie Huggins, která popisuje svou zkušenost z těchto konferencí, kde se často cítí izolovaná a vyloučená z diskusí, které jsou příliš akademické a odtržené od reality. To staví do protikladu ke své zkušenosti s prací v nejrůznějších neziskových organizacích, vládních i nevládních, které od 60. let v Austrálii prosazují práva původních obyvatel. Lee Maracle je navíc významná spisovatelka, takže i svůj zdánlivě nebeletristický text prokládá povídkami a básněmi symbolizujícími násilí na ženách a narativizuje příběhy svých přítelkyň a rodinných příslušnic.

Sbírka kritických esejů *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* Pauly Gunn Allen je sice staršího data, ale stal se z ní jeden z nejzásadnějších textů rodícího se feminismu domorodých obyvatelek v Severní Americe v 80. letech 20. století. Allen v něm představila nový teoretický rámec pro interpretaci literatury a kultury původních obyvatel USA a několik jejích konceptů se cituje dodnes. Jde především o tzv. ženský princip (*feminine principle*) a pojem gynokracie (*gynocracy*), kterou definuje jako „na ženy orientované kmenové společnosti, kde jsou matrilokalita, matrifokalita, matrilinearita, kontrola matek nad nezbytnými zdroji a ženské božstvo základními a aktivními prvky tradičního života společenství” (Allen 1986: 3–4). Důraz, který Allen klade na harmonii a rovnováhu jako koncepty nepostradatelné jak pro feministický diskurs, tak pro diskurs původních obyvatel Severní Ameriky, se odráží i v současných debatách srovnávajících společnou základnu epistemologie původních obyvatel, environmentálních studií a ekofeminismu.

Jak už jsem naznačila, Allen v tomto textu vybízí ke spirituálnímu návratu k předkoloniálnímu období, kdy tradiční kmenové struktury nebyly zatížené břemenem importovaného patriarchálního útlaku, uctívalo se ženské božstvo a ženství obecně bylo velmi ceněné, respektované i obávané. Allen argumentuje a na příkladech uvádí, že před příchodem kolonistů zastávaly domorodé ženy nejrůznější mocenské pozice a teprve po násilném osídlení byly nuceny se těchto pozic vzdát.[9] Proto Allen tvrdí, že hlavním důvodem útlaku původních obyvatelek jak z rasového, tak genderového hlediska je více než co jiného ztráta historické paměti (Allen 1986: 211–13). V subjektivně a autobiograficky laděných pasážích Allen přiznává, že i ona, poté co se začala věnovat feminismu, musela nejdříve jít zpět po stopách své matky, babičky a jejích předchůdkyň, aby pochopila, v čem tkví ona kulturní odlišnost a jedinečnost její existence. Z dnešního pohledu je ovšem zásadním nedostatkem její argumentace skutečnost, že většina tradičních kmenových a rodinných vazeb byla natolik zpřetrhána, že často není kam se vrátit anebo je to velmi obtížné. Tento přístup tedy vylučuje nemalou skupinu původních obyvatel žijících mimo tradiční komunity, kteří se ať už dobrovolně či nedobrovolně asimilovali do majoritní společnosti.

Závěrem: globální feminismus?

Srovnání tří textů *Sister Girl* Jackie Huggins, *I Am Woman* Lee Maracle a *The Sacred Hoop* Pauly Gunn Allen, které podle mého názoru sdílejí podobný, jakkoli subjektivní náhled na konstrukci identity, odlišnosti a každodenní reality žen marginalizovaných skupin, osvětluje, jak mohou původní obyvatelky Austrálie a Severní Ameriky pomoci dekonstruovat univerzalizující kategorii Žena vytvořenou mainstreamovým feminismem a podílet se tak na „feminismu dekolonizace" (Emberly 1993: 80). Domnívám se, že i pro středoevropský kontext je feministický diskurs menšinových skupin nesmírně důležitý, a to nejen pro lepší porozumění formování odlišnosti marginalizovaných, v rámci České republiky například romských, vietnamských či ukrajinských žen, od zkušeností žen většinové společnosti, ale především pro pochopení naší vlastní pozice uvnitř feministického diskursu. Nabízejí se tedy otázky, které u nás podle mého názoru stále stojí v pozadí: jak jako bílé ženy-feministky ve většinové společnosti, jež stále klade důraz na homogennost a asimilaci Jinakosti, vnímáme odlišnost; zda a jak se promítá například rasismus do formování našeho postoje vůči zkušenosti žen z kulturně odlišného prostředí; zda i my, marginalizované v rámci genderových vztahů většinové společnosti, se samy v rámci feministického hnutí nemůžeme stát „utlačovatelkami" jiných.

Dalším důležitým aspektem, kterým texty Jackie Huggins, Lee Maracle a Pauly Gunn Allen překračují lokální hranice, a který může být obohacující i pro středoevropský feminismus, je i jejich forma. Experimentálním stylem psaní narušují tyto tři autorky zavedené hranice mezi objektivním vědeckým diskurzem, založeným především na faktech a interpretaci, a mezi subjektivním věděním založeným na každodenní zkušenosti s rasismem a sexismem, a zároveň boří ustavenou dichotomii západní feminismus versus feministky „třetího světa". Pro mě osobně jsou nejpřínosnější zejména osobní výpovědi autorek o jejich pozici uvnitř a zároveň vně mainstreamového feministického hnutí a dilematech, která jsou s tímto postavením spojena. I přes otevřenou kritiku se tyto tři autorky staví k mainstreamovému feminismu konstruktivně a podporují spolupráci s ním, i když jen za určitých podmínek. Velmi pregnantně vyjadřuje tuto vizi Jackie Huggins, když říká: „Musíme vytvořit novou formu feminismu, jež bude globální a mezinárodní, bude se zabývat všemi druhy útlaku a ne jen jedním z jeho projevů. Musí se vyznačovat otevřenou a rovnoprávnou komunikací a respektovat kulturní diverzitu jak psaného, tak i ústního projevu" (Huggins 1998: 119).

Literatura

Allen, P. G. 1986. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions.* Boston: Beacon Press.

Donovan, K. 1998. *Feminist Readings of Native American Literature: Coming to Voice*. Tucson: University of Arizona Press.

Emberley, J. V. 1993. *Thresholds of Difference: Feminist Critique, Native Women's Writing, Postcolonial Theory*. Toronto: U of Toronto P.

Felton, C., Flanagan, L. 1993. „Institutionalised Feminism: A Tidda's Perspective." *Lilith: A Feminist History Journal*, Vol. 8: 53–59.

Huggins, J. 1998. *Sister Girl: The Writings of Aboriginal Activist and Historian*. St. Lucia: U of Queensland P.

Jaimes, M. A., Halsey, T. 1992. „American Indian Women: At the Center of Indigenous Resistance in North America." Pp. 311–344 in Jaimes, M. A. (ed.). *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*. Boston: South End Press.

Maracle, L. 1996. *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver: Press Gang. [orig. Vancouver: Write-On Press, 1988].

Mohanty, Ch. T., et al. (eds.). 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Moreton-Robinson, A. 2000. *Talkin' Up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*. St. Lucia: U of Queensland P.

Moreton-Robinson, A. (ed.). 2004. *Whitening Race: Essays in Social and Cultural Criticism*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Trinh, Minh-ha T. 1989. *Woman Native Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington: Indiana University Press.

Tsolidis, G. 1993. „Theorizing Ethnicity in Australian Feminism." *Lilith: A Feminist History Journal*, Vol. 8: 32–40.

Poznámky

1 Termínem „mainstremový feminismus" nazývám tzv. druhou vlnu západního, především angloamerického feministického hnutí, kterou charakterizují požadavky hlavně bílých žen na rovnoprávnost a odstranění všech forem diskriminace v patriarchálním společenském systému. V anglicky psané literatuře se používají pojmy jako „Anglo/Euro-American first-world second-wave feminism", v určitém kontextu také „white feminism." Posledně jmenovaný termín se objevuje zejména z popudu tzv. bělošských studií (whiteness studies), jež se začaly rozvíjet v 90. letech 20. století. Základní premisou této teorie je fakt, že bělošství jako sociální kategorie je privilegované a neviditelné a stalo se normou, proti níž se zkoumá například konstrukce identity, subjektivity, nacionalismu nebo kultury v „nebělošské" zkušenosti a epistemologii (Moreton-Robinson 2004: vii). V tomto ohledu zůstává kategorie bělošství nezpochybněnou a nepojmenovanou jako „odlišnost" či „jinakost". V tomto smyslu také používám termín „bílý feminismus" či „feminismus bílých žen", i když jsem si vědoma problematičnosti tohoto termínu, který je samozřejmě uměle vykonstruovaný pro potřeby teoretických úvah. V žádném případě ovšem nechci implikovat homogennost této kategorie a termín „bílý feminismus" používám tam, kde s ním pracu-

jí i mé zdroje, které ho volně zaměňují s druhou vlnou západního feminismu „prvního světa“.

2 Český překlad „původní“ nebo „domorodé obyvatelstvo“ odpovídá anglickému termínu „Indigenous people“, jež je v současné době neutrálním a politicky korektním ekvivalentem pojmů „severoameričtí indiáni/idiánky“ (angl. American Indians, Native Americans, First Nations) a „Aboriginci/Aboridžinci/Austrálci“ (angl. Aboriginal people). Termín „Aboriginal people“ se kromě označení australských původních obyvatel používá někdy také jako synonymum k „Indigenous people“, tedy obecně původní obyvatelé kdekoli na světě.

3 Původní obyvatelé osadnických kolonií bývalého britského impéria velmi často neuznávají termín „postkoloniální“ z toho důvodu, že nepovažují období kolonizace v těchto zemích za ukončené a předložka „post“ je vnímána jako mylná interpretace současné situace. Na rozdíl od dalších bývalých kolonií, jako jsou Indie či některé africké země, kde původní obyvatelstvo tvořilo a tvoří většinu a po vyhlášení nezávislosti zde byly znovu nastoleny místní vlády, původní obyvatelé v osadnických koloniích jsou stále utlačováni dominantní bělošskou většinou a ještě donedávna byla porušována jejich základní lidská práva.

4 Pod tímto termínem Mohanty rozumí ženy z Afriky, Asie, Latinské Ameriky a Blízkého východu, ale také ženy menšinových skupin v Evropě a osadnických koloniích, jako jsou Austrálie, Kanada a USA (Mohanty 1991: 2). Ačkoli Mohanty nezahrnuje explicitně původní obyvatelky v osadnických koloniích do této kategorie, je jasné, že se jich problematika marginalizace dotýká a že i ony musejí svádět podobné politické i kulturní boje.

5 Zde se nabízí srovnání feministického diskursu původních obyvatelek Austrálie a Severní Ameriky se situací tzv. Chicanas, tedy žen mexického původu narozených ve Spojených státech. Kulturní kontinuita Chicanos/as byla násilně přerušena po anexi části severního Mexika Spojenými státy v americko-mexické válce (1846–1848) a následnou asimilací původního mexického obyvatelstva. Dnešní Chicanas v USA bojují za uznání historického odkazu a kulturní odlišnosti, často právě v rámci feministického hnutí.

6 Neformální aboridžinský výraz „tidda“ je označením pro „sestru,“ v pojetí aktivistek zdůrazňuje solidaritu a podobný úděl původních obyvatelek v Austrálii.

7 Je nutné mít na paměti, že kniha *Sister Girl* byla publikována v 90. letech a od té doby se objevilo několik článků a knih na téma vztahů aboridžinských a bílých žen v Austrálii, které odhalují resistenci i spoluúčast v procesu konstruování koloniálního rasismu. Jde například o knihu *Uncommon Ground: White Women in Aboriginal History*, editovanou Annou Cole et al. (Canberra: Aboriginal Studies Press, 2005) nebo článek Viktorie Haskins „Beyond Complicity: Questions and Issues for White Women in Aboriginal History“ (*Australian Humanities Review,* Vol. 39–40, 2006).

8 Jackie Huggins je spoluautorkou biografie své matky, Rity Huggins, která vyšla pod názvem *Auntie Rita* v roce 1994. Jde o celkem ojedinělý projekt, kdy se v textu stejným dílem prolínají dva hlasy, jak matky, která svůj osud vypráví, tak dcery, která jej zapisuje a komentuje. Poznatky a pocity z psaní této knihy doznívají právě v *Sister Girl*.

9 Je nutno podotknout, že Allen byla později kritizována pro své příliš generalizující argumenty, čímž se dopouštěla toho, že také vytvářela dojem jednotné homogenní skupiny domorodých žen. Není například možné tvrdit, že všechny tradiční kmenové komunity byly gynokracie, i když se tato charakteristika týká nemalého počtu konkrétních indiánských kmenů (Donovan 9–10).

Martina Horáková působí jako interní doktorandka na katedře anglistiky a amerikanistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Věnuje se současným menšinovým literaturám v USA, Kanadě a Austrálii, zejména literární produkci původních obyvatel v těchto zemích. V průběhu doktorského studia získala granty na studijní pobyty na University of British Columbia ve Vancouveru a University of New South Wales v Sydney.

FEMINISMUS V AKADEMII

feministické teorie – angažovanost
feministického výzkumu – jazyk rovných
příležitostí – témata

V rámci Týdne vědy a techniky se v Praze dne 2. listopadu 2007 uskuteční jednodenní seminář na téma feminismus v akademickém prostředí. Jaká témata se řeší? Jakým jazykem se mluví? A jak akademickému feminismu vůbec rozumíme? Národní kontaktní centrum – ženy a věda vyhlašuje první výzvu na příspěvky do tohoto semináře. Podrobnější informace, včetně termínů, programu a doprovodných aktivit najdete na stránkách www.zenyaveda.cz.