

18
2/2017

Postkoloniální
a dekoloniální myšlení
ve feminizmu
Postcolonial
and Decolonial
Thought in Feminism

GENDER **A** VÝZKUM
GENDER AND RESEARCH

Časopis vydává Sociologický ústav Akademie věd ČR, v.v.i.
The journal is published by the Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences

Redakční rada časopisu *Gender a výzkum / Gender and Research*

Zuzana Uhde, Ph.D. (šéfredaktorka, SOÚ AV ČR, v.v.i., Praha)
PhDr. Hana Maříková, Ph.D. (zástupkyně šéfredaktorky, SOÚ AV ČR, v.v.i., Praha)
Doc. PhDr. Alexandra Bitušíková, CSc. (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica)
PhDr. Marie Čermáková (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Radka Dudová, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Petra Ezzeddine, Ph.D. (Fakulta humanitních studií UK, Praha)
Doc. Éva Fodor, Ph.D. (Central European University, Budapest)
PhDr. Petra Guasti, Ph.D. (Goethe-Universität, Frankfurt am Main)
Prof. Haldis Haukanes, Ph.D. (University of Bergen)
PhDr. Hana Hašková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Prof. Jeff Hearn, Ph.D. (Örebro Universitet)
Doc. Marek Hrubec, Ph.D. (Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Ema Hrešanová, Ph.D. (Fakulta sociálních věd UK, Praha)
Prof. Nancy Jurik, Ph.D. (Arizona State University, Tempe)
PhDr. Alena Křížková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Marcela Linková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Ing. Petr Pavlík, Ph.D. (Fakulta humanitních studií UK, Praha)
Mgr. Zdeněk Sloboda (Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc)
Doc. Irena Smetáčková, Ph.D. (Pedagogická fakulta UK, Praha)
Doc. Iva Šmidová, Ph.D. (Fakulta sociálních studií MU, Brno)
Prof. Barrie Thorne, Ph.D. (University of California, Berkeley)
PhDr. Jana Valdrová, Ph.D. (Universität Innsbruck)
Doc. Elaine Weiner, Ph.D. (McGill University, Montreal)

Asistentka redakce: Eva Nechvátalová

Adresa redakce:

časopis Gender a výzkum / Gender and Research
SOÚ AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1
telefon: +420 210310351
e-mail: genderteam@soc.cas.cz
<http://www.genderonline.cz>

Časopis vychází dvakrát ročně. Druhé číslo 18. ročníku vychází v prosinci 2017.
Časopis je registrován pod číslem MK ČR E13740.
Časopis je veden v databázi SCOPUS, ERIH PLUS, v CEJSH a v dalších databázích.

Návrh obálky a sazba Rudolf Štokrán

Sazba TYP A, spol. s r. o.

Tiskárna Protisk, s. r. o.

Vytištěno na recyklovaném papíře.

Do roku 2016 časopis vycházel pod názvem Gender, rovné příležitosti, výzkum / Gender and Research.
Until 2016, the journal was published under the name Gender, rovné příležitosti, výzkum / Gender and Research.

© Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2017.

ISSN-print: 2570-6578
ISSN-online: 2570-6586

Téma / Special issue

Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu
Postcolonial and Decolonial Thought in Feminism

Editorky / Guest editors: Tereza Jiroutová Kynčlová, Blanka Knotková-Čapková

Jiroutová Kynčlová, Tereza, Knotková-Čapková, Blanka: Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací (Postcolonial and Decolonial Thought in Feminism and Analyses of Othering Representations) | **2****Stati / Articles**Radlwimmer, Romana: Decolonisation and Gender: Perspectives on Literatures and Cultures of the Americas | **16**Rohrleitner, Marion Christina: Chicana Memoir and the DREAMer Generation: Reyna Grande's *The Distance Between Us* as Neo-colonial Critique and Feminist *Testimonio* | **36**Jiroutová Kynčlová, Tereza: Tři proti dualismu: Postkoloniální re/interpretace hybridních postav chicanské femininity | **56**Eggert, Edla: Women Weavers Recognising Their Craftwork | **78**Parente-Čapková, Viola: Postkoloniální pohled na Finsko prizmatem literární vědy – historie, současná situace, kritická reflexe | **96**Kolářová, Kateřina: „Mentální retardace“ a afektivní politiky zřeknutí se | **128****Recenze / Book Reviews**Kovalová, Karla: Intersekcionalita v kontextu afro-amerických studií (M. Michlin, J.-P. Rocchi, eds. *Black Intersectionalities*) | **155**Jiroutová Kynčlová, Tereza: Literární kritika jako feministická platforma (K. Kovalová, ed. *Černošská feministická literární kritika*) | **159**Profant, Tomáš: Úvod do štúdia Bruna Latoura (Latour, B. *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem*) | **163****Zprávy / Information**Knotková-Čapková, Blanka: Postřehy z indických konferencí s postkoloniální a genderovou tematikou | **171**Křížková, Alena: Multidisciplinární a intersekcionalní výzvy. Zpráva ze Sedmé mezinárodní konference Community, Work and Family | **175**

Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací

Tereza Jiroutová Kynčlová, Blanka Knotková-Čapková

Jiroutová Kynčlová, Tereza, Knotková-Čapková, Blanka. 2017. „Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu a analýzy ‚zjinačujících‘ reprezentací.“ [„Postcolonial and Decolonial Thought in Feminism and Analyses of Othering Representations“]. *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 2–15. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.368>

Dne 9. srpna 2010 vyšel týdeník *TIME* na titulní stránce s dnes již ikonickou fotografií, jež získala nejvyšší ocenění v mezinárodní soutěži World Press Photo. Snímek jihoafrické fotografky Jodi Bieber je bolestným portrétem mladé afghánské ženy Bibi Aishi, již manžel uřízl uši a nos za to, že se vzdálila z jeho domu.¹ Třebaže se Aisha svým zoufalým útekem snažila vyhnout násilí, jemuž čelila ze strany příbuzných, s nimiž v domě také žila, dalšímu brutálnímu útoku, tentokrát ze strany manžela, se nevyhnula. Bibi Aisha fotografování údajně pojala jako šanci upozornit prostřednictvím svého zranění na některé projevy násilí páchaného afghánskými muži na svých manželkách. Ostatně hlavní reportáž magazínu, na kterou má tvář Bibi Aishi upozornit, detailně popisuje složitou situaci afghánských žen v zemi, jež se vzpamatovává z válečného konfliktu a řeší důsledky rigidního nábožensko-politického, a v této souvislosti i genderového diktátu. To všechno reportáž tematizuje na pozadí postupného odchodu amerických vojenských složek ze země a táže se, jaké důsledky bude mít toto stažení právě pro afghánské ženy. Podle týdeníku *TIME* existují opodstatněné obavy, že režim prezidenta Karzáiho nebude vést téma ženských práv v patrnosti, zatímco přítomnost amerických sil fungovala v tomto ohledu jako určitý stabilizační prvek.²

¹ Viz <http://content.time.com/time/covers/0,16641,20100809,00.html>, stránka navštívena 13. 10. 2017.

² Baker, A. “Afghan Women and the Return of the Taliban.” *TIME*, 9. 8.2010. <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2007407-1,00.html>, stránka navštívena 13. 10. 2017.

Jakkoliv se reportáž snaží o respektující přístup a chce Afghánky ukázat jako aktérky svých životů – a jakkoliv je samotná brutalita tohoto konkrétního příběhu alarmující –, stále se z hlediska postkoloniálních a feministických teorií spoléhá na problematický a v důsledku paternalizující, orientalistický narativ, že efektivní pomoc musí přicházet zvnějšku, rozumějme tzv. ze Západu; z domácích řad se jí „orientální žena“ nedočká. Nezpochybňujeme tu samozřejmě genderové násilí v reálné rovině případů, jako je tento; co je zde z pohledu postkoloniálních feminismů problematické, je dopad zobecňovaného obrazu žen „Orientu“ nebo tzv. třetího světa jako pasivních obětí, trpně čekajících na záchranu. Jak zdůraznila Chandra Talpade Mohanty, takový zobecňovaný obraz může negativně působit právě na ženy, na nichž je genderové násilí pácháno, poněvadž v nich může budit dojem, že jsou fatálně bezmocné.³ Je také genderově i kulturně příznačné, že se takový typ západní stereotypizace Orientu uskutečňuje prostřednictvím ženských těl, či spíše pomocí jejich exotizující reprezentace. Třebaže je Aishina tvář po útoku znetvořená, fotografie na titulní straně magazínu stále splňuje běžné evropské nebo americké očekávání toho, jak „typicky“ vypadá orientální, muslimská žena. Bibi Aisha má přes černé dlouhé vlasy přehozen fialový šátek a její oděv je kolem krku bohatě zdoben stříbřitými ornamenty. Do objektivu však portrétovaná žena hledí odhodlaně – a tím se tento obraz uvedené stereotypizaci vymyká; prostřednictvím svého zranění vypovídá o síle ženy, která odmítá být obětí. Snímek samotný tedy vyznívá ambivalentně: zobrazuje ženu jako oběť násilného aktu, její pohled však svědčí o tom, že nehodlá dovolit, aby tento prožitek definoval celý její život. Podle této interpretace se zobrazená žena necítí být pouhým „předmětem“ k záchraně; je možná mlčící, ale mlčící bojovnicí, která chce být aktérkou vlastního života.

Naznačenou interpretační nejednoznačnost ale zcela rozrušuje titulek odkazující na reportáž a uvrhuje možnosti zmocňujícího čtení fotografie zpět do etablovaného, orientalistického a falešně spasitelského narativu. Táže se totiž: „Co se stane, když se stáhneme z Afghánistánu?“ A jelikož je sugestivní titulek umístěn na Aishině portrétu, vylučuje již předem jiné odpovědi než zvolání: „Talibánci afghánským dívkám v šátku brutálně uřežou nosy!“ Týdeník *TIME* tak kompozicí titulní stránky vytěžuje v kontextu dnešního globálního kapitalismu a probíhajících válečných konfliktů ty nejelementárnější, zjinačující orientalistické stereotypy vzešlé z koloniální éry, jejichž výsledkem jsou představy o – řečeno s Gayatri Chakravorty Spivak – „bílých mužích zachraňují-

³ Mohanty, T. C. 1984. „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.“ *boundary*, 2, Vol. 12, No. 3; On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, pp. 333–358. Česky stať vyšla jako: Mohanty, T. C. „Očima Západu: Feministický výzkum a koloniální diskursy.“ Pp. 312–339 in Oates-Indruchová, L. (ed.). *Ženská literární tradice a hledání identit: Antologie angloamerické feministické literární teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství.

cích hnědé ženy před hnědými muži“.⁴ Postkoloniální kritika se tak může ptát, zda je v popsaném kontextu snaha Bibi Aishi tematizovat násilí na ženách magazínem *TIME* reprezentována výstižně a úspěšně, nebo zda není její portrét instrumentalizován pro jiné politické cíle. A když už bylo na Aishě spácháno násilí fyzické, může být reprodukováno prostřednictvím reprezentací, tedy symbolicky? A jak takové reprezentace formují či zjednodušují představy o (afghánském) mužství?

Podobný typ zpochybňujícího nebo kritického čtení mediálních, literárních, uměleckých a historických reprezentací si klade za cíl představit předkládané monotematické číslo *Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu*. Záměr předložit takto tematicky vymezené vydání časopisu *Gender a výzkum* souvisí s magisterským kurzem „Postkoloniální studia z genderové perspektivy“, který od roku 2010 společně vedeme na katedře genderových studií FHS UK. Původně byl kurz konceptualizován Blankou Knotkovou-Čapkovou v roce 2005 tamtéž. Jak kurz, tak monotematické číslo vycházejí z vědomí, že v českém kontextu jsou postkoloniální myšlení a kritika zastoupeny převážně v kurikulech filologických, konkrétněji literárněvědných disciplín, jež zkoumají kulturu a historii zemí s koloniálním, respektive kolonizačním dědictvím, a dále (ne však na všech vysokých školách) u oborů, jako je antropologie, filosofie a politologie. Postkoloniální studia jsou tedy na české akademické půdě prezentována spíše jako jedna z mnoha analytických škol, navíc škol menšinových. Ačkoliv je uvedený výčet oborů, kde se s koncepty postkolonialismu pracuje, relativně rozsáhlý, genderová perspektiva zde buď zcela absentuje, nebo představuje výrazně minoritní téma. O relativní neznámosti postkoloniálních studií v českém prostoru rovněž mnohé vypovídá fakt, že zakládající dílo této disciplíny, Saidův *Orientalismus*, se dočkalo překladu do češtiny až v roce 2008, tedy přesně tři dekády poté, co byl poprvé publikován. Nebývale záslužným podnikem Galerie Tranzitdisplay jsou nedávna a v časopisu *Gender a výzkum* recenzovaná vydání antologií *Postkoloniální myšlení I–IV* či českých překladů dalších kanonických autorů postkoloniálních studií Frantze Fanona a Homiho Bhabhy, stejně jako kolektivní publikace editovaná Ondřejem Horkým-Hlucháněm a Tomášem Profantem a vydaná Ústavem mezinárodních vztahů – *Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti*. Těmto snahám navzdory jsou postkoloniální studia v České republice stále marginalizována. Příčinu nicméně nehledejme v historické danosti. To, že Česká republika či Československo není tradičně vnímáno jako koloniální mocnost, v žádném případě neznamená, že si naše společnost neosvojila „koloniální“ přístupy ke svým „Druhým“.

Postkoloniální tematiku by ovšem bylo možné rozvíjet i z druhé strany, totiž z pohledu, nakolik (tehdejší) Československo zažilo za totalitního režimu zkušenost nadvlády

⁴ Spivak, G. C. 1988. „Can the Subaltern Speak?“ in Nelson, C., Grossberg L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, p. 297.

blízké pozici kolonizovaného. Ani tyto průniky postkoloniálních a posttotalitních identit i emancipačních snah (či otázka, zda tyto identity zde vůbec jsou a nakolik) dosud v českém prostředí nenalezly analytickou pozornost, jakou by si zasloužily.

Postkoloniální studia jsou zakotvena v historické reflexi kolonialismu a imperiální politiky a dekonstruují mocenské vztahy mezi ovládajícími a ovládanými především na poli kulturních reprezentací s přihlédnutím k politickým, ekonomickým, sociálním a dalším relevantním kontextům. Geograficko-kulturní kořeny hrají svou roli při identifikování tzv. dekoloniálního myšlení; ačkoliv teoretická a metodologická východiska reflektují postupy postkoloniální „školy“, dekolonialismus je prominentním konceptem spojeným s Amerikami (*the Americas*), primárně s Latinskou Amerikou. Tento epistemologický projekt, který se teprve v posledních dvou dekádách začíná výrazněji prosazovat, vyrůstá z historické specifičnosti a heterogenosti celého kontinentu. Už vlastní „produkce“ pojmů dekolonialita, dekolonialismus apod. akcentuje situovanost a agentnost a stojí v opozici k představě převládající v postkoloniálních textech, totiž představě diskursivně umlčeného subjektu. Oba přístupy se nicméně doplňují a vzájemně se podporují a jsou samozřejmě výsostně interdisciplinární a citlivé k různým druhům intersekcí; jsou tedy samy o sobě analytickými nástroji.

Postkoloniální/dekoloniální i feministická kritika se identifikují s foucaultovskou představou diskursu a jazyka coby entit, jež realitu nereflektují (nebo nejen reflektují), nýbrž produkují. Jazyk jakožto elementární a současně systematický prostředek reprezentace není nezaujatým nástrojem klasifikace, nýbrž konstruujícím prvkem nesoucím mocenské a ideologické zatížení ve smyslu hodnotových hierarchií, jež jsou nezřídka asociovány s genderem, rasou, třídou, náboženstvím či jazykovou příslušností. Nejinak je tomu na poli literatury (a orální tradice), tedy v oblasti, jejíž je jazyk inherentní podstatou a již se bezprostředně věnují tři ze šesti textů tohoto čísla; tři zbývající jsou spíše mezioborově laděné. Texty (v nejšířším slova významu) jsou součástí všech stěžejních sociálních institucí, a tudíž hrají klíčovou roli při definování kulturní a politické autority jak v (někdejších) koloniálním centru, tak v (dřívějších) koloniích, v nichž mohou sloužit k posilování statu quo s ohledem na androcentrismus a/nebo kolonialismus. Texty, ať už jimi myslíme literaturu, mluvené projevy, institucionalizované kódy, zákony, filmy, obrazy či jakékoliv další umělecké reprezentace, samozřejmě nejsou výlučnou doménou metropole, a proto mohou být nositeli odporu kdekoliv, neboť ten je inherentním účinkem koloniálního diskursu.⁵

V této souvislosti je rovněž třeba dodat, že koloniální nadvláda a odpor proti ní není jednoduchým vztahem mezi vnitřně homogenní metropolí na straně jedné a vnitřně homogenní kolonií na straně druhé. Metropole i kolonie mohou totiž kolonizovat i dovnitř – a také se tak dělo a děje i v období postkoloniálním, respektive dekoloniálním.

⁵ Loomba, A. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. London, New York: Routledge, p. 149.

Jakýkoliv stát nebo jakákoliv společnost se může chovat koloniálním způsobem k vlastním menšinám, což je téma, jež rozpracovává především článek tohoto čísla věnovaný finskému kontextu.

Feministické teorie a postkoloniální/dekoloniální studia mají společné průsečíky zájmu a věnují se takovým tématům, jakými jsou obsahy a formy reprezentace a esencionalizace, marginalizace, útlaku a odporu proti němu, také vztahy dominance, hledání a nalézání hlasu, lokace a epistemologická privilegia, otázky agentnosti, možnosti konstrukce identity v daném místě a čase či její performování a vyjednávání. Stejně jako genderová studia kladou postkoloniální teorie důraz na interdisciplinaritu a interseksionalitu. Základní prerekvizitou postkoloniální analýzy prováděné z feministických pozic je vždy reflexe vzájemného spolupůsobení androcentrismu a kolonialismu. V oborové oblasti historie nebo sociálních věd je velmi nosné také propojování studií nacionalismu, národních identit, přesahů a průniků různých kategorií identity (národní, kulturní, sociální, genderové, sexuální, tělesné, náboženské, lidské/mimolidské atd.) i konceptualizací identity v jejich rámci jako fluidní, hraniční či performativní.

V souladu s tezemi postkoloniálních/dekoloniálních teorií o potřebě vytvářet prostor pro hlasy tradičně marginalizované mívá naše výzva k zasílání článků na akademická pracoviště na celém světě, tedy i mimo dřívější koloniální centra, primárně do Latinské a Střední Ameriky, stejně jako do Asie a Afriky. Stati obsažené v tomto čísle nakonec tematizují kulturně-geografické prostory latinsko-americké a evropské. Monotematické číslo časopisu otevírá teoretický text Romany Radlwimmer, který zkoumá rozdíly postkolonialismu a dekolonialismu prostřednictvím analýzy ústředních konceptů dvou výrazných literátek a osobností latinskoamerického, respektive chicanského feminismu, a sice Marie Lugones a jejího uchopování koloniality genderu (*coloniality of gender*) a pojmů pohraničí (*Borderlands*) a Nepantla u Glorie Anzaldúy. Pohraničí, v tomto případě mexicko-americké pomezí, je prostorem, který výrazně determinuje fenomény analyzované v následujících dvou esejích. Marion Rohrleitner v souvislosti s generací DREAMERS a návaznými politikami posledních dvou prezidentů USA na příkladu memoárů mexicko-americké spisovatelky Reyny Grande ukazuje, jak specifický žánr latinsko-americké literatury – *testimonio* – umožňuje jednak komunikovat o traumatických zkušenostech z rodiny rozervané migrací a o následném vyjednávání násobné identity v nové domovině, jednak přispívat k možné sociální změně. Feministické pojetí *testimonia* se zde tedy vyjevuje jako aktivistický a zmocňující literární žánr. Stať Terezy Jiroutové Kynčlové rozebírá hybridní reprezentace tří nejvýznamnějších ženských postav chicanského/mexického kulturního dědictví a rozkrývá jejich proměnlivé identity v tvorbě chicanských auterek. Sdílená, leč výrazně odlišně prožítá (a kulturně interpretovaná) zkušenost mateřství rozkrývá identity tří historických, respektive mytologických žen jako výrazně fluidní, proměnlivé a vzájemně se doplňující s reálným přesahem do žité reality dnešních Chicaneek. Článek Edly Eggert se

zaobírá brazilským kontextem. Pokud jsme doposud měli co do činění s textem psaným, Eggert zkoumá také text tkaný. Tkaná textilie je zde produktem uměleckých snah zkoumaných žen tkadlen a zároveň prostředkem k interpretaci vlastního aktu tkaní coby činnosti tradičně asociované s femininitou, která je však – jak si všimla Carolyn Heilbrun – paralelou k nalézání nových, zmocňujících narativů.⁶ Eggert ve svém výzkumu demonstruje feministické postupy, jež rozrušují hranici mezi zkoumaným a zkoumajícím, a propůjčením hlasu ženám umožňuje tematizovat doposud nepopsané zkušenosti. Třebaže je Evropa zpravidla spojována s centry kolonizátorství, Viola Parente Čapková ve své stati dokládá, že i centrum je vnitřně rozrůzněné a má své „vnitřní“ Druhé. Parente Čapková, jak už bylo uvedeno výše, pracuje s příkladem Finska, jež bylo zemí kolonizovanou a je současně zemí kolonizující, a to ve vztahu vůči sámské a romské minoritě. Autorka ukazuje, jak se teoretická a metodologická východiska postkoloniálních studií promítají do finského přístupu ke studiu finské, ale i sámské literatury a komplikují představu národa jako monolitu. Poslední statí tohoto čísla je text Kateřiny Kolářové, který využívá aparát postkoloniálních teorií – zde konkrétně koncept koloniality –, a aplikuje jej na oblast disability studies.⁷ Na konkrétních „klinických“ případech „mentální retardace“ a jejich následných mediálních a filmových reprezentacích demonstruje fungování afektivních politik zřeknutí se (*abandonment*) v postsocialistickém kontextu. Tyto statě doprovázejí dvě recenze věnující se afroamerickým studiím a černošské feministické literární kritice z pera Karly Kovalové a Terezy Jiroutové Kynčlové. Do jedné zprávy jsou shrnuty postřehy Blanky Knotkové-Čapkové z indických akademických, převážně literárněvědných konferencí, orientovaných feministicky a tematizujících otázky postkoloniálních útlaků, vztahů a identit. Mimo rámec monotematického čísla stojí recenze od Tomáše Profanta představující hlavní teze výboru textů Bruna Latoura *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem*.

V závěrečné doušce bychom rády vyslovily veliký dík všem recenzentům a recenzentkám, jejichž zpětná vazba pomohla vycizelovat předkládané stati, a šéfredaktorce Zuzaně Uhde za její podporu a pomoc. Bez její logistické kompetence by toto číslo nespátrilo světlo světa.

Věříme, že se nám tímto monotematickým číslem a společným dílem podaří vnést (nejen) do české akademické diskuse genderově motivované otázky vztažené k post-

⁶ Heilbrun, C. 1990 [1985]. „What was Penelope Unweaving?“ Pp. 103–111 in *Hamlet's Mother and Other Women*. New York: Columbia University Press.

⁷ V českém kontextu jsou disability studies oborem poměrně novým, jednou z prvních autorek, jež se jím zabývají, je právě Kateřina Kolářová. Název oboru se zatím překládá nejednotně; nezřídka užívaný název „studia postižení“ sama Kolářová používá minimálně, dává přednost pojmenováním studia „jinakostí“ nebo „znevýhodnění“. Uvedená pojmenování podnětným způsobem obracejí pozornost od osoby „postižené/ho“ ke společnosti, která nerespektuje jeho/její tělesné či jakékoliv jinakosti a nedostatkem pozornosti vůči těmto jinakostem znevýhodňuje jeho/její šance vést plnohodnotný život.

kolonialismu/dekolonialismu, tedy ke spolupůsobení androcentrismu a důsledků koloniální dominance. Jak jednotlivé články naznačují, tyto otázky se neomezuji na tradičně chápanou rovinu politického kolonialismu ve smyslu přivtělení cizího území a na vztahy metropole–kolonie výlučně v mezinárodním kontextu. Problémy ovládajících a ovládaných mají dnes globální charakter, jsou všude kolem nás, není to jen vzdálené, Česka se netýkající a překonané dědictví kolonialismu jako historického jevu. Je třeba identifikovat jejich současné, často na první pohled ne tak zjevné, subtilnější formy, a chceme-li, propojit je i s úsilím o sociální změny. Toto je nezbytné i proto, že současný kapitalistický systém nepřestává využívat a reprodukovat globální historické nerovnosti. Ke změně může napomáhat právě reflektování různých forem útlaku. V předkládaných člancích jde především o propojení s aspektem genderovým a o nastínění doposud smlčované (či nedostatečně rozvíjené) optiky.

© Tereza Jiroutová Kynčlová, Blanka Knotková-Čapková, 2017

© Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., 2017

Postcolonial and Decolonial Thought in Feminism and Analyses of Othering Representations

Tereza Jiroutová Kynčlová, Blanka Knotková-Čapková

Jiroutová Kynčlová, Tereza, Knotková-Čapková, Blanka. 2017. „Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminizmu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací.“ [„Postcolonial and Decolonial Thought in Feminism and Analyses of Othering Representations“]. *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 2–15. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.368>

On August 9, 2010, the *TIME* weekly magazine came out with its cover featuring the now iconic photo that was to win the highest award in the World Press Photo international competition. The photograph taken by South African photographer Jodi Bieber is a dolorous portrait of a young Afghan woman named Bibi Aisha, whose husband had cut off her ears and nose in punishment for leaving the house.¹ Attempting with her desperate flight to escape violence she faced from the relatives with whom she cohabited, Aisha nevertheless failed to evade the ensuing brutal attack unleashed later on by her husband. Bibi Aisha allegedly saw her posing for this photograph as a chance to draw attention, by way of showcasing her injury, to some of the manifestations of violence exerted by Afghan men on their wives. In fact, the main news report of the magazine to which Bibi Aisha’s face is supposed to draw attention described in detail the dire situation of Afghan women in a country just barely recovering from a military conflict while dealing with the consequences of a rigid religious-political as well as gendered—in this context—dictate. With all of that set against the backdrop of the gradual departure of US military forces from the country, the news report poses the question as to what would be the consequences of such withdrawal for Afghan women. According to *TIME*, there were well-founded fears that President Karzai’s regime would no longer pay heed to the issue of women’s

¹ Available from: <http://content.time.com/time/covers/0,16641,20100809,00.html>, accessed Oct 13, 2017.



rights afterwards as the presence of US forces in this regard served as a stabilising element.¹

While the news report attempts to make a respectful approach showing the Afghan women as agents of their own lives—and while the brutality itself of this particular story is unsettling, the article still relies on the paternalising, orientalist narrative, challenged by postcolonial and feminist theories, that effective help must come from the outside, that is from the so-called Occident and that the “oriental woman” cannot reasonably expect it to come from within her country. We do not, of course, question the gender violence taking place on real level in cases like the one mentioned above; what is problematic here from the point of view of postcolonial feminisms is the impact of the generalised image of women in the “Orient” or the “Third World” as passive victims unassertively waiting to be rescued. As Chandra Talpade Mohanty emphasised, such a generalised image may have a negative effect on precisely those women against whom gender violence is committed since this may give them the impression that they are fatally helpless.² It is also significant, genderwise and culturally that is, that this kind of western stereotyping of the Orient occurs through women’s bodies, or rather through their exoticising representations. Although Aisha’s face is disfigured after the assault, the photo on the cover of the magazine still meets the usual European or American expectations of what the “Oriental” Muslim woman “typically” looks like. Bibi Aisha has a purple scarf covering her black long hair, with her garment richly decorated around the neck with silvery ornaments. Yet the portrayed woman’s gaze in the lens is determined—this is what makes the image defy stereotyping; through her injury, she communicates the power of a woman who refuses to be a victim. Hence the photograph is ambivalent: it depicts a woman, victim of a violent act, but her gaze shows her resolve not to allow this experience to define her whole life. Grounded in this interpretation, the depicted woman does not feel to be a mere “object” to be rescued; while silent, she is nevertheless a silent warrior who wants to be the agent of her own life.

However, the implied interpretative ambiguity is totally dismantled by the headline of the above-mentioned news report, as it overrides the possibilities of an empowering reading of the photograph pushing it back to the established, orientalist and false saviour narrative. It asks the following: “What happens if we leave Afghanistan?” And since the suggestive headline is superimposed over Aisha’s portrait, it excludes in advance all answers other than the exclamation: “The Taliban men will brutally cut noses to Afghan girls in scarves!” Through the composition of the said cover page, the

¹ Baker, A. “Afghan Women and the Return of the Taliban.” *TIME*, 9. 8. 2010. Available from: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2007407-1,00.html>, accessed Oct 13, 2017.

² Mohanty, Talpade C. 1984. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.” *boundary 2*, 12: 3; On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, pp. 333–358.

TIME weekly magazine thus exploits, in the context of today's global capitalism and the ongoing war conflicts, the most radical, othering orientalist stereotypes inherited from the colonial era, the result of which are notions of—quoting Gayatri Chakravorty Spivak here—“white men rescuing brown women from brown men.”³ Postcolonial critique may thus ask whether Bibi Aisha's attempt to address violence against women is in the above-described setting fashioned by the TIME magazine represented befittingly and successfully, or whether her portrait is perhaps instrumentalised for other political purposes. Since physical violence had already been committed against Aisha, could it be perhaps reproduced through representations, symbolically that is? How do such representations shape up or simplify the notions of (Afghan) masculinity?

A similar kind of questioning or critical reading of media, literary, artistic and historical representations is what this newly released monothematic issue titled *Postcolonial and Decolonial Thought in Feminism* seeks to present. The intention to produce this thematic issue of the *Gender and Research Journal* is linked with the MA programme Postcolonial Studies from a Gender Perspective, which we have run jointly at the Department of Gender Studies at the Faculty of Humanities, Charles University since 2010. Initially, it was Blanka Knotková-Čapková who conceptualised the course in 2005 in the same place. Both the course and the monothematic issue are based on the knowledge that postcolonial thought and critique in the Czech context is represented predominantly through the curricula of philological, or rather literary theory-related disciplines, which examine the culture and history of countries with colonial and colonisation heritage and legacy respectively, and also (albeit not in all colleges) in fields such as anthropology, philosophy and political science. Thus, postcolonial studies are largely presented on Czech academic grounds as being just one out of many analytical schools, and a minority one at that. Although the list of disciplines that do work with the concepts of postcolonialism is relatively long, the gender perspective is either completely nonexistent or it represents an outright minority topic. The relative unfamiliarity with postcolonial studies in Czech academic space is also echoed by the fact that the founding work of this discipline, Said's *Orientalism*, was not translated into Czech until 2008, three decades after it was published for the first time. Hence the recent publication of *Postcolonial Thought I-IV* anthologies by Tranzitdisplay, reviewed by *Gender and Research* in an earlier issue, is a highly commendable initiative, as well as the Czech translations of other canonical postcolonial studies authors such as Frantz Fanon and Homi Bhabha, and the collective publications in Czech—*Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti (Beyond North and South: Understanding Global Inequalities and Diversity)*—edited by Ondřej Horký-Hlucháň and Tomáš Profant and published by the Institute of International

³ Spivak, G. C. 1988. “Can the Subaltern Speak?” In Nelson, C., Grossberg L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, p. 297.



Relations. Despite these efforts, postcolonial studies are still marginalised in the Czech Republic. We should not nonetheless see the root cause for this in a historical given. The fact that the Czech Republic, or Czechoslovakia for that matter, is not traditionally perceived as a colonial power does not in any way mean our society has not assumed “colonial” approaches to its “Others”.

Postcolonial themes could, of course, be explored from the other end too, namely from the point of view of to what extent the Czechoslovakia under the totalitarian regime lived through the experience of domination similar to that of a colonised land. Neither these overlappings of postcolonial and post-totalitarian identities, nor emancipatory aspirations (or the question of whether they are at all present here and to what degree) have so far drawn in Czech settings the analytical attention they deserve.

Postcolonial studies are embedded in the historical reflection of colonialism and imperial politics, deconstructing the power relations between the dominating and the dominated, primarily in the area of cultural representations, while taking into account the political, economic, social and other relevant contexts. Geographic and cultural roots then play a role in identifying the so-called decolonial thought; although the theoretical and methodological starting points reflect the methods of the postcolonial “school”, decolonialism is a prominent concept associated with the Americas, primarily Latin America. This epistemological project, which has only begun to advance markedly in the past two decades, is emerging from the historical specificity and heterogeneity of the entire continent. The “production” alone of the terms such as decoloniality, decolonialism, etc., accentuates situatedness and agency while standing in opposition to the prevalent notion in postcolonial texts, namely the idea of the subject silenced through discourse. However, both approaches are complementary and mutually supportive, and of course, they are highly interdisciplinary and sensitive to a variety of intersections; they are analytical instruments.

Postcolonial/decolonial and feminist critiques identify with Foucauldian notion of discourse and language, these being entities that do not reflect (or not only reflect) reality, but produce it (as well). Language as an elementary and at once systematic means of representation is not an unbiased instrument of classification, but a constitutive element bearing power connotations and an ideological baggage in the form of value hierarchies, often associated with gender, race, class, religion or language affiliation. This is also the case in the realm of literature (and oral tradition), i.e. in an area which language is an inherent part of and which is directly addressed in three of the six articles of this issue; the three remaining ones have a rather interdisciplinary bent. Texts (in the broadest sense) are part of all key social institutions, and therefore play a cardinal role in defining cultural and political authority, in (former) colonial centre and in (former) colonies alike, where they can serve to strengthen the status quo with regard to androcentrism and/or colonialism. Texts, be it literature, spoken utterances,

institutionalised codes, laws, films, paintings, or any other artistic representations, are not, of course, the exclusive domain of the metropolis, and may thus be the bearers of resistance anywhere, as the latter is the inherent effect of colonial discourse.⁴

In this context, one should also add that colonial domination and resistance against it do not form a simple relationship between an internally homogeneous metropolis on the one hand and an internally homogeneous colony on the other. Metropolises and colonies may get colonised in an inward direction too—this is what was happening and is still going on even in the post-colonial or decolonial periods respectively. Any state or any society can behave in a colonial manner towards its own minorities, which is a subject matter that is dealt with in particular in the current article zeroing in on the Finnish context.

Feminist theories and postcolonial/decolonial studies have common intersections of interest, dealing with topics such as the contents and forms of representation and essentialisation, marginalisation, oppression, and resistance against it, as well as relations of domination, searching for and finding one's voice, location and epistemological privileges, questions of agency, the possibilities of constructing identity at a given place and time, or its performance and negotiation. Like gender studies, postcolonial theories place emphasis on interdisciplinarity and intersectionality. The fundamental prerequisite of postcolonial analysis conducted from a feminist perspective has always been the reflection of the interplay of androcentrism and colonialism. In the disciplinary field of history and/or social sciences, it is also quite fruitful to link the studies of nationalism, national identities, overlappings and intersections of different categories of identity (national, cultural, social, gender, sexual, physical, religious, human-nonhuman, etc.) as well as the conceptualisations of identity within their respective frameworks as fluid, border-informed or performative.

In accordance with the teachings of postcolonial/decolonial theories on the need to create space for traditionally marginalised voices, our call for papers was sent out to academic sites around the world, i.e. outside the former colonial centres too, primarily to Latin (and more specifically Central) America, as well as Asia and Africa. As a result, the articles contained in this issue cover Latin American and European cultural-geographical spaces. The journal's monothematic issue is opened by the theoretical text by Romana Radlwimmer, which examines the differences between postcolonialism and decolonialism by analysing the central concepts of two distinguished women of letters and personalities of Latin American, or rather Chicana feminism, namely María Lugones and her take on the coloniality of gender, and Gloria Anzaldúa's terms *Borderlands* and *Nepantla*. *Borderland*, in this case the Mexican-American border, is a space that significantly determines the phenomena analysed in the following two essays. Based

⁴ Loomba, A. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. London, New York: Routledge, p. 149.



on the memoirs of Mexican-American writer Reyna Grande, Marion Rohrleitner shows, with regard to the DREAMERS generation, and the successive policies of the last two US Presidents, how the idiosyncratic Latina/o literary genre—*testimonio*—allows both to communicate traumatic experiences from a family torn by migration and subsequent negotiations of multiple identities in a new homeland, and to contribute to a possible social change. Hence, the feminist concept of *testimonio* appears here to be an activist and empowering literary genre. Tereza Jiroutová Kynčlová's article analyses the hybrid representations of the three most important female characters of the Chicana/Mexican cultural heritage, revealing their protean identities in the creative works of Chicana women writers. The shared, albeit quite differently experienced (and culturally interpreted) experience of motherhood reveals the identities of three historical, or better mythological women as highly fluid, changing and complementing each other, transcending into the living reality of today's Chicanas. Edla Eggert's article focuses on the Brazilian context. While we have discussed written texts so far, Eggert also examines a woven text. Woven fabrics are the product of the artistic pursuits on the part of female weavers, as well as a means of interpreting their own act of weaving as an activity traditionally associated with femininity, which, however—as Carolyn Heilbrun noted—is a parallel to finding new, empowering narratives.⁵ In her research, Eggert demonstrates feminist practices that derange the boundary between the researched and the researcher, and giving voice to women allows them to address hitherto unrecognized experiences. Although Europe is usually associated with the centres of colonisation, Viola Parente Čapková states in her article that the centre is internally diversified and has its "inner" Other(s). Parente Čapková, as mentioned above, looks at the example of Finland, which was both a colonised land and is, at the same time, a colonising country, when it comes down to its relationship to the Sami and Roma minorities. The author shows how the theoretical and methodological starting points of postcolonial studies are reflected in the Finnish approach to studying Finnish as well as Sami literature—and unsettle the notion of a nation being a monolith. The last article in this issue is Kateřina Kolářová's text. It uses the apparatus of postcolonial theories—in particular the concept of coloniality—applying it to the area of disability studies.⁶ She demonstrates,

⁵ Heilbrun, C. 1990 [1985]. "What was Penelope Unweaving?" Pp. 103-111 in *Hamlet's Mother and Other Women*. New York: Columbia University Press.

⁶ In the Czech context, disability studies is a considerably new discipline, with one of the first scholars pursuing it being Kateřina Kolářová. The name of this discipline has been translated inconsistently so far; Kolářová herself scarcely makes use of the often-used designation "disability studies," favouring "otherness" or "disadvantage" studies instead. These designations turn attention away, in a thought-provoking fashion, from a "disabled person" toward a society that does not respect his/her physical or any other kind of otherness, and through its lack of attention to these othernesses puts his/her chance to live a full life at a disadvantage.

employing selected “clinical” cases of “mental retardation” and their subsequent media and film representations, the functioning of the affective policy of abandonment in the post-socialist context. These articles are accompanied by two reviews concerning African-American studies and black feminist criticism penned by Karla Kovalová and Tereza Jiroutová Kynčlová. Next, another piece summarizes Blanka Knotková Čapková’s observations from Indian academic–predominantly literary scientific–conferences that had a feminist orientation, addressing the issues of postcolonial types of oppression, relations, and identities. Beyond the scope of the monothematic issue is Tomáš Profant’s review outlining the main propositions of the collection of Bruno Latour’s texts in Czech *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem. Výbor z textů 1998-2013 (Tracing and Assembling Worlds with Bruno Latour)*.

On a concluding note, we would like to thank all the reviewers whose feedback helped us to hone the submitted papers, and Zuzana Uhde, Editor-in-Chief, for her support and help. Without her logistical competence, this issue would not come to see the light of day.

We believe that with this special monothematic issue and joint endeavour we will be able to bring (not only) into Czech scholarly debate gender-motivated questions related to postcolonialism/decolonialism, that is, to the combined influence of androcentrism and the consequences of colonial dominance. As the articles suggest, these questions are not limited to the traditionally understood scope of political colonialism in the sense of annexing foreign territory and the metropolis-and-the-colony relations solely in the international context. The issues of the dominating and the dominated have a global character today, they surround us everywhere, it is not simply some remote legacy of colonialism as a historical phenomenon, which has little to do with the Czech Republic and has supposedly been surpassed. It is advisable that we should identify their present, more subtle and often-not-so-obvious-at-first-glance forms and link them with the effort for social change. This is necessary also because the current capitalist system continues incessantly to exploit and reproduce global historical inequalities. Reflecting on the different forms of oppression is what might assist such a change. As far as the submitted articles are concerned, the main objective is to draw a connection with the gender aspect and to pinpoint the so far underrated (or underscrutinised) lens of examining the subject matter in hand.

© Tereza Jiroutová Kynčlová, Blanka Knotková-Čapková, 2017

© Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2017

Decolonisation and Gender: Perspectives on Literatures and Cultures of the Americas

Romana Radlwimmer

Abstract: In the recent past, decolonial proposals have become more and more important for feminisms of the Americas, that is, for Latin American and U.S. Latina/o theories and practices negotiating the significance of gender. Decolonial feminist thought proposes multiple ways of deconstructing coloniality (the ongoing effects of colonisation), and distances itself from postcolonial feminisms by emphasising not only its own unique, historically diverse geopolitical situatedness in the Americas, but also discordance with the assumption of the postcolonial “silenced subaltern female subject”. The article traces some of the conceptual travels of a decolonial feminist project as it is, today, under construction, and ponders on the options it presents for literary and cultural studies of the Americas on a transborder level. It then presents two decolonial feminist theoretical proposals: María Lugones’ *Coloniality of Gender* and her attempt to move, as she says, toward a decolonial feminism, as well as Gloria Anzaldúa’s concepts of *Borderlands* and *Nepantla*. Lugones analyses “gender” as an inherently colonial category which defines an ecological, economic, political, spiritual, and epistemological modernity for the Americas; Anzaldúa envisions a world of decolonial, feminist poetical interstices while employing creative practices. These notions reshape the tools available for future cultural and literary analysis and propose a holistic politics of healing.

Keywords: decolonial feminism, literary and cultural studies, the Americas, María Lugones, Gloria Anzaldúa

Radlwimmer, Romana. 2017. ‘Decolonisation and Gender: Perspectives on Literatures and Cultures of the Americas.’ *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 16–34. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.369>

Preliminaries

Predominantly in the last decade, a rapidly growing theoretical and literary awareness about a colonial, patriarchal history has been articulated for the Americas in rich and multiple ways. Philosophers, writers, artists, academics, and activists have been building, interrupting, questioning and continuing what could be called a diverse *decolonial feminist project*. This postulated the need for a feminist decolonisation (the conscious deconstruction and reconstruction of patriarchal, colonial cultural patterns), and an abundance of creative voices articulating their own versions and theories. This may now be characterised as one of the most striking features of the recent philosophical, literary, and cultural thought of the Americas shaping academic discussions and arising out of communal struggles.

In this article, I first reflect on the intersections between the postcolonial and the decolonial. In the very making of a project of one's own in the Americas, there is a strong discourse both taking up and criticizing postcolonial approaches. As I argue, the very differentiation from the postcolonial forms an important part in the construction of the decolonial project, which also means that the postcolonial has been a present sub-narrative of decolonial theory. Thus, my point is not in making a strong case differentiating between the notions of the postcolonial and the decolonial, but rather in reflecting on the complex intersecting characters of both lines of thought, an obvious intersecting that cannot be ignored. I start my article explaining this understanding and pondering on a possible genealogy of the decolonial/postcolonial. Through a concrete example of Latin American literary adaptations of Greek myths, I show some theoretical tensions the postcolonial/decolonial poses for literary studies. I continue asking what the decolonial project means on a transborder level, as for example for European Latin American Studies.

When I think of literature, gender, and decoloniality together, I explicitly perform what Gloria Anzaldúa has called a "tolerance for ambiguity" (Anzaldúa 2007: 101). Rather than constructing "hard facts" about what "decolonial literary gender studies" or similar labels do or should look like – this might rather be an understanding adequate for social or natural sciences –, I turn to approaches which are informed by subtle nuances and soft meanders. In no way does this decision mean a lack of direction or intentionality; in fact, it is central to decolonial literary thought. I seek to apply textual and conceptual standards found in literary theorising of the Americas to my own writing. I call such a decolonial literary approach to the Americas a *methodology of poetic ambiguity*. In my book *Wissen in Bewegung*, I have analyzed how reflections on literary feminist work in the Americas have suffered from their necessity to read and define "clear, logic" structures which they did not find representative of their condition (Radlwimmer 2015: 48–88).



These studies have continuously tried to validate recognizably “innovative ideas”, but rarely reflected on the criteria of their own epistemological approaches, which were based on Eurocentric understandings of what theory production needed to look like. They were seeking originality and innovation and found it hard to stand (or recognise) poetic or ambivalent theoretical designs. When feminist projects on a global scale have criticised the dominant use of a masculine voice, then Latin American and U.S. Latina literary theory positions have even more clearly articulated a dismissal of the master’s voice. These positions thus postulate that they can, and will no longer speak in terms of a philosophic tradition based on European modernity, perpetuating “white”, male, university-educated, heteronormative, adultist or other hegemonic frames of reference. As I have shown in my book, the notions of coherence, logic, objectivity are interrupted and questioned. A Latin American feminist literary theorising replaces these illustrated ideas by a capacity of political movement, cultural flexibility, and literary performativity. These concepts do not appear as “solid” texts, but are gently woven within different textual worlds (Radlwimmer 2015: 129–141).

I would like to argue here that these facts are preliminary to any further understanding of decoloniality, gender, and literature of the Americas. These facts directly feed into the current construction of decolonial literary thought and should be taken in account when analysing decoloniality and literature. This way it becomes clear how decolonial gender concepts of the Americas transform literary theory in structural and geopolitical terms: they do not perpetuate the same Eurocentric textual/literary and epistemological goals. They no longer accept one single way of making strong (literary or conceptual) texts. They introduce other values. Based on this understanding, I present two different decolonial projects—those of Gloria Anzaldúa and of María Lugones—and their connections to literature and literary theory. My aim is to ponder on some contemporarily important coordinates on decoloniality and literature. Together, Anzaldúa and Lugones reshape the tools available for future cultural and literary analysis and propose a holistic politics of healing. Lugones radically modifies our understanding of an epistemological given of the past when she questions gender as a valid concept for the Americas. Lugones’ theory offers the tools of thinking and rethinking “gender-free” American cultures and literatures. Anzaldúa’s latest book, *Light in the Dark*, envisions in a more accentuated way than ever before what a *Nepantla*—an “in-between”—present and future could look like. This new book brings unheard-of insights into a decolonial understanding of literature and culture. Her *Nepantla* world sees the interconnections of life through feminine, subalternised, and peaceful eyes. It is precisely through these reflections that decolonisation and gender and their intersections demonstrate how they are relevant to re/thinking literatures and cultures of the Americas.

The notion of *the Americas* encompasses the understanding of common colonial imprints on the connected continents. In non-colonial epistemologies, this geopolitical space has been called *Abya Yala* by the Kuna indigenous community (Gargallo 2012), and called (*North, Central and South*) *America* ever since the time which was defined and effectively institutionalised as the era of “discoveries” by Eurocentric modernity. For the same reason—its continuing, inscribed colonial semantics—the concept of *the Americas* has been criticised. Yet, it also implies a *rewriting* that transports ancestral knowledge of relationality and community: *the Americas* not as one, but as many (and especially within U.S. American discourses, not as a synonym for the United States); *the Americas* as a signifier for the lived experience of subalternised and excluded individuals and communities through a shared colonial, patriarchal, capitalist hegemonic history; *the Americas* as a possibility of resistance. The notion also specifically points towards Latin American and U.S. Latina/o forms of expression, and the connections and connectedness between them.

A Decolonial Feminist Literary Framework

I am employing the term *decolonial feminism*, rather than *postcolonial feminism*. This semantic decision alludes to the most common terminological use of the recent years in feminisms working on dismantling colonial structures of the Americas. Interestingly, these feminisms have generally been building on (internationally discussed) postcolonial insights as well as on anticolonial struggles of the Americas. In fact, several decolonial thinkers (such as Walter Mignolo or Breny Mendoza) first used *postcolonial* parameters to question the intersections of race, class and/or gender in their various formations and as part of the colonial history of the Americas (Mendoza 2002, Mignolo 2003). Postcolonial studies and postcolonial feminisms were established especially in and for Asian-African contexts (Mendoza 2016). Among them, Gayatri Chakravorty Spivak’s feminist intervention prominently added an internationally renowned gender perspective to analyses of scholars such as Edward Said or Homi Bhabha. “If,” says Spivak, “in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow” (Spivak 1994: 83).

In recent years, decolonial theorists have started to debate the difference between postcolonial and decolonial thought. They aim to establish a decolonial Latin American and U.S. Latina/o project that differs from the postcolonial. This is a project which is currently under construction, and it has to be dealt with in its processual forthcoming rather than as a final product. In no way do I regard this processual understanding as a deficiency. On the contrary, the inherent openness to transformation has to be understood as a conceptual strength and is one of the theoretical core operations decolonial literary thought has brought forward. Several theorists have tried to grasp

and formulate the difference between both over the last few years and have offered brilliant analyses and have come to various, multilayered conclusions (cf. Castro Gómez, Grosfoguel 2007; Curiel 2007; Espinoza Miñoso 2009; Mendoza 2016). In my reading, the following aspects are the most striking features of the differences and similarities drawn between postcolonial and decolonial thought. Prominently, feminist scholar Breny Mendoza's analysis of connections between decolonial and postcolonial thought is significant and convincing for literary and cultural studies of the Americas: "The certitude that the subaltern can speak is one distinguishing feature of decolonial theory" (Mendoza 2016: 112). Decolonial theorists have been concerned with investigating common grounds and variations of decolonial and postcolonial feminisms, re/constructing the rise of decoloniality by drawing a decolonial lineage of thought while distancing the discipline from postcolonial theory. This decolonial dissociation from postcolonial thought takes place on three levels: on a historical-cultural level, on a disciplinary level, and on a conceptual level. Chicana historian Emma Pérez proposed the postcolonial as an entity not yet achieved, and the decolonial as the space-in-between the colonial and the postcolonial (Pérez 1999). Historical-cultural differences between postcolonial and decolonial positions have been shown; Walter D. Mignolo, for instance, interpreted the European colonial point of view by arguing that the Americas were considered as an extension of Europe, unlike Africa or Asia (Mignolo 2003: 198). Ramón Grosfoguel and Santiago Castro Gómez differentiated between Anglo-Saxon postcolonial studies and Latina/o/Latin American¹ decolonial studies, defining the latter as *decolonial perspective*. According to the two authors, the decolonial project arises out of social sciences, cultural studies and semiotics. They base their argumentation on the disciplinary affiliation of the major part of postcolonial and decolonial thinkers. While they criticize disciplinary divisions, they introduce another one, letting literary studies aside (Grosfoguel, Castro Gómez 2007: 15).

Disciplinary differences appear as simplifying border lines. While mapping a trend of scholarly work involved in both decolonial and postcolonial studies, this disciplinary question is not intrinsically inherent in decolonial/postcolonial theoretical positions. On a conceptual level, decolonial thinkers tend to dismiss Spivak's theorem of the "subaltern"; by introducing, instead, the concept of the "subalternised"/

¹ By Latina/o Studies I refer to an area of study in the United States dealing with all cultural, literary, artistic, historical, economic, sociological, philosophical, etc. forms of expression through and by the Latin American presence in the United States, may it be through immigration or through Mexicans (now Mexican-Americans) who have always lived in the territory that is today a big part of the United States. By referring to Latin American Studies, I describe the field of studies concerned with Latin America from Mexico to the Cono Sur (Argentina, Uruguay, Chile), but not with Latina/o presence in the United States.

“subalternisation” by which they intend to make visible the artificial, constructed nature of this category of thinking (Mignolo 2011: 72). It seems that the decolonial (both as a feminist and as a non-feminist) project is not only established explicitly (as in Lugones 2010; Espinoza 2014; Mendoza 2016; Curiel 2007), but has become a discursive pattern able to nurture a confident reflection on what the Americas mean today. For example, in Latin American literatures, one often repeated feminist motif has been the figure of the Greek heroine Antigone.² Griselda Gambaro’s Argentinean pre-Coup d’État play *Antígona furiosa* can be read as a feminist critique and allegory of the repressions, tortures, and killings during Pinochet’s dictatorship. First premiered only in 1986—after the end of the military junta—, it performed the dangers of ethics and censorship (*Antigone’s* central conflict) in real life, for the exiled writer Gambaro allegedly sought to protect family members by inhibiting a public performance (Nelli 2009: 74). Perla de la Rosa’s 2004 Mexican adaptation *Antígona: Las Voces Que Incendian el Desierto* negotiates an infinite feminist hotspot of anger and despair: the disappearances of the women of Ciudad Juárez, in different analyses directly linked to exploitation by transnational entrepreneurism such as the *maquiladoras* (for lucid Juárez murders analyses see for example Gaspar de Alba 2010; Jiroutová Kynčlová 2015). Both dramas—de la Rosa’s and Gambaro’s—elucidate how the Greek myth has become a referent for feminist resistance in the Americas. Yet, the literary import of the Greek myth is inconceivable without colonisation. The figure of *Antígona*, thus, becomes a literary figure that can be read as a decolonial and as a postcolonial referent, expressing tensions in the question of self-expression of Latin American thought. *Antígona* becomes the self-expressed, self-conscious decolonial literary option, as well as the postcolonial literary understanding of literary import and its dependent condition and, thus, of an ongoing silencing of the Latin American voice. Precisely in this way, Moira Fradinger’s brilliant literary analysis on the multiple adaptations of the Greek tragedy *Antigone* in Latin America can be seen as an account of an implicit decolonial shift in Latin Americanist literary thinking. As Fradinger explains, the abundant literary critiques mystifying *Antigone* as “universal” lead to a dead end when applied to Latin American contexts. They perpetuate problematic readings of comparing and contrasting different European and Latin American texts: “Antigone’s presence on the continent cannot be understood through the connotations of the phrase *new world*: colonialism, Occidentalism, and peripheral modernity” (Fradinger 2014: 224). Fradinger explains that the apparent “universal values” displayed in *Antigone* do not necessarily coincide with precolonial values of indigenous societies,

² In order to show the difference between the Greek myth and its adaptation in Latin American and U.S. Latina/o contexts, I distinguish between “Antigone” when I refer to the Greek myth and “Antígona” when I refer to the versions articulated in the Americas.

thereby placing the literary discussion of the Latin American *Antígonas* right at one center point of decolonial thought: the critique of colonial, modern universalism. As María Lugones stresses, “the critique of feminist universalism centers on the claim that the intersection of race, class, sexuality, and gender exceeds the categories of modernity” (Lugones 2010: 742). Fradinger’s analysis of the Latin American elaborations of *Antigone* not only implicitly introduces and demands a decolonial perspective on Latin American literatures, but also distances itself from postcolonial literary writing and reading practices, rejecting the concept I introduced in the beginning of my article when referring to *the Americas* as a decolonial concept: the practice of *rewriting*. She states that “[p]ostcolonial reception studies in the Anglophone ex-British colonies have tended to engage with [...] rewritings of the Classics [...] seen as a ‘response’ to the cultural impositions of the ex-metropolis” (Fradinger 2014: 225). Fradinger classifies this postcolonial reading model as insufficient for the understanding of the two hundred years of Latin American post-revolutionary history. This is a common decolonial argument as it points out the specificity of the historical colonial experience in the Americas as opposed to its specificity in colonial Asian and African contexts. As for the practice of rewriting, Fradinger also criticizes a subtle postcolonial nostalgia for “being at the center of the ex-colony’s life” (Fradinger 2014: 225) which decolonial feminism dismisses.

The *Antígona* texts and co-texts illustrate an underlying decolonial feminist discourse present in today’s literary analyses of the Americas. This means a discursive transformation. While Latin American feminist letters have at times perpetuated discourses of intellectual dependence (Radlwimmer 2015), they have now moved to a self-conscious identification and description of the Americas as a powerfully intellectual, artistic, philosophic, activist conglomerate. Going back to Spivak’s and Mendoza’s hypotheses, the subaltern(ised) female (subject/literary text/theory) articulates itself powerfully and is recognised as such. I regard this as a highly constructive, and indeed long-needed turn in (Latin) Americanist (feminist) thought which for too long has been restricted by hegemonic discourses that doubted Latin American and Latina literary feminisms’ ability to speak, such as the highly polemic 1980s and 1990s arguments that Latin American or Chicana feminist literary theories do not exist (Radlwimmer 2015).

Decolonisation, Gender and Transborder Cultures

The above mentioned decolonial feminist discussions are highly necessary in contemporary Latin American and U.S. Latina letters, as well as in cultural criticism and neighboring disciplines. Yet, they still seem to have been bypassed within European discussions, both on an academic level and on the level of cultural revision and an

activism that transcends borders. As a matter of fact, postcolonial feminist studies *have* been quoted and employed, even if just at its margins: as exoticisms with apparently little connection with European cultural coordinates or as philosophic points of view that are—ironically—positioned as peripheral within humanities and social sciences.

Decolonial feminist studies, though, have been rather absent in European academia, or have entered it only very rarely, such as through the Utrecht Decolonial Summer School (Utrecht Summer School, Web, 2016) with Walter Dignolo as its participating speaker, or other limited events or circles. It is no surprise, in this case, that an interest in decolonisation comes from the Kingdom of the Netherlands with its ongoing political-economic presence in the Americas. Yet, in the literary and cultural realm of European Latin American studies, the dominant academic discourse still tends to repeat postcolonial visions, mainly ignoring the emerging 21st century decolonial concepts that have effectively altered the mapping of Latin American and U.S. Latina/o criticism.

Decolonial feminist thought is one possibility to structurally rethink contemporary cultural configurations as a transborder issue. By *transborder* I mean concerns that go beyond confined territories and that affect cultures and modes of thought transgressing constructed limits (such as nation states). As María Lugones points out, the much-discussed category of gender has, in itself, always been a category of colonial modernity, and coloniality (thus: the effects of colonialism) cannot be thought of without its close links to global modernity and capitalism (Lugones 2010: 745). “Modernity organises the world ontologically in terms of atomic, homogeneous, separable categories,” says Lugones (Lugones 2010: 742), referring to the European philosophic systems established and “exported” with the rise of capitalism and expansionism in the early 1500s. What would it mean to decolonise gender in European debates? For Breny Mendoza, decolonisation is not equivalent to antiracist, anticapitalist critiques, or to critiques of Eurocentrism (Mendoza 2016: 111); decolonial feminisms are rather concerned with recovering ancestral indigenous knowledges and non-modern ways of thinking of the Americas than with critiquing Eurocentrism. Also, Mendoza’s analysis reflects the dangers of thinning out of the concept, of losing its political potential. Yet, which transborder cultural effects would a decolonizing feminist philosophical stance from Europe (as a multifaceted concept in all its ramifications) have if not a thorough organic revision of all the critiques Mendoza mentions? How to introduce, then, decolonisation and gender cross-readings as meaningful tools for cultural and literary analyses in a European context without appropriating and distorting them? Decolonial feminism, much rather than an object of study, defines itself as a theoretical model, a subject of study and as a way of enacting feminism; it is set up as an ethics of investigation and of activism.

Should these values be ignored, what would remain is an empty label, ready to prove colonial modernity's self-proclaimed superiority of being. In the words of decolonial feminist critic and activist Yuderkis Espinoza Miñoso: "The coloniality of the discursive practices of hegemonic feminisms in the Third World, or at least in Latin America, lead to the reproduction of an Other within feminisms" (Espinoza Miñoso 2009: n/a). This argument resembles the postcolonial one, such as Mohanty's in *Under Western Eyes* (Mohanty 1991), which shows the structural similarities between both currents of thought.

Even where Central European national narratives dissociate from their colonial past, the effects of colonialism have structurally shaped their knowledge systems and constitutions of gender. Ignoring such impact means to ignore how modernity functions as a transborder phenomenon, and, thus, to ignore the wide-spread constructions of one's cultural past and present. Pondering on coloniality and decolonization from a European perspective might be an uneasy task when enacted from a position of closeness rather than that of distance. I use the word *uneasy*, for such an intimate reflection necessarily leads towards an encounter with inherent colonial structures in contemporary dominant epistemologies and ontologies.

In a recent interview, Gayatri Chakravorty Spivak gives her reading of deconstruction: "It's critical intimacy, not critical distance. So you actually speak from the inside" (Paulson 2016). Similarly, Gloria Anzaldúa sees the decolonising reality as opting for an "attached" rather than a "distant, separate, unattached mode", "enabling us to weave a kinship *entre todas las gentes y cosas*" (Anzaldúa 2015: 83). Such an interpretation of deconstruction may count as much postcolonial (as an awareness of ongoing processes of the colonial), decolonial (an awareness of one's own ability to feel, think and speak), as it is feminist (an awareness of the private as public and vice versa). Hence, negotiating coloniality and gender within the European context may become uncomfortable when understood as deconstruction from within. It may give rise to old-new discussions on internal European colonising structures (such as the Austro-Hungarian Empire) and their effects on or discussions about the secondary benefits gained by colonialism in the Americas, Africa and Asia by those countries that apparently had never participated in the colonial quest. It may also renew discussions about structural violence caused by what Lugones calls the *Coloniality of Gender*: "Unlike colonisation, the coloniality of gender is still with us; it lies at the intersection of gender/class/race as the pivotal construct of the capitalist world system of power" (Lugones 2010: 746). Lugones—and this is one intriguing aspect of her texts—never clearly specifies the concept, avoiding apparently safe, fixed definitions, but circles around the questions of gender and coloniality philosophically, approaching it in various ways and therefore never simplifying it. *Gender* itself is, in her point of view, a colonial concept, and therefore brings along the ongoing effects of colonisation

(that is, coloniality) every time it is reproduced as a method of analysis or figure of thought.

„We are also other“: On Cultural Revisions

María Lugones' decolonial feminism has an explosive potential, for it radically deconstructs gender as a valid category of thought for the Americas. Taken seriously, her affirmation urges us to completely reconsider present approaches to thinking about human and textual relations. For the Argentinean-born but U.S.-based philosopher, the whole dichotomy *sex-gender* itself is irreversibly linked to colonial modernity. In her analysis, Pre-Columbian societies of the Americas neither knew, nor conceived of their communities under the sign of *gender*, which has always been a colonial imposition (Lugones 2010: 746).³ Such hypothesis leads to radical rethinking of the contemporary feminist cultural research on the Americas. As Lugones points out, (anthropological) investigations on indigenous societies have been frequently conducted with an underlying colonial epistemology, using *gender* as a central signifier when describing the division of practical tasks of indigenous communities. Following Lugones' analysis, such an approach cannot do justice to research on the Americas for it imposes colonial frames of reference on societies functioning (partly) with non-colonial frames of reference. Lugones describes the capitalist, "modern, colonial, gender system" and its intrinsic logics of dividing the world and its phenomena into separable, hierarchically structured dichotomies that have shaped the "thinking about race, gender, and sexuality" (Lugones 2010: 742).

The basic division was then between the *human* and the *non-human*. In such a logic, colonisers fall into the categorisation of the *human* which operates with a sex-gender-dichotomy, positioning women not as equal partners to men, but subjugating them as inferior, passive reproducers. The colonised, though, were never seen as *human* at all, but were described as *non-human* and bestial by colonial modernity; and therefore, in terms of the colonial normativity of gender, as—in biological terms—males and females. In this sense, Lugones argues that colonised "[m]ales became not-human-as-not-men, and colonized females became not-human-as-not-women" (Lugones 2010: 744). The colonised men/males were constructed in a "tension between hypersexuality and sexual passivity", and colonised women/females in relation to, or mounted by, Satan. This interpretation takes into account the visions of Christianity and inquisition that

³ Other decolonial feminist scholars have criticised this idea in its radicalism, arguing that e.g. Andean indigenous communities did use a gender concept, albeit not in the same way as the colonial power introduced it. For further discussions, see Mendoza's summary of the critical voices of Lugones' concept (Mendoza 2016).

informed the world constructions of the colonisers of the Americas (Lugones 2010: 744–745). Such invention of the colonised by colonisation was the justification of unnamable brutalities committed by the colonisers (Lugones 2010: 747).

Lugones' notion of the *Coloniality of Gender* follows, adds to, and critiques the Peruvian sociologist Anibal Quijano's concept of *coloniality of power* which describes the ongoing effects of coloniality in contemporary societies and forms of knowing. Lugones explains, "I mean to name not just a classification of people in terms of coloniality of power and gender, but also the [...] attempt to turn the colonised into less than human beings" (Lugones 2010: 746). *Coloniality of Gender* not only altered and controlled sexuality, intimate relations and reproductive practices, but implied the "colonisation of memory" in order to eliminate different epistemologies of the Americas: "[T]he normativity that connected gender and civilisation became intent on erasing community, ecological practices, knowledge of planting, of weaving, of the cosmos" (Lugones 2010: 745). Hence, the decolonisation of gender is defined as a theory and a practice of resistance and a process in the making, rather than an answer already fabricated (Lugones 2010: 746). Resistance means, for instance, all practices that challenge the denial of "legitimacy, authority, voice, sense, and visibility" in colonial public politics from a communal, personalized point of view; a colonised, gendered elocution is, thus, necessarily generated from a "fractured locus" (Lugones 2010: 753): "In our colonised, racially gendered, oppressed existences we are also other than what the hegemon makes us be" (Lugones 2010: 746).

What becomes significant in a constructivist rather than in an artistic and literary way (nevertheless also significant for the purposes of decolonial feminist literary and cultural analysis) is the notion of *reading* that Lugones proposes. Drawing on the Nigerian feminist scholar Oyèrónké Oyěwùmí's postcolonial analysis of sex and gender regarding the Yoruba ethnic group where "a colonising reading of the Yoruba reads the hierarchical dichotomy into the Yoruba society, erasing the reality of the colonial imposition of a multiple oppressive gender system", Lugones claims that the concepts of *chacha* and *warmi* of the Andean Aymara communities cannot be translated as *man* and *woman*, for both are complementary opposites that—depending on the context—can be performed by both *men* and *women* (Lugones 2010: 749, 750). When discussing ways of decolonising gender resistance, Lugones cites Chicana theorist Gloria Anzaldúa's (as Walter Mignolo calls it) *border thinking*. Lugones herself claims to propose a "feminist border thinking, where the liminality of the border is a ground, a space, a borderlands [...], not just a split, not an infinite repetition of dichotomous hierarchies among de-souled specters of the human" (Lugones 2010: 753). When referring to *border thinking*, Lugones builds her decolonial feminist theory on Chicana writer and theorist Gloria Anzaldúa's best-known book *Borderlands/La Frontera—The New Mestiza*, which gives a poetical and accurate cultural description of the "actual

physical borderland” of “Texas-U.S. Southwest/Mexican border” (Anzaldúa 2007, n.p). At the same time, Anzaldúa’s text deals with “the psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands” that are “not particular to the Southwest”, but “present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy” (Anzaldúa 2007, n.p.). Decolonial feminisms of the Americas, may they be cultural concepts or may they be literary texts, recuperate those zones that officially do not exist, they envision a “feminism from and at the grassroots, and from and at colonial difference, with a strong emphasis on [...] a historicised, incarnate intersubjectivity” (Lugones 2010: 746). More than just citing an example to strengthen for her own notions, Lugones gives credit to Anzaldúa’s concepts as a possible and meaningful decolonising practice and theory.

Unlearning Consensual Reality

Examining the connections between decolonial gender concepts and literatures of the Americas, Gloria Anzaldúa’s work plays a prominent role within literary and cultural theory making. If postcolonial positions emphasised the silence of the subaltern subject, and decolonial positions the subalternised subject’s ability to speak, the Chicana theorist and writer promoted both, softly shifting from the first to the latter. In fact, Gloria Anzaldúa has been cited both as a postcolonial critic (Brah 2002: 625–626) and a decolonial critic alike (Mendoza 2016: 114). Her theoretical path always questioned colonial, patriarchal, heteronormative, and classist cultural imprints in their amalgamations. Besides *Borderlands/La Frontera–The New Mestiza* (1987), her earlier publications include *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), co-edited with Chicana theorist and writer Cherríe Moraga. *This Bridge* belongs, undoubtedly, to the basic bibliography of anyone interested in the connections between literature, culture, coloniality, decolonisation and gender and has its place among feminist voices within “U.S. Third World” contexts. It is a forward-looking attempt to write and create in a world hostile to artists acting from the intersections of gender, class, ethnicity, disability, etc. Echoing Virginia Woolf’s words and complicating them according to the problems of colonial and patriarchal collisions, Anzaldúa’s *Letter to Third World Women Writers* advises: “Forget the room of one’s own—write in the kitchen, lock yourself up in the bathroom. Write on the bus or the welfare line, on the job or during meals, between sleeping and waking” (Anzaldúa 1983: 170). *This Bridge* significantly nudged conversations for later decolonial feminisms; as Norma Alarcón pointed out in her 1990 essay *The Theoretic Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism*, “the editors

and contributors believed they were developing a theory of subjectivity and culture that would demonstrate the considerable differences between them and Anglo-American women" (Alarcón 2003: 404). In 2015, *This Bridge* was relaunched by Cherríe Moraga in a new edition with a foreword by Moraga herself who accentuates the ongoing struggle of women immersed in decolonial gender coordinates.

Moraga reflected on how the book's importance was not equivalent to the smooth conversion of precarious decolonial women writers' lives into romantic fairy tales; that means, they were not necessarily able to live easy, comfortable lives just because the book was a publishing success. Several contributors to *This Bridge* have already passed away and the challenging relations between decolonisation, gender and literary production as a lived experience are not just a text, not just words, not just a theory. Theory as presented in texts arises, in a Chicana understanding, out of practices, and is meant to inform and nourish such practices. One of the women no longer present is Gloria Anzaldúa herself. The 2015 posthumously published *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality* (Anzaldúa 2015) is an edited version of what Anzaldúa's dissertation project—an ambitious new work of theory—could have been (Radlwimmer 2016). In its appendix, editor AnaLouise Keating published some of Anzaldúa's letters and notes: evidences of her struggles against diabetes, with various writing projects, deadline pressures, readers' and editors' expectations, and constant reading journeys. These accounts of everyday life challenges faced by a decolonial feminist writer can also be found within the enormous material of the Anzaldúan archive at the Nettie Lee Benson Latin American Collection of the University Libraries in Austin, Texas. There, Anzaldúa's posthumous papers are mostly open for investigations, but they also give a profound and yet hitherto only partly investigated account of Anzaldúa's life and work.

Chicana versions of decolonial feminist theory arise out of lived experience and make sense only as lived experience. This connects Chicana feminisms to Lugones' *Coloniality of Gender*: "Decolonising gender," says Lugones, "is necessarily a practical task. It is to enact a critique of racialised, colonial, and capitalist heterosexualist gender oppression as a lived transformation of the social" (Lugones 2010: 746). Similarly, Anzaldúa wrote her theoretical texts in a consciously personal manner. The literary, autobiographic, fictionalised theoretical writing, and Anzaldúa's unique style, contributed to the success of the above-mentioned *Borderlands/La Frontera—The New Mestiza*. At the time of its publication, the book reshaped feminist theory in the U.S. in unprecedented ways; it articulated postcolonial concerns in a time before postcolonial concepts became established (as it has been mentioned, decolonial discussions often started as postcolonial discussions, and were then working their way through conceptual difference to postcolonial thought), and did so without necessarily naming them in the terms they became best known for, but expressing its central

ideas. Before Crenshaw's influential work that coined the concept of intersectionality, *Borderlands/La Frontera–The New Mestiza* reflected on the meaning of intersectional experiences, such as the risks of being a woman, a mestiza, a member of the working-class, a lesbian:

As a *Mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs [...]; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting, and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings. (Anzaldúa 2007: 102–103)

Borderlands/La Frontera–The New Mestiza examined the tensions between (neo-)colonised experience, female bodies and ways of knowing in a post-postmodern world. Anzaldúa coined the term of the *open wound (herida abierta)* for the decolonial feminist and any border experience. "The U.S.-Mexican border es una *herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds," (Anzaldúa 2007: 25) she wrote. In *Borderlands/La Frontera–The New Mestiza*, Anzaldúa defined struggles and dwelling questions not yet theorised at that point, and focused on the reasons of what Spivak would come to denominate as "silence". Yet, Spivak's postcolonial theory does not coincide with *Borderlands/La Frontera–The New Mestiza*, which already lays the ground work for concepts and debates significantly expanded in later Anzaldúan texts. After *Borderlands/La Frontera–The New Mestiza*, the anthology *This Bridge We Call Home*, co-edited with AnaLouise Keating, or the essay *now let us shift...* no longer center around marginalisation. Instead, these texts propose a Chicana epistemology of healing, a literary theory of decolonial feminist arts, and a cultural model of a "New Mestiza" that shifted from being the "sacrificial goat" to be the "priestess of crossroads" (Anzaldúa 2007: 102). (When coining the term "New Mestiza", Anzaldúa deconstructs and reconstructs the Latin American/Mexican 20th century cultural-philosophical concept of *mestizaje*, which denoted cultural blendings as *the* Latin American/Mexican national(ist) format (as, for example, coined by José Vasconcelos). With the "New Mestiza", Anzaldúa eliminates nationalist notions and values, on a cultural-philosophical level, all non-essentialist forms of cross-culturalism and hybridity and does so from a feminist perspective.)

The shift constitutes a move toward decolonial feminism in Breny Mendoza's sense: from now on, Anzaldúa's theoretical stance predominantly focuses on celebrating its own, vivid voice, is less worried about imposed limitations and comes to transcend them. Anzaldúa presents a decolonial subject position that traverses borders; those who convert into a *nepantlera*, that is, into "artista-activista[s], with consciencia de mestiza" and "intermediaries between varios mundos", able to "cut through isolated selfhood's barb-wire fence" (Anzaldúa 2015: 82). The central theorem of Anzaldúa's decolonial feminism is transformation: ideas of how to destabilise the cultural coordinates that limit Chicana existence, how to deal with changes on a physical, psychological, emotional, spiritual, and political level. Chicana theory evolves powerfully around these Anzaldúan reflections and her quest for answers by rejecting epistemological and political obstacles, and by concentrating on the abilities and qualities of marginalized women, and feminist thought as a discipline.

In *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*, Anzaldúa emphasises her decolonial vision even stronger. In her view, a decolonising practice means deconstruction and more reconstruction: "Decolonising reality consists of unlearning consensual 'reality'" (Anzaldúa 2015: 44). To Anzaldúa this means that prevailing (colonial, Eurocentric) cultural paradigms can no longer be the frame of reference in the world she envisions. Feminist decolonisation happens through acts of creativity, activism and spirituality: "For racialised people, managing losses, the trauma of racism, and other colonial abuses affect our self-conceptions, our very identity, fragmenting our psyches and pitching us into states of *nepantla*" (Anzaldúa 2015: 87). *Nepantla* is a central anti-binary, highly complex concept of later Anzaldúan writings; in this quotation, *Nepantla* may mean a state of confusion, being "torn between ways", a "zone where you struggle to find equilibrium between the outer expression of change and your inner relationship to it" (Anzaldúa 2015: 126–127). *Nepantla* is a liminal space or, much rather, is multiple liminal spaces; it is a rhizomatically thinkable concept, layered in unstructured, non-hierarchical relations and connection points. By reactivating the pre-Columbian notion, Anzaldúa's *Nepantla* represents different types of in-betweenness and/or in-between-worlds.⁴ It appears as a receptive practice where watching "the unconscious struggle between several possible readings" facilitates "interaction between ambiguity and control, between undifferentiated confusion and defined clarity" (Anzaldúa 2015: 114). *Nepantla* is also the capacity of creation, "a place where transformations are enacted" (Anzaldúa 2015: 56). For decolonial feminist literary

⁴ *Nepantla* was used in pre-Columbian Mexico to describe a complex idea of being in between different states or circumstances and has been heavily reused in feminist Mexican philosophy, and in more recent Latina/o theories. As Norma Alarcón points out, Mexican feminist writer Rosario Castellanos uses the concept after the emblematic persona of Sor Juana Inés de la Cruz (Alarcón 1992: 9).

analyses, such as *Nepantla*, in-between-reading/writing practice designs a literary methodology in order to capture subtle undertones of traditionally overheard (textual) realities. At the same time, it is a cultural concept proposing a politics of healing through feminist decolonial consciousness, able to modify social interaction, sexuality, spirituality, and artistic creation.

Crossroads

In this article, I have tried to make lines of thought visible through a *methodology of poetic ambiguity*, and to read some contemporary concerns on decoloniality and literature together, without constructing them as consolidated subjects. This approach employs some of the main theorems of the current literary feminist conceptualisations of the Americas, which rely on associative, fragmented, non-coherent epistemologies, and which are unafraid of interrupting hegemonic parameters of logic, textuality, and literature. My concern was first to show how the postcolonial is a sub-narrative to the decolonial. The distancing from the postcolonial becomes a means of self-identification for a theory corpus of one's own in the Americas. This is a valid operation that allows us to define the decolonial more explicitly. Anzaldúa's understanding regards these labels in an unexcited way, identifying with one or the other, with both, or with none, while Lugones explicitly names her project "decolonial". I introduced the example of the Latin American adaptation of the Greek myth *Antígona* to show the possible negotiations between postcolonial and decolonial thought for the Americas. I then went on to ask why decolonial concerns have not yet been dominantly discussed on a transborder level—much less than postcolonial thought has—, as is the case of European Latin American Studies. I also demonstrated how Lugones and Anzaldúa propose radical thought processes that redefine hegemonic norms. Anzaldúa seeks to transcend any limits or labels. She de- and reconstructs a consensual reality of literature, textuality, and life by theorising a multilayered *Nepantla* space that allows to move within many facets at the same time. In *Light in the Dark*, literature, writing, reading have long moved beyond the "intimate terrorism" (Anzaldúa 2007: 43) that censors human, linguistic or textual agency. María Lugones' dismissal of gender will, in the future, allow further decolonial, relational readings of literatures of the Americas. As was to be shown, her concepts mark a turning point in decolonial feminism. From here, an urgent task will be how to identify decolonial literatures without the notion of gender, and to further question if such dismissal makes sense in every single case.

The theories of María Lugones and Gloria Anzaldúa, as well as Anzaldúa's literary work, are vivid examples for decolonial feminist proposals of the Americas, expressing visions of restructured cultures centering on human well-being: "We are moving on to a time of crossings, as seeing each other at the colonial difference constructing a new

subject of a new feminist geopolitics of knowing and loving,” (Lugones 2010: 756) concludes Lugones. Anzaldúa’s poem *To Live in the Borderlands* adds, “[t]o survive the Borderlands / you must live *sin fronteras* / be a crossroads” (Anzaldúa 2007: 194–195). Decolonial feminisms have shifted from postcolonial feminist rewritings to powerful, creative constructions of cultural and literary coordinates as acts of resistance. They build on ancestral indigenous knowledges of the Americas and on community, are conscious about the interconnectedness of all beings, and provide their shimmering, multi-faceted *Nepantlas* as new possibilities for cultural models transcending borders.

Bibliography

- Alarcón, N. 1992. *Ninfomania. El discurso feminista en la obra poética de Rosario Castellanos*. Madrid: Editoria Pliegos.
- Alarcón, N. 2003 [1990]. ‘The theoretical subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism.’ Pp. 404–414 in C. McCann, S. Kim. *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. New York: Taylor & Francis.
- Anzaldúa, G. 2007 [1987]. *Borderlands/La Frontera—The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. 2015. *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Ed. AnaLouise Keating. Durham, NC: Duke University Press.
- Anzaldúa, G. 1983 [1981]. ‘Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers.’ Pp. 165–174 in G. Anzaldúa, C. Moraga. *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color Press.
- Brah, A. 2003 [1996]. ‘Diaspora, Border, and Transnational Identities.’ Pp. 613–634 in R. Lewis, S. Mills: *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. New York/London: Routledge.
- Castro Gómez, S., Grosfoguel, R. 2007. ‘Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico.’ Pp. 9–24 in *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Curiel, O. 2007. ‘La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista.’ Pp. 92–101 in *Nómadas* (92/26). Universidad Central de Colombia.
- Espinoza Miñoso, Y. 2009. ‘Ethnocentrism and coloniality in Latin American feminisms: the complicity and consolidation of hegemonic feminists in transnational spaces.’ [online] Pp. 37–54 in *Venezuelan Journal of Women Studies*. July/December. Vol. 14. No. 33. Translated by Ana-Maurine Lara. [cit. 26/9/2016]. Available from: http://www.decolonialtranslation.com/english/EthnocentrismColoniality_EspinozaLaratranslation.pdf.
- Espinoza Miñoso, Y., Gómez Correal D., Ochoa Muñoz, K. 2014. ‘Introducción.’ Pp. 13–40 in *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología, y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popoyán: Universidad del Cauca.
- Fradinger, M. 2014. ‘Antigonas: On the Uses of Tragedy.’ Pp. 223–240 in T. Chanter, S. Kirkland. *The Returns of Antigone. Interdisciplinary Essays*. Albany: SUNY/State University of New York Press.

- Gargallo Celentani, F. 2014 [2012]. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Primera edición digital. México D.F.: Editorial Corte y Confección.
- Gaspar de Alba, A., Guzmán, G. (eds.) 2010. *Making a Killing: Femicide, Free Trade, and La Frontera*. Austin: University of Texas Press.
- Jiroutová Kynčlová, T. 2015. *On Borders and on Murders. The Juárez Femi(ni)cides*. [online]. CEJISS 3/2015: 154–174. [cit. 20/10/2016]. Available from: <http://static.cejiss.org/data/uploaded/1449937726359176/Article%2009.pdf>.
- Lugones, M. 2010. 'Toward a Decolonial Feminism.' *Hypatia*, Vol. 25, No. 4: 742–759.
- Nelli, F. 2009. 'Identity, Dignity and Memory: Performing/Re-Writing Antigone in post-1976 Argentina.' *New Voices in Classical Reception Studies*, No. 4: 70–82.
- Mendoza, B. 2002. 'Transnational feminisms in question.' *Feminist Theory*, Vol. 3, No. 3: 313–332.
- Mendoza, B. 2016. 'Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality.' Pp. 100–121 in L. Disch, M. Hawkesworth. *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York: Oxford University Press.
- Mignolo, W. 2003. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Michigan: Michigan University Press.
- Mignolo, W. 2011 [2000]. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mohanty, C. T. 1991. 'Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses.' Pp. 51–80 in C. T. Mohanty, A. Russo, L. Torres. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Paulson, S. 2016. 'Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak.' [online] In *LA Review of Books*. July 29. [cit. 3/9/2016]. Available from: <https://lareviewofbooks.org/article/critical-intimacy-interview-gayatri-chakravorty-spivak/#>.
- Pérez, E. 1999. *The Decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Radlwimmer, R. 2016. 'Conocimiento lunar/Lunar knowledge.' *Women's Review of Books*, Vol. 33, No. 4: 28.
- Radlwimmer, R. 2015. *Wissen in Bewegung. Latina-Kulturtheorie/Literaturtheorie/Epistemologie*. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Spivak, G. 1994. 'Can the Subaltern Speak?' [online] Pp. 82–83 in L. Chrisman, P. Williams *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press. [cit. 12/9/2016]. Available from: <https://www.utrechtsummerschool.nl/courses/social-sciences/what-does-it-mean-to-decolonize-introducing-the-decolonial-option>.

© Romana Radlwimmer, 2017

© Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2017

Romana Radlwimmer is assistant professor at the Chair in Spanish Literatures at the University of Augsburg, Germany. Her monograph on contemporary Latin American cultural and literary theory *Shifting Knowledges* was published by Königshausen & Neumann in 2015. Her articles



published in English, Spanish and Portuguese cover the areas of Spanish, Latin American, Latina/o and Lusophone literatures and cultures: decolonial thought, border studies, Anzaldúan studies, Chicana feminism, Spanish popular cultures, Spanish narratives of the economic crisis, Brazilian models of authorship, literary translation. Contact e-mail address: romana.radlwimmer@philhist.uni-augsburg.de.

FILOSOFICKÝ ČASOPIS

Obsah čísla 2017/5

Téma: Umírněnost a rozumnost

M. Porubjak: Theognis a sófrosyné •
J. Daneš: Termín a koncept sófrosyné
u Aischyla a Sofokla • J. Cepko: Fronésis
v Platónovom dialógu „Menón“ •
V. Konrádová: Fronésis a problém
zvažování

Studie

J. Trnka: Dějinnost a racionalita
v Husserlově pozdním myšlení •
P. Zahradka: Ontologie díla v autorském
zákoně České republiky

Esej

Wang Chengbing: Nacházení logické linie
ve filosofii Johna Deweyho

Diskusní studie

L. Novák: Od Humovy teze k etickému
dogmatismu

Polemika

D. Peroutka: Stručně k Novákové polemice • J. Frei: K recenzi R. Kandy na český překlad
Adornova „Žargonu autenticity“



Filosofický časopis je koncipován jako akademické periodikum, které je otevřeno názorové pluralitě.

Jeho vydavatelem je Filosofický ústav Akademie věd ČR. Je citován v databázích SCOPUS, Web of Science, ERIH a další.

Vychází šestkrát ročně. Cena jednotlivého čísla je 74 Kč, celoroční předplatné činí 370 Kč (poštovné a balné zdarma).

Objednávky jednotlivých čísel i celého ročníku přijímá redakce: Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. 222 221 752; e-mail: filcasop@flu.cas.cz. Objednávky ze Slovenské republiky: Kníhkupectvo AF, Koza 20, 811 03 Bratislava, případně zasilatelství SUWECO, Českomoravská 21, 190 00 Praha 9.

<http://filcasop.flu.cas.cz>

Chicana Memoir and the DREAMer Generation: Reyna Grande's *The Distance Between Us* as Neo-colonial Critique and Feminist *Testimonio*

Marion Christina Rohrleitner

Abstract: Reyna Grande's 2012 memoir *The Distance Between Us* exemplifies the ongoing influence of the Latin American *testimonio* on contemporary life writing by immigrants to the United States from the Southern hemisphere, in order to effect social change. Specifically, Grande's text aims to mobilise readers to facilitate immigration reform for the so-called Dreamers, undocumented immigrants who were brought to the United States as minors. The memoir further showcases how Mexican immigrant writers such as Grande continue genre-blending traditions in Chicana feminist literature in an effort to find an appropriate expression for their complex experiences with migration as gendered, raced, and classed individuals. In doing so, Grande produces a unique form of life writing that is equally inspired by oral narrative, *testimonio*, autobiography and memoir.

Keywords: Chicana memoir, *testimonio*, undocumented immigrants, Reyna Grande

Rohrleitner, Marion. 2017. 'Chicana Memoir and the DREAMer Generation: Reyna Grande's *The Distance Between Us* as Neo-colonial Critique and Feminist *Testimonio*.' *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 36–54. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.370>

Each time I tell my story, I become more and more empowered by it.
 The more stories we tell, the more we will be able to change
 the conversation around immigration.

– Julissa Arce, *Beyond Borders: Undocumented Mexican Americans*

The subaltern cannot speak.

– Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?"

According to the Center for Migration Studies, an estimated 11 million people are currently living in the United States as undocumented immigrants (Warren 2016). Their lack of eligibility to acquire legal status renders them ineligible for social benefits and the right to vote, and limits their access to health care and financial aid for higher education, even though undocumented immigrants pay “an estimated \$11.64 billion in local and state taxes every year” (McCarthy 2016); it also puts them in constant fear of deportation. The vast majority of undocumented immigrants in the United States hail from Mexico, a nation with which the United States shares a long history ranging from imperial expansion to neo-colonialist trade agreements.

Two terms frequently associated with undocumented immigrants in public discourse, especially in right-leaning media outlets, are “invasion” and “illegal alien.” Both terms imply false connotations about the actual presence of undocumented immigrants from Mexico in the United States. One of the most effective ways to challenge such generalising vilifications and criminalisation consists in the production and distribution of counter-narratives from the perspective of undocumented immigrants themselves.

Among the plethora of narratives about the experience of undocumented Mexican immigrants in novels, short fiction, poetry, plays, feature films, and documentaries, one genre stands out as a particularly effective form of countering the “danger of a single story” (Adichie, online) of a perceived Mexican threat to the national security and allegedly uniform cultural identity of the United States: the memoir. It occupies a particularly important place in Mexican narratives of immigration as well as in Chicana accounts of what Paulo Freire has called “conscientisation” (Freire 1970: 15)—a process during which an individual comes into full and critical consciousness of the larger and intersectional structures of oppression along racial, classed, and gendered lines.

By discursively framing both documented and undocumented immigration from Mexico as a wave, as a violent and unwelcome inundation akin to the destructive force of a tsunami, and as an invasion by an allegedly foreign armed force, anti-immigrant rhetoric falsifies history in two important ways: one, when looking at the history of U.S.-Mexico foreign relations, the United States, rather than Mexico, emerges as an invasive, aggressive force, culminating in the Mexican American War (1846–1848). The Treaty of Guadalupe Hidalgo was signed on February 2, 1848, and effected fundamental changes in the power relations between the United States and Mexico, as well as in the role of the United States in the Americas. It oversaw the incorporation of roughly 55% of formerly Mexican territory into the United States, gave the United States unprecedented access to the Southern Pacific Coast and its harbors and natural resources, and expanded the practice of slavery further West. In 1854, the Gadsden Purchase amended the Treaty of Guadalupe Hidalgo by granting the United States

territory west of the Rio Grande and south of the Gila River, including the cities of Yuma, Tucson, and El Paso, as well as the Mesilla Valley, which was strategically important for the expansion of the transcontinental railroad in exchange of ten million dollars payable to the Mexican government (Acuña 2010: 10–14).

The multiethnic population in the formerly Mexican territories was given the choice to either move into the diminished Mexican territory, remain Mexican nationals under U.S. sovereignty, or become U.S. citizens. The very concept of a Mexican invasion of the United States is thus anachronistic at best. The second important element of falsification in the contemporary moment refers to the very myth of an unstoppable wave of immigration from Mexico, both legal and undocumented, when net immigration from Mexico has, in fact, approximated zero since the great depression of 2008 (Warren 2016: 2).

Legal residents of the United States who are not citizens, temporary workers on temporary work visas, and international students on temporary student visas are labelled “legal aliens” in U.S.-American legal discourse. This legal terminology has been adopted by anti-immigrant lobbyists and modified for undocumented immigrants, who are now referred to as “illegal aliens.” This infamous term dehumanises undocumented immigrants regardless of their national and ethnic backgrounds by equating legal status with membership in the human race. On October 26, 2016, the prominent Latina journalist and activist Maria Hinojosa schooled Steve Cortes, a member of Donald Trump’s National Hispanic Advisory Council, on MSNBC on the fact that “illegal” was, in fact, neither a noun, nor had it ever been applied to migrants in a democratic setting before. Instead, so Hinojosa, she was reminded of a conversation with Elie Wiesel, who, upon visiting Buchenwald, told her about the dangers of using dehumanising language as a weapon against marginalised and disenfranchised groups by calling them “illegals” (Hinojosa, MSNBC, online).

The term “illegal” criminalises all undocumented immigrants regardless of circumstance. This rhetorical criminalisation of Latinas/os in the United States is exacerbated by the ratification of a series of anti-immigrant laws, such as Arizona SB 1070, Alabama HB 56, and, most recently, Texas SB 4, which always already render brown bodies suspicious and potentially criminal. Julissa Arce, who entered Texas as an undocumented child immigrant at the age of 11, was able to earn a college degree thanks to Texas HB 1403, and worked as a successful managing broker at Goldman Sachs in Manhattan prior to her conscientisation as an immigrant rights activist, perhaps sums it up best by asserting, “Justice and the law are not the same thing.” She elaborates, “The problem is we have a system that makes people, like myself, have to make choices that then turn us into criminals” (*Beyond Borders*). Rather than embracing a rhetoric that criminalises all undocumented immigrants, Ms. Arce asks us to call into question the ideology behind the very laws that produce such alleged criminals.

Julissa Arce's story, and that of tens of thousands of child immigrants like her, also draws attention to the important fact that undocumented immigration to the United States from Mexico is not only a raced and classed, but also very much a gendered phenomenon. Women and girls who cross borders are at a higher risk of sexual assault and rape. In addition, many women who cross are mothers who either leave their children behind in the hopes of providing an economically more secure future for them, or take their children with them on the perilous journey, which puts both mothers and children at a higher risk of deportation by *la migra*¹, sexual violence, injury and even death. Chicana memoirs, perhaps more than any other genre in Chicana/o letters, highlight the plight and resilience of undocumented immigrant mothers and their children in moving, persuasive, and creative ways.

The past decade has seen a proliferation of memoirs, (auto)biographical narratives, novels, feature films, and documentaries that address the plight of migrating mothers and their children, who are left behind in the care of at times indifferent relatives or accompany their mothers on the perilous journey with the understanding that they will never be able to return to Mexico. Many fictional tales, such as the feature films *La Misma Luna (Under the Same Moon)* and *A Better Life*, heavily draw on the sentimental mode that highlights the allegedly unbreakable bond between mothers who left for *el otro lado*² and their children who were left behind. Memoirs and other non-fiction accounts, such as *Enrique's Journey* by Sonia Nazario, *Which Way Home?*, a documentary directed by Rebecca Cammisa, and Valeria Luiselli's *Tell Me How It Ends: An Essay in Forty Questions* paint a more sobering picture, and highlight how the often harrowingly violent experience of migration and the many years of separation have, in fact, severely damaged the familial bond. Memoirs thus do not only focus on first-hand accounts of migration, they also challenge stereotypical and sentimental notions of motherhood. They highlight the resilience of migrants, emphasise the power and limitations of memory in recreating family in the United States, and reject a facile equation of emigration with upward social mobility.

Reyna Grande's 2012 *The Distance Between Us: A Memoir* is a prime example of the political and social power of the Chicana memoir as a feminist reinvention and literary expansion of the *testimonio* that functions as a harsh critique of neo-colonial practices in Mexico and the United States, which are among the main reasons for emigration from Mexico and Central America to the North. According

¹ La "migra" is a colloquial reference to an increasingly militarised United States Border Patrol, whose officers are in charge to apprehend and arrest "illegal aliens" who are crossing the border without documents.

² „El otro lado“, literally the other side, generally refers to the United States from the perspective of migrants from Mexico and Central America. „Al otro lado“ refers to the migration “to the other side,” into U.S.-American national territory.

to John Beverley, one of the founding scholars in the area of testimonial literature in Latin America, the *testimonio* is a “novel or novella-length narrative told in the first person,” which is usually written or told to an amanuensis by an individual who has witnessed a traumatic event, often as the result of genocide or civil war (Beverley 1996: 24-25). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia* (I, Rigoberta Menchú), the 1983 *testimonio* by Quiche activist Rigoberta Menchú Tum, who was awarded the Nobel Peace Prize nine years later for her work towards reconciliation and justice for the indigenous victims of the Guatemalan genocide, is perhaps the internationally best-known example of a *testimonio* in Beverley’s traditional sense. In the context of Chicana Studies, the testimonial mode has acquired great significance for feminist approaches to the experiences of Chicana women and girls, and especially for the experiences of Chicanas who identify as members of the LGBTQ community. True to the border-crossing nature of Chicana literature since its inception, most Chicana memoirs are neither *testimonios* in Beverley’s narrow definition of the term, nor are they the individual-driven narratives that dominate most of U.S.-American autobiographies; instead, they draw on conventions of the testimonial mode and defy mutually exclusive binaries by blurring generic boundaries and creating a hybrid form of life writing that is partly memoir, partly *testimonio*, and partly autobiography. According to Sidonie Smith and Julia Watson, “[t]his fluid boundary has particularly characterized narratives by writers exploring the decolonization of subjectivity forged in the aftermath of colonial oppression” (Smith, Watson 2001: 10), an observation all the more relevant for life writing produced by women of color who are also immigrants. In addition, “one of the most powerful attributes of *testimonio* is that, as a genre, it intentionally blurs the lines between fact and fiction” (Smith 2010: 22). As a result, these hybrid memoirs-cum-*testimonios* are ideally suited to express the complex and contradictory border-crossing experiences of Mexican immigrants to the United States.

Some of the most groundbreaking texts in Chicana non-fiction, such as Cherríe Moraga’s *Loving in the War Years*, are thus not testimonies in Beverley’s sense, but they do draw on, adapt, and expand the mode of the Latin American *testimonio* to bear witness to sexual violence and discrimination of queer women of color both in their own communities and in encounters with the Anglo-American mainstream. They also build a movement grounded in solidarity and empathy among women of color and their Caucasian allies. The communal importance of the memoir engaging and adapting the *testimonio* in Chicana literature and culture becomes apparent in the collected editions ranging from the pioneering 1981 *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, edited by Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa, to *Telling to Live*, published by a collective named the Latina Feminist Group in 2001. The ongoing significance of the *testimonio* in current research in Chicana Studies

is further evidenced by an interdisciplinary research initiative by the Chicana/Latina Research Center at University of California, Davis. The initiative, entitled “Testimonios as Critical Tools in Theorizing Chicana/Latina and Indigenous Women’s Studies” is directed by Inés Hernández-Avila and Lorena Oropeza and focuses on the importance of the *testimonio* to Chicanas in the 21st century.

Whereas most pioneering Chicana testimonial non-fiction and fiction focused on the experiences of second generation Chicanas who were born in the United States to immigrant parents from Mexico, the 21st century has refocused its attention to narratives by undocumented immigrants. The choice of the genre of the *testimonio* here fulfills two major functions: first, it links the plight of undocumented immigrants today to the plight of victims of genocide and political violence in the 1980s, and second, it highlights the constant threat of domestic violence and sexual abuse to women and girls both as reasons for emigration and as a specifically gendered danger to the experience of migration. The memoir is an effective tool in humanising oft-vilified and criminalised migrants, and counters the silencing of these additional dangers to children’s, women’s, and queer bodies. Reyna Grande’s memoir is thus a persuasive example of what happens when the subaltern—an undocumented child immigrant—acquires speech and no longer relies on or requires an amanuensis to “translate” her words from oral narrative to written account.

After the great success of *Across a Hundred Mountains* (2006)—Grande’s debut novel was awarded the Premio Aztlán Literary Award 2006 and a National Book Award in 2007 – Grande published a second novel, *Dancing With Butterflies* (2009). Yet, in the aftermath of the powerful 2006 protests in favour of immigration reform, and when being faced with the heartbreaking stories of her students while working as a middle-school ESL teacher in the Bay Area, Grande felt compelled to return to her own immigration story. She had started writing her memoir as early as 1997, while still in high school, but felt the experience was still too fresh and raw in her mind to effectively write about it. In 2009, Grande embarked on completing *The Distance Between Us*, a memoir of her childhood in Iguala in the Mexican state of Guerrero, that begins with her father’s departure for the United States when she was just two years old, continues with her heartbreak over her mother’s emigration to the United States two years later, her and her siblings’ difficult relationship with their abusive paternal grandmother in whose care they had been put, her own experience of crossing the border with her father and her siblings with the help of a *coyote*³ at the age of nine, her life as an undocumented immigrant in California, and finally culminates in her graduation, the first in her extended family, from college. Grande’s

³ “Coyote” is a colloquial term describing an individual who makes an often lucrative business out of smuggling undocumented immigrants across the U.S./Mexico border.



memoir is a passionate call for the need for immigration reform and an overhauling of NAFTA, a chilling indictment of corruption and poverty in Mexico, and an inspiring tale of resilience and success at great personal cost. It is also a moving illustration of the devastating impact of migration and anti-immigrant legislation on families, and a critical commentary on the romanticisation of motherhood in a neo-colonialist era, showcasing that migration is always a deeply gendered experience and that motherhood is all but an impossible-to-attain ideal in the era of deportations and family separation.

After two failed attempts to cross the border with her father and three siblings, Reyna finally crosses the border in 1985, one year before the passing of the Immigration Reform and Control Act, which initiated the militarisation of the U.S.-Mexico border. She is able to obtain a green card and eventually earns citizenship in 2002. This path to citizenship is no longer available to the so-called DREAMer generation, undocumented immigrants who had entered the United States as children under the age of sixteen. Her memoir, she stated in multiple interviews, is intended to open up readers' minds and hearts about the plight of immigrant families, and to become involved in the U.S. immigration reform, most specifically in efforts towards signing President Obama's 2012 executive orders DACA (Deferred Action for Childhood Arrivals) and DAPA (Deferred Action for Parents of Americans and Lawful Permanent Residents) into law.⁴

The Distance Between Us continues a longstanding tradition in immigrant narratives, Chicana/o literature, and the *testimonio*, and is clearly indebted to these models in form and content. The emergence of Chicana/o and Latina/o literatures is intimately intertwined with grassroots movements that support social justice and fight for the civil rights of historically disenfranchised groups. The first novel to be published in English by a Mexican American writer, for example, Maria Amparo Ruíz de Burton's *The Squatter and the Don* (1885), for instance, is replete with a sophisticated critique of the legal expropriation and discrimination of American citizens of Mexican descent in the aftermath of the Treaty of Guadalupe Hidalgo. The novel's Mexican hero, Don Mariano, is a thinly veiled fictionalisation of Mariano Guadalupe Vallejo, an erudite and savvy military commander in the former Mexican state of Alta California. The *corrido*, an art form Américo Paredes has defined as highly stylised and often romantic ballads that celebrate Hispanic history and culture along the Texas–Mexico border (Paredes 1942), emerged in the early decades of the 20th century, concomitant with the height

⁴ The Trump administration rescinded President Obama's DACA memorandum on September 5, 2017, allowing Congress only 6 months to resolve the fate of ca. 800.000 Dreamers, now threatened with deportation by February 2018, after having entrusted the U.S. government with their personal information.

of state-sponsored violence committed against Mexican migrants and Americans of Mexican descent committed by the Texas Rangers. In the early 1960s, performances of Luis Valdéz's *Actos* accompanied the grape strikes organised by the United Farmworkers' Union. Poetry, short fiction, and novels about the plight of refugees fleeing atrocities and the civil wars in Central America emerged at the same time as the Sanctuary movement of the 1980s. Since 2010, the threat to civil liberties and Chicana/o Studies in Arizona due to the passing of SB 1070, which effectively legalised racial profiling, and HB 2281, which abolished Mexican American Ethnic Studies in public schools, has led to a revival of the spirit of grassroots Chicana/o resistance in the shape of the *Librotraficante* movement. The members of the movement—public school teachers, poets, and civil rights activists—draw awareness to the importance of Chicana/o Ethnic Studies to accurately teach the American experience and “traffic” banned books back into Arizona en route in their caravans.

This investment in social justice in Latina/o narratives is perhaps most marked when it comes to Latina feminist writers. As Luz de Alba Acevedo, Norma Alarcón, Celia Alvarez, and other members of the Latina Feminist Group observe,

Latina feminists come from a long line of workers, activists, theorists, and writers within their respective communities. They have participated in various movements that denounce social injustice, including civil rights, anti-war, labor, human rights progressive Cuban American politics, Puerto Rican Independence, Chicano political autonomy, Native American sovereignty, Central American solidarity... They have taken part not only in the political but also in the literary and artistic activity around these movements—*teatro* and *floricanto*... which provide a language to celebrate cultural identity. (The Latina Feminist Group 2001: 3)

Among these literary genres, all of which are associated with social protest, the memoir stands out at the intersection between migration studies, gender studies, literary and postcolonial theory. The memoir links, in important ways, politically invested journalism with creative writing, providing a space for the social sciences and the arts to meet in order to complete a fragmented official history with individual and collective memories and instill historiography with accounts of lived experience. In her reading of John Beverley and Kimberly Nance, Marta Caminero-Santangelo has emphasised the transformative potential of reading testimonies, and suggests, “identification, or empathy, is a crucial starting point in reorienting readers from an alienating distancing to involvement” (Caminero-Santangelo 2016: 35).

One significant form of such an involvement between authors and audiences originates in what Mary Louise Pratt has called “autobioethnographies.” In “Arts of the Contact Zone”, Pratt defines autoethnographies as texts

in which people undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have made of them... they involve a selective collaboration with and appropriation of idioms of the metropolis or the conqueror... Their reception is thus highly indeterminate. Such texts often constitute a marginalized group's point of entry into the dominant circuits of print culture. (Pratt 1991: 35)

Autoethnographies, as a form of life writing that resulted from the Spanish conquest of indigenous Latin America, have had a strong influence on the work of Chicana memoirists, including Reyna Grande, for mainly two reasons. Chicana memoirists are painfully aware of and deeply familiar with historical and current practices of (mis)representation of Mexican immigrants in the United States, and consciously engage with such misrepresentations in their own work by adopting literary forms recognisable to their opponents. A highly literate undocumented immigrant, Grande wrote her own memoir in English, rather than telling it in Spanish or an indigenous language to an amanuensis, and actively participated in the marketing and distribution of her book, becoming an agent of change through her specific form of *testimonio*.

Drawing on Pratt's work, Chicana scholar and writer Norma Elia Cantú has developed the term "autobioethnography" to add another layer to the hybrid genre that is Chicana memoir. In "Memoir, Autobiography, Testimonio" Cantú discusses the importance of life writing to the Chicana experience:

As a life-long reader of biographies, autobiographies, memoirs, *testimonios*, and what Gloria Anzaldúa called autohistorias, I expect certain features or characteristics of books that pretend to render a person's life on the page... As a creative writer of what I call autobioethnography, I am also interested in the cultural or ethnographic aspects of that life; furthermore, as a Chicana/Latina feminist scholar, I am also very much interested in life-writing that explores the intersections of oppressions in Latino/a communities. And finally, I expect such writings to offer a glimpse into someone's life that will illuminate my own. (Cantú 2012: 312)

In addition to engaging and dismantling misrepresentations of Mexican immigrants in their own work, autobioethnographies allow Chicana memoirists to show how the very act of writing such texts impacts their communities and the Chicana writers' own lives in turn. Autobioethnographies are thus the ideal narrative model in which the urgency of the *testimonio* merges with the cultural and political critique of the autoethnography as well as with the deeply personal accounts of the memoir, emphasising not only how immigration but also the process of writing about this experience in a narrative form recognised by the host country changes the author's

view of herself, affects the community's self-awareness, and ultimately challenges what we have considered life writing in the United States thus far.

Grande's *The Distance Between Us* is one example of a testimonial autobiography by an undocumented Mexican child immigrant to the United States, whose thwarted relationship with both her mother and the country of her birth allows readers a "glimpse" into the life of undocumented DREAMers. Equally important, the text contributes important specifics to literary critiques of neo-colonial practices in the times of NAFTA, by making the plight of average working-class Mexicans tangible and concrete as economic hardship is experienced through the framework of Reyna's memories as a young child: "I was two years old when my father left. The year before, the peso was devalued 45 percent to the US dollar. It was the beginning of the worst recession Mexico had seen in fifty years" (Grande 2012: 6). Grande describes her father's journey in search of work from Guerrero to California,

Back then, I didn't know that Guerrero was the Mexican state with the most people emigrating due to scarcity of jobs... At first, he had lived in California's Central Valley and had slept in an abandoned car while working in the fields harvesting crops, just as he had done in his youth. Eventually he left to try his luck in Los Angeles, where he was fortunate enough to find himself a stable job as a maintenance worker at a retirement home. (Grande 2012: 58–59)

In the epilogue to her memoir, Grande concludes that economic hardship is the main push factor for immigration to the United States from Mexico. She writes, "The cycle of leaving children behind has not ended. Nor will it end, as long as there is poverty, as long as parents feel that the only way to provide something better for their children is by leaving" (Grande 2012: 320). In stark contrast to currently popular fear mongering that fuels xenophobia and anxieties about waves of criminal "illegals" inundating the United States, the net immigration from Mexico to the United States has been at zero level since a massive economic recession hit the United States in 2008 (Warren 2016:2). In the late 1970s, when Grande's father left for the United States, on the other hand, the economic situation and employment opportunities were infinitely more promising in the United States than in Mexico, and by chapter 8 of the memoir, Papi's photograph becomes the only tangible representation of the long-absent father—he becomes "the Man Behind the Glass" (Grande 2012: 58).

One of the most significant formal features of the memoir, and the Chicana/o memoir in particular, consists in the inclusion of family photos, which render the experience of reading the memoir akin to browsing through a friend's family

album. Photographs are often associated with preserving personal and collective memories, and documenting the lives of those whose stories tend to be marginalised or forgotten. As Roland Barthes has famously pointed out in *Camera Lucida*, the power of the photographic image lies in its dual effect of what he calls “studium” and “punctum” (Barthes 1980: 5). While the studium supports the documentary function of preserving a historical moment that might otherwise be forgotten in great detail, the punctum describes the affective response of the viewer to the image, which establishes a relationship of familiarity and even kinship between the viewer and the subject of the image, the very shift to “involvement” Caminero-Santangelo has identified in her reading of *testimonio*. When viewing, for example, a yearbook photo of a teenaged Reyna Grande at her high school graduation, replete with the accoutrements of this very U.S.-American rite of passage, a reader to whom Reyna’s life is otherwise completely foreign recognises a familiar gesture in the photograph, and must thus develop a personal connection to Grande’s story.

The photographs, and their captions, play another intriguing role in the memoir and complicate any facile division between fiction and non-fiction. For example, the caption under the first photograph reads “Reyna, at age two” (Grande 2012: 3). By putting her first name, Reyna, in the caption rather than simply stating “I, at age two” Grande creates a distancing effect. While the story is clearly hers, she seems to insinuate, it could also be someone else’s who also happens to be named Reyna. This way, Grande moves the memoir into the realm of the *testimonio*, which accounts not only for the authors’ personal experiences, but speaks for a larger collective experience.

The images themselves also tell a story of rites of passage into what is considered part and parcel of the U.S.-American mainstream: an image of Mago, Reyna’s older sister, dressed up as a “Rainbow Brite” [sic] at Halloween, a school book picture of “Reyna in the fifth grade” (Grande 2012: 188), “Reyna and family outside the U.S. Consulate in Tijuana finalizing green card applications” (Grande 2012: 229), “Mago’s graduation, 1990” (Grande 2012: 250), “Reyna at her *quinceañera*” (Grande 2012: 263), “Reyna as a member of the All City Honor Marching Band” (Grande 2012: 265), “Reyna in her senior year” (Grande 2012: 293) with a decorative rose in hand, “Reyna and [her favorite teacher and mentor] Diana at a scholarship dinner 1996” (Grande 2012: 307), “Reyna’s graduation from Pasadena City College, 1996” (Grande 2012: 308), and the culmination of all her efforts, “Reyna at UCSC graduation, 1999” (Grande 2012: 319).

Photographs are also important tools in preserving fleeting memories, as a young Reyna ponders: “I glanced at the photo of Papi, wishing for the thousandth time that we had a photo of Mami, too. I was forgetting what she looked like, smelled like, felt like. I couldn’t remember the sound of her voice, the way she laughed”

(Grande 2012: 68). The photographs serve as mnemonic devices for children torn apart from their parents due to economic hardship. And yet, the photographs Reyna does have access to also freeze the familiar face in a specific moment in time. Reyna, in a moment of desperation, realises that “Even though I had memorized every part of his face I could not leave the Man Behind the Glass” (Grande 2012: 72). The “Man Behind the Glass”, Reyna’s absent father, haunts his daughter’s imagination before, during, and after her crossing into the United States. To Reyna, he is a symbol of her social, cultural, and affective ties to Mexico; he also comes to represent the personal sacrifice most emigrants make in order to improve their economic circumstances and create opportunities for their children in Mexico. For a period in Reyna’s childhood, her father unexpectedly emerges as a more stable force than her mother; and yet, Papi, unlike his children, never finds sure footing *al otro lado*.

The children are not the only ones suffering from a misconception of the passing of time. The parents, too, fall victim to the illusion that the children stay the same as they were in their memories and in the family photographs they took while still in Mexico. When the parents, for example, send presents to their children in Mexico for the first time, Reyna and her siblings Mago and Carlos are in for a sad surprise—none of the clothes or shoes fit; they are all one to two sizes too small, testimonies to the lost time between parents and children:

But it was as if our parents had not realized that while they’d been gone we had grown, as if somehow in *El Otro Lado* time stood still and over there I hadn’t yet turned six, Mago ten, and Carlos almost nine. The shoes they sent were a size too small, and so were the dresses. The sleeves of Carlos’ shirt were two inches above his wrists. The skirt of my dress didn’t even graze my knees. (Grande 2012: 56)

One of the biggest threats to young Reyna is the birth of a new sister in the United States. She believes that the new sister will replace her in her parents’ imaginary, and that she is now, truly, an orphan. Reyna’s anxiety is, tellingly, only somewhat alleviated when she considers her baby sister’s appearance:

But then I looked at her skin. She was very dark, this little girl. And it made me feel glad that she was so dark. I had heard people say that in *El Otro Lado* there were a lot of golden-haired people with eyes as blue as a summer sky and skin as white as a pig’s belly. But this little girl, who was born in that special, beautiful place, was almost as the Nahuas, the indigenous people who came down from the hills to sell clay pots at the train station. (Grande 2012: 74)

Mexican colorism, a legacy of the centuries-long impact of the Spanish *casta* system in *Nueva España*, merges, in shocking yet effective ways, with U.S.-American racism in young Reyna's mind. She instinctively seems to understand that a child of Mexican parentage whose skin color marks her as indigenous will be marginalised in both the country of her birth and in her parents' country of birth. Here, Reyna anticipates over anti-Mexican legislation passed in Arizona in April 2010 (SB 1070), in Alabama in June 2011 (HB 56), and in Texas in May 2017 (SB 4) which advocates for racial profiling of residents whose skin color and physical appearance marks them, allegedly, as potential undocumented immigrants.

One of the biggest disappointments for Reyna and her siblings is the long-anticipated eventual return of their mother to Mexico. And yet, her mother's return is not the triumphant Horatio Alger story both her mother and Reyna had been hoping for. Instead, mother Juana returns with a young Betty in tow, humiliated by a husband who abandoned her for another woman, and, as she states, "not even a blue eyed *gringa*" but Mila, an indigenous Mexican woman with documents in the United States. Reyna observes, "The woman standing there wasn't the same woman who had left" (Grande 2012: 76), and concludes that her father "had returned to us a different version of my mother, one who was bitter, heartbroken, and weighed down by the knowledge that she had four children to support and was on her own" (Grande 2012: 78).

Again, Grande's *testimonio* offers a keen observation of the impact of NAFTA on the daily lives of working class Mexicans, like her mother: "In August 1982, two months after my mother had returned from *El Otro Lado*, the peso was devalued for the second time that year due to the national debt crisis. What little money my mother had brought with her was quickly spent" (Grande 2012: 77). Rather than returning with the hoped-for wealth, earned from the proverbial rags to riches, Juana has to start over from scratch in her small hometown in Guerrero.

Grande's memoir has a similarly ambivalent relationship to narratives that embrace a feminist ethics, as she highlights her mother's and her paternal grandmother's rather different roles. Neither self-sacrificingly maternal nor staunchly feminist, these women fit neither convention comfortably. Instead, Abuela Evila's cruelty, and Mami Juana's co-dependency on her male counterparts challenge stereotypical accounts of Mexican American women as "natural-born" mothers. The most nurturing family member who cares for all the children and brings them into the United States is, in effect, the father. This image of the caring, self-sacrificing father figure is in conflict with stereotypical concepts of Mexican *machismo*. It is here, among others, where I locate a postcolonial feminist critique in Grande's memoir, as she rejects, in the words of Gayatri Chakravorty Spivak, "a nostalgia for lost origins [that] can be detrimental to the exploration of realities within the critique of imperialism" (Spivak 1988: 274), in

this case a critique of both the U.S.-American neo-colonialist impact on the Mexican economy, and of Mexican patriarchal and racialised structures that are a direct legacy of the Spanish empire.

In the memoir, girls, especially the oldest daughters, are charged with tasks that are clearly gendered. When Juana first leaves for the United States, she puts Mago in charge of her younger siblings: "Do you promise to take care of your *hermanos* for me, be their little mother?" (Grande 2012: 12). However, Reyna's mother is a woman who defines her own value via her male partners' desire for her. Her social status is intimately intertwined either with her husband's triumphant return to Mexico as an economic success, or with him asking her to join him *en el otro lado*: "*My husband has sent for me. He needs me*, she said to everyone and the women, like Dona Maria, whose husband left long ago, would lower their eyes" (Grande 2012: 45). Juana puts the needs of her male companions, and her own need for validation by a male partner, before her children's needs twice. The first time she prioritises her husband's and her own desires when she leaves for the United States to join Papi; the second time, Juana leaves her children behind while she is bound for Acapulco with her new lover, an aspiring wrestler. Reyna's mother thus does not fit into the traditional narrative of the self-effacing mother who sacrifices her own needs and desire for those of her children, or the feminist ideal of a self-reliant, economically and emotionally independent woman. At the same time, Juana is never reduced to a villainous or merely monstrous character, but is rather shown as a woman with conflicting desires, whose maternal role, at times exhausts or bores her. In this sense, Grande's memoir adds important complexity to immigrant narratives, which tend to represent especially women in an unrealistic and limiting hagiographic roles.

Similarly, the stereotypical image of the self-sacrificing *abuelita*, who stays behind in Guerrero to take care of the children of emigrants, is called into question in the memoir. Papi's mother is neither nurturing nor a forgiving and loving matriarch; instead, she is profoundly materialistic, stingy, plays favorites with her granddaughter Elida by another, favored son, and is openly hostile to her other grandchildren. While Reyna speculates that the reason for her behavior may lie in the trauma she experienced during the Mexican Revolution, we, as readers, are less forgiving—the grandmother is more akin to a folktale about evil stepmothers who openly favor one child while mistreating and neglecting all others. The prologue to the memoir opens with,

My father's mother, *Abuela Evila*, liked to scare us with stories of La Llorona, the weeping woman who roams the canal and steals children away. She would say that if we didn't behave, La Llorona would take us far away where we would never see our parents again. (Grande 2012: 3)



This opening passage fulfills several important functions: one, it clearly establishes a non-Mexican readership as the target audience, since no such explanation would be necessary for the in-group. Second, the tongue-in-cheek game on words, by giving the *abuela* the odd name “Evila”, creates a suggestive bond between the speaker and her audience, who are obviously let in on a joke. Lastly, the grandmother threatens the children with parental loss and abandonment, tapping into the children’s primeval fears. Rather than being a protector and an ally, the grandmother thus emerges as a villainous figure reminiscent of Grimm’s tales.

As I have illustrated above, Grande’s feminist critique of immigration from Mexico to the United States offers an important contribution to conversations about gender roles in Mexican immigrant families. In addition, her *testimonio* also serves as an effective critique of neo-colonial practices in her own ambivalent relationship to and often critical distance to a romanticising narrative of the American Dream. Early on, she offers a sarcastic commentary on the uncritical adoration many Mexican emigrants hold for the United States: “Every time someone mentioned *El Otro Lado*, there was a reverence in their voice, like something holy, like God” (Grande 2012: 37). In this play on a notorious comment ascribed to Mexico’s reviled, long-ruling dictator Porfirio Diaz, “Poor Mexico, so far from God, so close to the United States,” and Ana Castillo’s canonical novel *So Far From God*, the United States is clearly established as the very opposite of God’s country.

The emerging of, fighting against, and finally accepting and even embracing distance are crucial experiences and practices in the memoir, for both protagonists and readers. The very title of Grande’s memoir, *The Distance Between Us*, already implies multiple layers of significant differences in the protagonists’ and readers’ politics of location, to channel Audre Lorde and Adrienne Rich’s concern with the facile obliteration of difference as a crucial site of political sensibility and action. Even though a memoir, on the one hand, suggests and invites proximity, even intimacy, with readers in order to facilitate an empathetic response, it also manages to maintain an affective distance between Reyna, the narrator and main protagonist of the memoir, and us readers, who are predominantly located in the “U.S.” As Caminero-Santangelo points out in her incisive reading of Doris Sommer’s “Taking a Life”, we as readers are “required to safeguard distance as a condition of possibility” (Sommer qtd. in Caminero-Santangelo 2016: 36) in order to respect and do justice to a testimonial text. Grande’s memoir operates in precisely this tension between inviting U.S.-American (or European) readers into her personal, affective frame of experience and keeping them at a comfortable distance that is determined by the author of the *testimonio*. In this sense, the narrator’s complex relationship to her mother is similar to her relationship to her reader; it is a relationship she must control in order to protect herself.

The very phrase “the distance between us” appears multiple times, and usually at strategic moments, throughout the memoir. When Juana leaves her children for the first time, she offers Reyna the following consolation: “She said that my umbilical cord was like a ribbon that connected me to Mami. She said, ‘It doesn’t matter that there’s a distance between us now. The cord is there forever’” (Grande 2012: 21). Juana thus implies that the maternal bond between mother and child is eternal and indestructible, regardless of extenuating circumstance. However, as Grande’s memoir shows, this allegedly “natural” bond is fragile and must be continuously nurtured if it is to sustain the multiple pressures and blows of a long-distance relationship. Ultimately, the bond is not an immutable essence, but depends on continuous attention and care in troubled times. Later in the memoir a now adolescent Reyna Grande remembers, “Two thousand miles was the distance between us and Mami. Between me and the place I had been born. Between me and my childhood, however painful it had been” (Grande 2012: 159). She accepts the distance as part of her reality, but no longer embraces the myth of a natural, immutable bond. As a result, Grande’s connection with her father, though also troubled, ends up being stronger than the bond with her mother, and the arguably strongest relationship young Reyna has is not a biological one, but rather her deep connection with her favorite teacher and mentor Diana Savas, who takes her into her home at a critical moment in Reyna’s life, and facilitates her professional choices. Similarly, a singular empathetic reading of the memoir is not enough to build a lasting affective relationship between reader and the community she wishes to support. Continuous action is needed if the connection is to be maintained.

In her epilogue, Grande summarises her complex relationship to Mexico and to the United States, to her family and her attitude towards the American Dream:

I have now been in this country for twenty-seven years. The United States is my home; it is the place that allowed me to dream, and later, to make those dreams into realities. But my umbilical cord was buried in Iguala, and I have never forgotten where I came from. I consider myself Mexican American because I am from both places. Both countries are within me. They coexist within me. And my writing is the bridge that connects them both. (Grande 2012: 320)

In this concluding comment, Grande discursively firmly places herself in the tradition of radical Chicana radical feminist writing, embodied in Gloria Anzaldúa’s and Cherríe Moraga’s groundbreaking 1981 edited collection *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, and its follow-up, Gloria Anzaldúa’s and AnaLouise Keating’s 2002 *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. The extended metaphor of personal narrative as the connecting tissue between the



United States and Mexico thus heavily draws on Chicana feminism of the 1980s, and brings Anzaldúa's vision of new mestiza consciousness as a radical, decolonising form of Chicana womanism into the 21st century of the DREAMer generation.⁵ In "La Consciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness," the seventh chapter in her pioneering work *Borderlands/La Frontera—The New Mestiza*, Anzaldúa describes the origins and evolution of this "new mestiza consciousness" as follows: "From this racial, ideological, cultural and biological cross-pollination, an 'alien' consciousness is presently in the making—a new mestiza consciousness, *una conciencia de mujer*. It is a consciousness of the Borderlands" (Anzaldúa 1987: 99). I am particularly taken by Anzaldúa's prescient choice of the term "alien" as an adjective to describe this emerging revolutionary, third world feminist consciousness. By using the negatively connoted term "alien" in such an empowering and positive context, Anzaldúa reappropriates a profoundly xenophobic and anti-immigrant expression for the cause of radical feminism, and in doing so creates the radical vocabulary Reyna Grande uses in her testimonial memoir twenty-five years later. Anzaldúa has, indeed, given Grande and other undocumented child immigrants the gift of language, and empowered the formerly silenced subalterns to be heard in a deafening public discourse.

Reyna Grande became a citizen of the United States in 2002. Julissa Arce swore her oath as a new citizen in 2014. Both of these highly educated and successful women once were undocumented child immigrants. Both declared that they voted for the first female presidential candidate of a major political party in 2016. And both women, as writers, public speakers, and civil rights and immigration reform activists will not be silenced, but speak loudly, clearly, and unapologetically about their journeys, empowering others to do the same.

References

- A Better Life*. 2011. Dir. C. Weitz. USA.
- Abrego, L. 2014. *Sacrificing Families: Navigating Laws, Labor, and Love Across Borders*. Stanford, CA: Stanford University Press.

⁵ Both collections can be firmly placed within a tradition of third wave feminism in their opposition to monolithic definitions of feminism which focus on the concerns of white, heterosexual, middle-class women in industrialised nations of the Western hemisphere. Following the example of the African American Combahee River Collective, which voiced its disdain with the exclusionary practices of second wave feminism in the United States and promoted self-segregation if necessary, *This Bridge Called My Back* emphasises the needs of women of color, queer women, working class women, women with special needs, and women of indigenous background. Similar to Audre Lorde's call for an open and honest embrace of "difference" within the movement, *This Bridge Called My Back* reaches across ethnic, racial, gender, and national borders, a gesture that is even more pronounced in the even-more inclusive *This Bridge We Call Home*.

- Acuña, R. 2010. *Occupied America: A History of Chicanos*. 7th ed. New York: Pearson.
- Adichie, C. N. 'The Danger of a Single Story.' [online] TED talk. [cit. 6/11/2017]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>.
- Anzaldúa, G. 1987. *Borderlands/La Frontera—The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G., A. L. Keating. 2002. *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York: Routledge.
- Barthes, R. 2010 [1980]. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Trans. R. Howard. New York: Hill and Wang.
- Beverley, J. 2004. *Testimonio: On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverley, J. 1996. 'The Margin at the Center.' Pp. 23–41 in G. Gugelberger, *The Real Thing Testimonial Discourse and Latin America*. Durham, NC: Duke University Press.
- Beyond Borders: Undocumented Mexican Americans*. 2016. Dir. M. Fink, Mexico and USA.
- Caminero-Santangelo, M. 2016. *Documenting the Undocumented: Latino/a Narratives and Social Justice in the Era of Operation Gatekeeper*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Cantú, N. E. 1997. *Canícula: Snapshots of Girlhood en la frontera*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Cantú, N. E. 2012. 'Memoir, Autobiography, Testimonio.' Pp. 310–322 in S. Bost, F. R. Aparicio. *The Routledge Companion to Latino/a Literature*. London and New York: Routledge.
- Castillo, A. 1993. *So Far From God: A Novel*. New York: Norton.
- Chavez-Pringle, M., Lavariega Monforti, J., Michelson, M., Chavez, M. 2012. *Living the Dream: New Immigration Policies and the Lives of Undocumented Latino Youth*. New York: Routledge.
- Freire, P. 2006 [1970]. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. M. Ramos. New York: Continuum.
- Grande, R. 2007. *Across a Hundred Mountains: A Novel*. New York: Washington Square Press.
- Grande, R. 2009. *Dancing With Butterflies: A Novel*. New York: Washington Square Press.
- Grande, R. 2012. *The Distance Between Us: A Memoir*. New York: Washington Square Press.
- La Misma Luna*. 2007. Dir. P. Rikken. Mexico and USA.
- Luiselli, V. 2017. *Tell Me How It Ends: An Essay in Forty Questions*. Minneapolis: Coffee House Press.
- McCarthy, N. 2016. 'How Much Tax Do America's Undocumented Immigrants Actually Pay?' [online] *Forbes*, Oct 2016. [cit. 6/11/2017]. Available from: <http://www.forbes.com/sites/niallmccarthy/2016/10/06/how-much-tax-do-americas-undocumented-immigrants-actually-pay-infographic/#1e1bdcf6640e>.
- Menchú Tum, R. 2010 [1983]. *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*. Trans. Elizabeth Burgos-Debray. New York: Verso.
- Moraga, C., Anzaldúa, G. 1981. *This Bridge Called My Back: Radical Writings by Women of Color*. 2nd ed. San Francisco: Kitchen Table/Women of Color Press.
- Moraga, C. 2000 [1983]. *Loving in the War Years: Lo Que Nunca Pasó por Sus Labios*. 2nd ed. Brooklyn, NY: South End Press.



- MSNBC. 2016. *A.M. Joy*, with M. Hinojosa. [online]. October 29, 2016. [cit. 6/11/2017]. Available from: [https://www.youtube.com/watch?v=vehgRK3ieVM&list=PL1N_akk4rAsNzp-\]k83zkIMRkzfMZ-uiCj&index=43](https://www.youtube.com/watch?v=vehgRK3ieVM&list=PL1N_akk4rAsNzp-]k83zkIMRkzfMZ-uiCj&index=43).
- Nance, K. A. 2006. *Can Literature Promote Justice?: Trauma Narrative and Social Action in Latin American Testimonio*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Nazario, S. 2007. *Enrique's Journey: The Story of a Boy's Dangerous Odyssey to Reunite with His Mother*. New York: Random House.
- Paredes, A. 1942. 'The Mexico-Texan Corrido.' *Southwest Review*, Vol. 27, No. 4: 470–481.
- Pratt, M. L. 1991. 'Arts of the Contact Zone.' *Profession*, Vol. 91: 33–40.
- Ruiz de Burton, M. A. 1997 [1885]. *The Squatter and the Don*. Eds. R. Sanchez, B. Pita, 2nd ed. Houston: Arte Público Press.
- Smith, K. M. 2010–2011. 'Female Voice and Feminist Texts: Testimonio as a Form of Resistance in Latin America.' *Florida Atlantic Comparative Studies Journal*, Vol. 12: 21–38.
- Smith, S., Watson, J. 2001. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spivak, G. C. 1988. 'Can the Subaltern Speak?' Pp. 271–315 in C. Nelson, L. Grossberg. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- The Latina Feminist Group. 2001. *Telling to Live: Latina Feminist Testimonios*. Durham: Duke University Press.
- Warren, R. 2016. 'US Undocumented Population Drops Below 11 Million in 2014, with Continued Declines in the Mexican Undocumented Population.' *Journal on Migration and Human Security*, Vol. 4, No. 1: 1–15.
- Which Way Home?* 2009. Dir. R. Cammisa. USA.

© Marion Christina Rohrleitner, 2017

© Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2017

Marion Christina Rohrleitner is associate professor of English at The University of Texas at El Paso, where she researches and teaches contemporary American literatures with an emphasis on Chicana/Latina and Caribbean diasporic fiction. She is the co-editor of *Dialogues Across Diasporas: Women Writers, Scholars, and Activists of Africana and Latina Descent in Conversation* (Lexington, 2013) and her work has appeared, for example, in *American Quarterly*, *Antipodas*, *Callaloo*, *El Mundo Zurdo*, *Melus*, and *The European Journal of American Studies*. She has chapters in *Inhabiting la Patria* and in *Latin@s' Presence in the Food Industry*, and is a contributor to the *Oxford Bibliographies in Latino Studies*. She is currently working on a monograph, *Transnational Latinidades*, which explores the translation, production, and marketing of Latina literatures outside the United States. Contact e-mail address: mcrohrleitner@utep.edu.

Sociologický časopis / Czech Sociological Review

5/2017

Z obsahu

Stati

Ivana Přidalová, Martin Ouředníček:
Role zahraniční migrace v měnící se
sociálně prostorové diferenciaci Prahy

Tomáš Doseděl, Tomáš Katrňák:
Finanční a nefinanční návratnost
vzdělání v době vzdělanostní expanze
v České republice

Marcela Petrová Kafková, Tatiana
Sedláková: Čtvrtý věk jako specifické
pole pro vyjádření aktérství

Zdeněk R. Nešpor: „Opustíš-li mne,
zahyneš...“ Akademická dráha Otakara
Machotky a dalších českých sociologů
v emigraci po únoru 1948

Recenzní esej

Marek Skovajsa: Sociologie v Rakousku:
spletitý příběh s dobrým koncem

Sociologický časopis
Czech Sociological Review



Ivana Přidalová, Martin Ouředníček: Role zahraniční migrace v měnící se sociálně prostorové diferenciaci Prahy
Tomáš Doseděl, Tomáš Katrňák: Finanční a nefinanční návratnost vzdělání v době vzdělanostní expanze v České republice
Marcela Petrová Kafková, Tatiana Sedláková: Čtvrtý věk jako specifické pole pro vyjádření aktérství
Zdeněk R. Nešpor: „Opustíš-li mne, zahyneš...“ Akademická dráha Otakara Machotky a dalších českých sociologů v emigraci po únoru 1948

Volume 53 (2017): 5

Sociologický časopis / Czech Sociological Review

Recenzovaný oborový vědecký časopis vydávaný Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i.

Přináší zásadní stati rozvíjející českou sociologii.

Vychází 6x ročně (4x česky, 2x anglicky).

Cena jednoho výtisku vč. DPH je 85 Kč. Předplatné na rok je 510 Kč.

<http://sreview.soc.cas.cz>

Informace o předplatném a objednávky vyřizuje:

Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.

Tiskové a ediční oddělení

Jilská 1, 110 00 Praha 1

tel. 221 183 217

email: casopis@soc.cas.cz

Tři proti dualismu: Postkoloniální re/interpretace hybridních postav chicanské femininity

Tereza Jiroutová Kynčlová

Three Against Dualism: Postcolonial Re/interpretations of Hybrid Figures of Chicana Femininity

Abstract: Employing hybridity as a tool of postcolonial critique, and gender as an analytical category, the article discusses the hybrid characteristics of three paradigmatic representations of Chicana femininity, i.e. Cortés' interpreter La Malinche, the religious icon La Virgen de Guadalupe, and the mythological child-murderer La Llorona. Reading against the power structures of androcentrism and colonialism, the text analyses Chicana re-evaluations and re-interpretations of these figures so that they no longer function as fundamentals of defamation of women and/or their sexuality, but as empowering role-models for contemporary Chicanas. Motherhood and the "loss" of offspring is further analysed in the text as a condition uniting the members of this cultural female trinity. In conclusion, the strategic methods of re-invention and the ongoing, strategic hybridisation performed by Chicana authors are also touched upon in the article.

Keywords: La Malinche, Virgin of Guadalupe, La Llorona, hybridity, postcolonial studies, gender, motherhood, Chicana literature

Jiroutová Kynčlová, Tereza. 2017. „Tři proti dualismu: Postkoloniální re/interpretace hybridních postav chicanské femininity.“ *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 56–77. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.371>

V závěrečných minutách výpravného spektaklu *Apocalypto* zavádí režisér a autor scénáře Mel Gibson (2006) své obecenstvo na písčnou yucatánskou pláž, na kterou z džungle v zoufalém úprku před nebývale násilnými a krvelačnými pronásledovateli vybíhá hlavní protagonista filmu Jaguáří tlapa a klesá k zemi. Za okamžik se na plátně

objeví scéna, jež dá tušit, že vedle fyzického vyčerpání a psychického tlaku z prožitých traumat jej na kolena srazí i neobvyklý pohled na obzor. Jaguáří tlapa má tou dobou za sebou boj o holý život a závod o čas, jenž odtikává minuty do partnerčina porodu. Tu na začátku snímku společně s malým synem při útoku na domovskou vesnici, jenž je de facto honem na budoucí mayské lidské oběti, ukryl do *cenote*, která se nyní plní v nastalé průtrži mračen vodou a hrozí tak navždy odplavit tři nevinné životy. Diváci a divačky filmu mají ve stejný moment za sebou podívanou, jež může být výzvou diváckému komfortu, a to nikoliv z důvodu komplikované narativní linky nebo kvůli změnám v úhlu pohledu, experimentální kameře nebo střihu či fragmentarizované chronologii vyprávění, nýbrž v důsledku explicitního, akcentovaného, dynamického a vysoce brutálního násilí.

Terčem násilí i jeho vykonavateli jsou výrazně odhalená, téměř až nahá těla mužů i žen, tudíž zraňující a vraždící náprahy paží a dopady útočných zbraní jsou instantní, nezastřené, bezprostřední a netlumené a v síle své zuřivosti nezastavitelné. Snímek obludnost znázorněného teroru ještě umocňuje tím, že zde městští Mayové obracejí zbraně proti Mayům vesnickým, ale netraktuje konflikt jako možnou občanskou válku, nýbrž jako šílené, chaotické a nestrukturované lidské žně. Forma, jíž je násilí zobrazeno, z něj činí všudypřítomný, všeprostopupující a jakoby zvráceně trvalý, takřka esenciálně podmíněný fenomén a v momentě, kdy Jaguáří tlapa uniká osudu lidské oběti a brodí se nedozírným polem navrstvených, tlejících nahých mrtvol, se zdá, že násilí nevratně pohltilo celé univerzum. Lidská těla tu v onen okamžik jsou jen spotřebovaným materiálem a úvodní útok na vesnici již nelze číst jako hon na budoucí lidské oběti bohům, nýbrž jako urputnou sklizeň masa.

Násilí páchané zpola oděnými těly na zpola oděných tělech se vedle Jaguáří tlapy zpřítomňuje jako další, nepostradatelný protagonistu filmu. Jeho nezastřenost obrazová i obrazná, nesená absencí oděvu (respektive oděvu, jenž více ukazuje, než zahaluje), jako by upozorňovala na absenci civilizovanosti (nikoliv civilizace). Gibsonovo dílo v žádném svém záběru nenaznačuje, že by setrvalá přítomnost násilí a forma jeho filmové reprezentace měla být nějakým žánrovým prostředkem nebo narativním postupem vysvětlena, neboť implicitně spoléhá na obecné povědomí o mayských obětech. Ohromující podoba filmového násilí tak prostřednictvím obrazu konstruuje mayskou společnost jakožto zvrácenou a (sebe)vraždící barbarskou sebranku. Divačky a diváci tak jsou nejen strukturou děje (hrdina bojuje o holý život), nýbrž i formou zpodobnění prostředí, ve kterém se tak děje (společnost nepřítel se zmítá ve vraždící agonii), nutně interpelování k tomu, aby své sympatie propůjčili Jaguáří tlapě. Proto se v okamžiku, kdy na břehu moře klesne na kolena, neboť už není kam (se) utéct a jeho pohled zamíří smířeně do dálky a pronásledovatelé zvolňují krok, protože jim oběť už neunikne, nechce věřit, že by tentokrát dobro nezvítězilo nad zlem a že by hlavní hrdina svůj boj po všech útrapách prohrál.

Jenže tak bravurně závěrečná scéna *Apocalypta* natočená není. A to nejen proto, že spoléhá-li se film na diváckou informovanost o lidských obětech, nemůže nepředjímat ani povědomí o conquistě. Kromě toho, jak snímek líčí monstrozitu rozkladu mayské civilizace, prozrazuje i svou ideologickou pointu již v samém úvodu filmu, když cituje amerického historika Williama Jamese Duranta, který říká, že „žádnou velkou civilizaci si nelze podrobit zvnějšku, není-li již zničena uvnitř“ (*Apocalypto* 2006). V tomto ohledu je pak celé *Apocalypto* ztvárněním vnitřního morálního a sociálního rozpadu mayské společnosti, čímž je tato společnost (scenáristicky) předurčena k tomu být dobyta, podmaněna a zcivilizována. A proto chvíle, kdy Jaguáří tlapa klesne na kolena a očima zamíří k horizontu a jeho lidští lovci zmateně hledí před sebe, přináší diváckou slast. Hrdina je totiž konečně spasen.

Před ním, jeho pronásledovateli i před obecenstvem vyvstává obraz, na němž se k yucatánské pevnině pokojně blíží čluny se španělskými mořeplavci a za nimi se na vlnách pohupují jejich plachetnice. Jaguáří tlapa duchapřítomně využije ohromení, jež příchod Španělů vzbudí v jeho pronásledovatelích, a prchá zachránit syna a nyní již i porodivší manželku s miminkem. Evropská bota se tedy ještě ani nedotkla středoamerické pláže a již dokázala zachránit čtyři lidské životy! Vyloďení Španělů je tak v souladu s režisérovou optikou bezprecedentním civilizačním příslibem a předznamenáním nastolení řádu v divošské komunitě. Formálně tuto interpretaci ještě film akcentuje paradoxním kontrastováním přírodních, respektive vodních živlů. Mayskou pevninu bičuje neutuchající déšť zapříčiňující (novou) potopu (Nového) světa, zatímco hladina moře, po níž kloužou evropské čluny, je naprosto klidná a pevninu zlehka omývá mořská pěna. Zaplavená *cenote* a kotvící plachetnice tak tvoří příměr ke starozákonnímu kataklyzmatu a Noemově arše coby nádobě spásy.

Postkoloniální kritika kulturních reprezentací, rezistence a hybridita

Samou podstatou Gibsonova snímku tak je reprezentace – či spíše misreprezentace – mayského apokalyptického řádění, jemuž učiní přítrž právě kontakt s evropskou kulturou a křesťanstvím, tedy pravý opak doposud znázorněného inferálního chaosu. Jinak řečeno, film ve svém důsledku legitimizuje a oslavuje evropskou koloniální expanzi a participuje na koloniálním diskursu, jenž kolonizované subjekty traktuje jako degenerované a necivilizované, čímž akty podmanění a nadvlády implicitně ospravedlňuje (srov. Said 1978; Ashcroft, Griffiths, Tiffin 2002: 175). Prizmatem postkoloniálních studií lze totiž závěrečnou scénu vyloďení interpretovat právě jako apokalyptickou pro veškeré obyvatelstvo Střední Ameriky.

„[N]ejvětší genocida v lidských dějinách“ (Todorov 1996: 5) při tomto pohledu

začíná tam, kde Gibsonova filmová apokalypsa končí.¹ Postkoloniální literární studia jsou však z podstaty své komplexní a intersekcionalní disciplíny podezíravá k binární optice, duálním řešením a dominujícím interpretacím, neboť jejich cílem je přinášet svědectví o „nerovných a nevyvážených silách v oblasti kulturní reprezentace, jež je v dnešním světě součástí zápasů o politickou a společenskou moc“ (Bhabha 1994: 171). Postkoloniální kritika tak otevírá prostor pro další, synkretické či hybridní možnosti čtení historie i fikce a napomáhá rozkrývat protichůdné nebo nejednoznačné narativy legitimizující stávající podobu modernity (Bhabha 1994: 171; Ashcroft, Griffiths, Tiffin 2002: 35). Postkoloniální přístup tak dovoluje osud Jaguáří tlapy uchopit jako spásu i apokalypsu zároveň. Na mořském břehu je protagonista jakožto jedinec skutečně zachráněn příjezdem Evropanů, avšak v následujících dekadách zakusí jeho domovina podmanění, zánik ohromujícího množství kulturních statků a smrt bezprecedentního počtu obyvatelstva (Todorov 1996). Pokud náš fiktivní hrdina i jeho potomci a partnerka vylovení ze zatopené *cenote* tyto dějinné epochy přežijí, stanou se velmi pravděpodobně zcela jinými Mayi a pokolení jejich dětí budou vyjednávat o ambivalentní diverzité vznikající hybridní kultury.

Kulturní reprezentace – a mezi nimi samozřejmě i literatura – vypovídají o tenzích a ambivalencích, jimž centrum s ohledem na konfrontaci se svým „druhým“, tedy s kolonií či okrajem, čelí. V literatuře dochází k přivlastnění i vyvlastnění významů, inverzi koloniálních diskursů či naopak jejich reifikaci. Literatura je tak podle Loomby stěžejním kulturním prostorem, kde se odehrává komplexní proces transkultura-ce, neboť jak kolonizující, tak kolonizovaná kultura do sebe absorbují něco ze svého protějšku, vpisují se do něj a dávají vzniknout nejen novým žánrům, nýbrž i novým idejím a identitám (Loomba 2005: 63). Jaguáří tlapa tak na yucatánské pláži, Evropany čerstvě nárokované, může metonymicky zpodobňovat nikoliv jen Gibsonovu duální optiku zániku zvrácené necivilizovanosti na straně jedné a záchranu neohroženého

¹ Gibsonovo *Apocalypso* vyvolalo u některých expertů a expertek na dějiny Mezoameriky místy zamítavé reakce. Vztahovaly se převážně k výrazným historickým zkresením mayské kultury a organizace společnosti ve smyslu zobrazovaných anachronismů a míchání nesourodých prvků mayské kultury různých historických období a století, stejně jako začlenění rituálních aktů, jež přísluší jiným společnostem, a nikoliv Mayům, a dále ve smyslu selektivní optiky, jež ignoruje např. pokročilou znalost matematiky, astronomie či geografie, jakož i historicky nepodložené zpodobnění vesnického obyvatelstva jako neznalého vlastní civilizace a měst. Ačkoliv tyto hlasy vždy přiznávají Gibsonovi autorskou licenci a jsou si vědomy skutečnosti, že se nejedná o film dokumentární, shodují se, že rozsáhlá distorze dějinných skutečností a způsoby, jimiž jsou Mayové ve filmu líčeni, jsou eurocentrické, paternalistické, rasistické a reprodukují diskriminační „divošské“ stereotypy o původním obyvatelstvu. Film se tedy ocitá ve výrazně ambivalentním postavení, neboť bývá naopak oceňován fakt, že je natočen v yucatécké mayštině a historická věrohodnost a relevantnost kostýmů je s ohledem na výše uvedená pochybení nezvykle vysoká. Současně lze však namítnout, že právě tato pozitiva ještě významněji prohlubují celkovou misreprezentaci Mayů v Gibsonově snímku, neboť vytvářejí lichý dojem realističnosti a „autentičnosti“, které de facto podtrhují orientalistické, resp. zjinačující charakteristiky díla. K tématu viz např. Canuto (2006) nebo Badhistory Movie Review (2013).

muže, jenž ctí rodinné hodnoty, na straně druhé, nýbrž – v opozici vůči scenáristické interpelaci – také zásadní výzvu západnímu myšlení a pojetí sebe samého. Jaguáří tlapa a jeho svět, stejně jako univerzum španělských mořeplavců, se právě začínají bhabovskými hybridizovat a tento první kontakt v perspektivě postkoloniální kritiky nevratně rozkolísá dosavadní epistemologie a paradigmatická ukotvení západního subjektu, poněvadž „koloniální identity vždy představují neustávající proměnu“ (Loomba 2005: 148, 194; Bhabha 1994). Právě analýza takových modifikací a hybridizací kulturních reprezentací indigenní, respektive chicanské femininity je předmětem tohoto textu.

Navzdory filmovému úvodu ale není cílem této stati rozebírat *Apocalypto* a jeho zkreslující kolonialistickou optiku, ani detailně analyzovat jeho androcentrický, až misogynní náboj, kdy jsou ženy – zde konkrétně partnerka Jaguáří tlapy – zpodobňovány výlučně stereotypně a ploše jako oběti násilí a matky (často současně), případně jako stoupenkyně hegemonní ideologie násilného ujařmování, které by bylo možné označit výstižným termínem „kolaborantky patriarchátu“ (Knotková-Čapková 2005: 145). Tato filmová ilustrace jednak slouží k názorné ukázce fungování postkoloniální analýzy, v níž je studiu historicko-sociálního kontextu a forem reprezentace přikládána stejná váha jako obsahům těchto reprezentací, jednak dokládá inherentní charakteristiku koloniálního diskursu, jenž je ve své podstatě kontradiktorní, a sice že koloniální systém pro své fungování potřebuje své „druhé“ civilizovat (a tedy popisovat je jako zaostalé a nekulturní), a současně je trvale udržovat v pozici „druhé“ a tuto jinakost soustavně zachovávat (Loomba 2005: 145). V neposlední řadě se ve filmu koncentrují androcentrické diskursy a představy o evropské koloniální expanzi, jež traktují „kanonické ideologie o conquistě a odporu vůči ní jakožto maskulinní a hrdinský projekt“ (Pratt 1993: 860). Ženství je tak marginalizováno a pasivizováno. Jinými slovy, zotročující a zvětčující účinky kolonialismu a patriarchátu se ve vztahu k subalterním subjektům obecně a racializovaným, indigenním ženám konkrétně, umocňují a nezřídka zmizikují jejich šance na sebereprezentaci a agentnost. Ve zkratce, „podrobení/é nemohou hovořit“ (Spivak 1988: 308). Málokterou literaturu však typizuje vědomá, reflexivní a kolektivní snaha o reinterpetaci femininity tak, aby jednak korespondovala s žitou ženskou zkušeností (Blake 2008) a jednak nabourávala koloniální a patriarchální diktát, jako je to v případě literatury chicanské.

Spivakovské subalterní ticho ale nevyovídá o neschopnosti či nekompetentnosti postkoloniálních subjektů verbalizovat svou zkušenost, nýbrž o faktu, že koloniální a patriarchální systémy genderové, rasové, třídní a šířeji identitární oprese znemožňují existenci diskursu, v němž by podrobení a podrobené mohli promlouvat a být slyšeni (Spivak 1988; Gunew, Spivak 1986). Neuskutečnitelnost subalterního vypovídání je však především vázána na neexistenci zkušenosti a identity nekontaminované kolonialismem, jakož i na nostalgickou, leč neudržitelnou představu, že ačkoliv byly původní kultury kolonizujícímu centru podřízené, jejich kulturní kořeny zůstaly tímto vlivem nedotčené,

a lze je tudíž nějakou zázračnou technikou rekonstruovat, oprášit a pochopit. Avšak takové kultury a prekoloniální zkušenosti nejenže jsou nedostupné, ale nejsou ani reálné, neboť jsou sociálním konstruktem vypovídajícím zejména o přetrvávající západní touze po jasně definovaných, fixních a ryzích kategoriích (Loomba 2005: 196).

Taková touha je nicméně pro kolonizované subjekty s indigenními kořeny dystopická, neboť „přímo v [jejich] tělech (r)evoluce hledá řešení střetu kultur“ (Anzaldúa [1987] 1999: 103). Chicanská a indigenní těla i jejich kulturní reprezentace jsou křížovatkami míšení ras, kultur, spiritualit, jazyků, sexualit a antagonistických společenských očekávání. Jinak řečeno, postkoloniální subjekty – v kontextu Latinské Ameriky, Mezoameriky a mexicko-americké hranice označované španělským termínem jako *mestizaje*, tedy mesticové, respektive mesticky – ztělesňují a performují negaci západní touhy po neposkvrněnosti. Řečeno s Bhabhou, hybridní subjekt je personifikací ambivalence a představuje odpírání transparentnosti (Bhabha 1994: 112). Hybriditu pak lze v takové interpretaci číst nejen jako mix separátních kulturních tradic, ale také jako formu epistemologie, tedy rozpoznání skutečnosti, že identita je arénou permanentního vyjednávání, kdy je snahám dominantní kultury o uzavření a kontrolování hegemonního pojetí subjektivity ze strany minorit opláceno subverzivními narativy a strategickými postupy apropriace a reevaluace (Smith 2004: 252).

Přední chicanská myslitelka Gloria Anzaldúa tematizuje problematiku hybridní identity, jež v sobě snoubí kořeny mexické a severoamerické, stejně jako dědictví mezoamerických indigenních společností prostřednictvím konceptu mestického vědomí² (Anzaldúa 1999: 78–91). Jedná se o koncept vyrůstající ze specifického geograficko-kulturního milieu, v němž se kříží hodnoty a identity, jež se zdají být ve vzájemném protikladu, a jehož cílem je formulování politiky schopné uchopit diference mimo zavedené zjinačující hierarchie, která by podpořila žitelné, nezraňující identity. Mestické vědomí však není jen epistemologickým postojem umožňujícím „intelektuální dekolonizaci“³ (Mignolo 2000: 45) subalterních subjektů žijících na hranicích mezi USA a Mexikem (a na hranicích/okrajích reprezentací), ale také vědomou, soustavnou, strategickou a reflektovanou prací zaměřenou jak na uzdravení jedince z mnohonásobného útlaku, tak celé chicanské komunity z koloniálního traumatu:

² Anzaldúiným mestickým vědomím jsem se podrobněji zabývala v textu „Teorie (mexicko-americké) hranice: Mestické vědomí Glorie Anzaldúy“ in *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 13 (2): 50–58, částečně jej českému publiku přibližuji i v knize *Cesta Amerikou* (společně s Dagmar Pegues, Brno: Host 2011). K podrobnějšímu studiu Anzaldúina myšlení a literární tvorby je vedle vlastních autorčinych děl a editovaných monografií vhodná publikace *The Gloria Anzaldúa Reader*, editovaná AnaLouise Keating (Durham: Duke University Press 2009).

³ Walter Mignolo užívá pojmu „intelektuální dekolonizace“ pro pozitivní výsledky, jež pro podrobené, postkoloniální subjekty může přinést tzv. hraniční myšlení (*border thinking*), v němž lze spatřovat metodologické i epistemologické paralely s Anzaldúiným pojetím mestického vědomí.

Řešení problémů mezi bílou rasou a „barevnými,“ mezi muži a ženami spočívá v uzdravení trhlin, které stojí u samého kořene našich životů, naší kultury, našich jazyků, našeho myšlení. Musí dojít k masivnímu vykořenění dualistického myšlení u všech jedinců, [neboť] kolektivní vědomí je začátkem dlouhého boje, který by však, jak velmi doufám, mohl ukončit dějiny znásilňování, násilí a válek. [...] Ten zápas se vždy odehrával uvnitř, ale vyjádření nachází ve vnějším terénu. Pochopení naší situace musí předcházet vnitřním změnám, které pak předcházejí změnám ve společnosti. Ve „skutečném“ světě se nestane nic, dokud se to nejprve neodehraje v představách uvnitř našich hlav. (Anzaldúa [1987] 1999: 102, 109)

Mestické vědomí jakožto jedna z forem vyjádření hybridity chicanské komunity tedy nepředstavuje pouhé úsilí o skloubení opozitních loajalit a antagonistických přináležení (Rebolledo 1995: 128). Naopak, je „ohmatáváním“ limitů konceptualizace zcela nové, lokálně vkořeněné epistemologie a nového (sebe)uvědomování v globálním prostoru postkoloniálního a současně neokoloniálního⁴ společenského řádu.

Na projekty, jako je koncept mestického vědomí, můžeme nazírat také jako na cestu, jak překon(áv)at skepticismus Spivakové ohledně subalterního vypovídání. Právě intelektuální snaha uchopit mnohovrstevnatost útlaku chicanské komunity obecně – a s ohledem na genderovou a sexuální identitu autorky a rovněž androcentrismus chicanského hnutí – chicanských žen konkrétně, charakterizuje nejen Anzaldúin feministický aktivismus, ale také její literární tvorbu. Jak trefně poznamenává Rebolledo, „[Chicanky] útlak, utrpení, odcizení a nespokojenost nejprve snášejí v tichosti, pak je vyjadřují prostřednictvím jazyka a nakonec jej překonávají psaním“ (Rebolledo 1995: 128). Literatura psaná subalterními nebo postkoloniálními subjekty tak může nabývat terapeutického efektu a v případě chicanských autorek vyjednávajících různé hybridní a podřízené pozice lze takřka říci, že chicanská ženská literární tvorba a chicanský feminismus jedno jsou. Jinými slovy, chicanská ženská literatura v dnešní podobě se prominentně etablovává od 60. let minulého století⁵ stvořila diskurs, jenž je základem chicanského feminismu,

⁴ Postkoloniální studia si s ohledem na svou intersekcionalitu a inherentní kulturní a dějinnou senzitivitu všímají jak dekolonizačních efektů v různých geografických a kulturních kontextech, tak i flexibility kapitalistického systému a jeho schopnosti adaptace na změněné sociální i mocenské struktury. Jinými slovy, kolonialismus byl katalyzátorem přechodu evropské společnosti ke kapitalismu, leč formální dekolonizace konkrétního území ve smyslu získání politické nezávislosti nutně neznamená, že se takové území nestane územím tzv. neokoloniálním, tedy ekonomicky či kulturně závislým na dřívějším koloniálním centru. Jak upozorňuje Loomba, „nesmíme přehlížet důležitost formální dekolonizace, ale ani skutečnost, že nerovné vztahy koloniální nadvlády prostupují současnou nerovnováhou mezi ‚prvním‘ a ‚třetím‘ světem, [poněvadž] nový globální řád nesouvisí nutně s přímou nadvládou, avšak umožňuje ekonomickou, kulturní a (v různých stupních) i politickou penetraci některých zemí zeměmi jinými“ (Loomba 2005: 12).

⁵ Historie soudobé chicanské literatury je objeovávána retrospektivně od doby hnutí za občanská práva,

a je tudíž uměleckou i politickou doménou, kde se odehrávají priznané a reflektované procesy strategických rekonfigurací kulturních reprezentací zatížených kolonialismem, androcentrismem, homofobií a rasismem (Quiñonez 2002: 138).

Když jazyk ženy zrazuje: Malinche

Ačkoliv nás úvodní část tohoto článku zanesla na yucatánskou pláž počátku 16. století, není tato retrospektiva účelovou zacházkou v místě a čase, nýbrž vysoce relevantním momentem pro postkoloniální situaci chicanských autorek. V případě Gibsonova *Apocalypta* nezáleží na tom, zda připlouvající španělské flotile velí Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva nebo Hernán Cortés. Důležité je, že plavidla reprezentují evropskou civilizaci/civilizovanost, křesťanství a koloniální expanzi jako příslib nového světového (eurocentrického) řádu. Pro situaci dnešních chicanských žen je však stěžejní především skutečnost, že – obrazně řečeno – na oné pláži *namísto* Jaguáří tlapy, který klečí *před* svými dvěma možnými vrahy (představme si onu filmovou scénu), stojí na téže pevnině *mezi* dvěma veliteli žena, živě gestikuluje a hovoří (a teď si představme tuto historickou scénu).⁶

neboť právě v souvislosti s ním nastala chicanská kulturní renesance (Hartley 2003). Třebaže pojmy „Chican/Chicana“, respektive „chicanský“, jsou termíny fluidní, často používané jak strategicky, tak esencialisticky s ohledem na vyzdvížení kulturních a/nebo sociálních specifík komunity, všechny definice reflektují chicanské sepětí s půdou a mexické kořeny, jež byly zpřetrhány zábořem severního Mexika Spojenými státy v roce 1848. Někdy jsou Chicanové a Chicanky označováni jako mexičtí Američané a Američanky, avšak toto označení dnes spíše poukazuje na osoby s migrantskou zkušeností, což neodpovídá realitě „prvních“ Chicanů a Chicanek, ačkoliv dnes se i takové osoby k titulu Chican/Chicana aktivně hlásí, především z důvodu svého aktivistického a antidiskriminačního přesvědčení. V tomto ohledu je i označení Chican/Chicana hybridizováno. Nicméně právě definice tohoto pojmu částečně podmiňuje výběr děl, jež budou chápána jako díla reprezentující chicanskou literaturu, a nikoliv literaturu mexickou nebo mexicko-americkou. Ani zde však tyto kategorie nemají jasně stanovené hranice a často splývají. Obecně lze tedy říci, že lze o chicanské literatuře uvažovat jako o svébytné od roku 1848, nicméně mnohé kulturní, mytologické a archetypální obrazy jsou všem třem uvedeným literaturám společné, neboť sdílejí stejný kořen. Strategické označení chicanské literatury však přichází hlavně v souvislosti s chicanským hnutím v 60. letech (Rebolledo 1995; Jacobs 2006). Z českých autorek se postavení mexicko-amerického/chicanského obyvatelstva v kontextu USA věnuje Kateřina Březinová (2014), viz např. *El Imaginario Chicano. La iconografía civil y política de los mexicanos en Estados Unidos de América 1965–2000*.

⁶ V tomto popisu se inspiroji vyobrazením v tzv. Florentském kodexu, jež je přetištěno v Todorovově díle *Dobytí Ameriky. Problém druhého* (Todorov 1996). Hernán Cortés a aztécký vládce Montezuma zaujímají na ilustraci místo u kraje obrazu, kdežto Malinche stojí přesně uprostřed mezi oběma muži (a kulturami, které zastupují). Její pozice je tak vrcholně symbolická, neboť fyzický prostor, který je Malinche v obraze vyhrazen, lze nazvat prostorem liminálním. Podle Bhabhy pak liminalita odkazuje k prostoru mezi (space-in-between) a charakterizuje ji hybridita, nejednoznačnost a fluidita, jež všechny skýtají potenciál pro subverzi, překračování kategorií a transformaci (Bhabha 1994: 142–146).

Je to Malinche,⁷ Cortésova tlumočnice, jež sehrála neopominutelnou historickou úlohu při španělském tažení Mexikem, jehož vyvrcholením byl v roce 1521 pád Aztécké říše. Jelikož vlastní podstata tlumočení spočívá ve schopnosti prostřednictvím jazyka zprostředkovat vědění, je Malinchina pozice intermediární, a tudíž výsostně ambivalentní, neboť vzchází z ovládaného diskursu:

[Malinchina] role sleduje od základu protichůdné cíle: musí si osvojit kontrolu nad novým jazykem a kulturou, aby dokázala zachovat kulturu původní, a to i tehdy, když asistuje nepříteli při jejím uchvácení. V takovém protichůdném okamžiku tlumočnice shledává, že nelze přežít ani jeden z těchto diskursů, [neboť] jejich křížení, na němž balancuje, je místem velkého vzrušení i znepokojení a [...] ocitá se ve střetu mezi kreativitou a destrukcí. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 2002: 79)

Tento maskulinní obraz conquesty (Pratt 1993: 860) tak prostřednictvím agentnosti indigenní tlumočnice získává první genderové trhliny. Třebaže by bylo možné Malinchino jazykové zmocnění zpochybnit poukazem na její genderovou a rasovou podřízenost bílému muži, její dřívější uvržení do otroctví nebo fakt, že byla společně s dalšími devatenácti dívkami Cortésovi poukázána jako dar (Cypess 1997; Todorov 1996) – zde tedy vystává příklad objektifikace ženy par excellence – a že tudíž prostřednictvím služeb kolonizátorovi performuje bourdieuovské symbolické násilí (Bourdieu 2000), tíhnu k interpretaci, že opak je pravdou. Malinche disponuje nebyvalou mocí, jež určuje podmínky a charakteristiky komunikace a kontaktu mezi Cortésem a aztéckou elitou, a tím také zasahuje do dějin Mexika. To ona definuje významy a ona zprostředkovává vědění, poněvadž „meze jejího chápání [...] byly mezemi chápání i pro Cortése“ (Greenblatt 2004: 173, 217). Conquistador a jeho mise je tak v rukou Malinche, která svou jazykovou kompetencí způsobí, že Cortés v povědomí indigenního obyvatelstva splyne se svou tlumočnicí právě pod jejím jménem – a jak trefně poznamená Todorov, „alespoň projednou se žena nepřejmenuje po muži“ (Todorov 1996: 121).

Tento interpretačně ambivalentní pár (Todorov 1996: 121; Greenblatt 2004: 172) ale nespojuje jen překonání limitů tehdejšího poznání, nýbrž také překonání sexuálních norem a tabu mezirasového mísení, které podle Octavia Paze, mexického spisovatele a nositele Nobelovy ceny za literaturu, leží v samém jádru mexické a současně i chicanské národní identity (Paz 1985: 65–88). Malinche totiž není jen Cortésovou tlumočnicí,

⁷ Postavě Malinche jakožto mluvícímu subjektu se detailně věnuji ve studii „La Malinche: Diskursy autonomie a zrady na pomezí kultury a jazyků“ in Knotková-Čapková, B. (ed.) 2011. *Mezi obzory. Gender v interdisciplinární perspektivě*. Praha: Gender Studies. Historická postava La Malinche bývá nezdědko označována dalšími jmény, a sice španělským (Doña) Marina nebo aztéckým Malitzin, respektive Malitzin Tenepal či Malinal/Malinali.

stává se i jeho partnerkou a matkou jejich syna Martína, symbolicky prvního mestice a „původce mexického národa“⁸ (Cypess 1997: 9). Chicanky, jež kriticky formulují a tematizují svou hybridní a intermediární identitu, se považují za „symbolické dcery La Malinche“, neboť i ony jsou zprostředkovatelkami významů a reprezentací mezi dvěma kulturami a nositelkami mestické krve a mestického vědomí (Cypess 1997: 142).

Vztah Chicanek k Malinche však zdaleka není rámován jen její liminální či zprostředkovatelskou a mateřskou rolí. Je především motivován postupnou patriarchálně-nacionalistickou transformací této Španěly respektované historické postavy v negativní archetyp mexické femininity, jež bílému kolonizátorovi zapro/dává svou mysl i své tělo. V diskursu mexického zápasu o nezávislost na Španělsku se stává největší zrádkyní národa, mexickou Evou podléhající vábení hada v zahradě rajské (Cypess 1997: 2, 9). Původní kultury podlehly španělské koruně, protože Malinche šla vstříc cizímu a symbolicky vykastrovala indigenní muže vztahem s Evropanem (Alarcón 1989: 61). Je současně historickou i mytologickou matkou mexického národa a zavrhanou děvkou, znásilněnou a špinavou *La Chingadou* (Paz 1985: 76–77; Cypess 1997: 7).⁹ Provinění je tak hluboké, že její jméno vstoupilo do španělského lexikonu jako synonymum zrady a věrolomnosti. Ženství se tak významově propojuje se zradou a zradit znamená stát se ženou nebo se jí připodobnit (Pratt 1993: 860; Gaspar de Alba 2005: 47). Tyto asociace negativně poznamenaly genderové a rasové milieu mexických a chicanských společností: femininita je abjektní identitou a maskulinitu charakterizuje internalizovaný rasismus a machismus (srov. Paz 1985). Ambivalenci mexicko-chicanské, tedy mestické maskulinity vysvětluje Emma Pérez:

V rasistické společnosti je ve vztahu k bílému otci kolonizátorovi mestic kastrován. Jeho úzkost nepramení jen ze strachu, že přijde o falus, ale také z obavy, že se nikdy nevyrovná svrchované moci bílého muže. Zatímco bílého syna [uklidňuje] příslib, že

⁸ Cypess v této souvislosti upozorňuje, že Malinchino prvenství ve smyslu zplození mestické rasy je vskutku symbolické, neboť historické záznamy dokládají narození dětí z evropsko-indigenního svazku ještě před příchodem Cortésova a Malinchina syna na svět, a sice konkrétně z manželství španělského námořníka Gonzala Guerrera, který v oblasti Mexického zálivu ztroskotal, a jeho mayské ženy. Guerrero se údajně natolik asimiloval do mayské společnosti, že odmítl během Cortésova tažení regionem „být osvobozen“ (Cypess 1997: 173). Fakt, že za matku mestictví je považována Malinche, a nikoliv Guerrerova bezejmenná mayská manželka, lze spatřovat nejen v Cortésově společenském postavení a jeho dějinné významnosti, nýbrž i ve skutečnosti, že se slavný conquistador nikdy neodkláněl od koloniální civilizační mise a zůstával věren své kultuře, kdežto Guerrero svým rozhodnutím zůstat členem indigenní společnosti tuto misi de facto zrazoval a zpochybňoval. Guerrero lze tedy částečně považovat za Malinchina předchůdce ve smyslu zrady kulturní i fyzické, avšak to, že se na rozdíl od Malinche nikdy nestal předmětem zostouzení a reprezentací zavrženíhodné maskulinity, lze připisovat především jeho pozici na okraji dějin a neméně významně jeho genderové identitě.

⁹ Rozborem Pazova označení *La Chingada* se z genderového hlediska podrobně zabývám v textu „La Malinche: Diskursy autonomie a zrady na pomezí kultury a jazyků“ (Jiroutová Kynčlová 2011).

se stane otcem, mestic, i kdyby se otcem stal, se stále bude odlišovat barvou pleti a absencí jazyka, tedy dominantního jazyka kolonizátora. Kromě toho se musí zříci [indiánské a mestické] matky, neboť má strach, že by byl jako ona, slabou kastrovanou zrádkyní svého lidu. A proto spolupracuje s bílým otcem kolonizátorem na společném zavržení ženy Chicanky. (Pérez 1991: 167)

Mestický muž tak v kontextu postkoloniální chicanské společnosti straní spíše svému patriarchálnímu privilegii než svým rasovým kořenům. Přimyká se ke svému bílému otci, který přišel kolonizovat původní kultury a jejich území a který funguje jako představitel hegemonní maskulinity (Connell, Messerschmidt 2005). Poněvadž kolonizované kultury jsou symbolicky emaskulovány a podmaňovaná území bývají asociována s femininitou (Said 1978; Loomba 2005: 128, 130), je mesticův příklon k otci kolonizátorovi zoufalou snahou o potvrzení vlastního mužství. Jelikož je však toto mužství kontinuálně podryváno matčinou rasovou stigmatizací, sahá mestic po dalším nástroji androcentrické moci, a sice po machismu a/nebo misogynii (Gaspar de Alba 2005: 45). I proto může Anzaldúa ve své interpretaci Malinche celou patriarchální logiku ženské zrady rozkrýt a říci, že „ne já zaprodala svůj lid, ale on mě“ (Anzaldúa [1987] 1999: 45), neboť v důsledku rasismu a kvůli patriarchálním nárokům, jimiž se muži zaštiťují, musí mesticky bojovat se symbolickým násilím. Pro autorku je právě tento moment vrcholným příkladem zrady: „Nejhorší zrada spočívá v tom, že nás [společnost] naučila věřit tomu, že indiánská žena uvnitř nás je tou pravou zrádkyní“ (Anzaldúa [1987] 1999: 45).

Je evidentní, že nacionalistické a androcentrické mytologizace Malinche napříč stoletími podléhaly výrazným obsahovým změnám, leč negativní kvality jejich interpretací femininity zůstávaly zachovány bez ohledu na historické reálie (srov. Riebová 2013: 130).¹⁰ Ideologie androcentrismu tak paradoxně Malinčin mýtus účelově hybridizuje a proměňuje. Jelikož je Malinche neodmyslitelnou součástí chicanského kulturního dědictví a chicanská etnicita má indigenní kořeny, Chicanky coby ženy přemostují-

¹⁰ Markéta Riebová podává stručně, leč výstižně shrnutí ideologických modifikací La Malinche coby historické postavy přetvořené v mýtus: „V koloniálním období je Malinche v základní křesťanské představivosti postavena na roveň „pramáti“ Evy a jejího hříchu. Tento mýtus doplněný o mýtus Panny Marie Guadalupské je odnoží tradičního patriarchálního vnímání ženy jako panny/nevěstky v západní civilizaci, a je navíc podpořen mýtem o sexuální nezdrženlivosti indiánských žen, široce rozšířeným po příchodu Evropanů do Ameriky. V 19. století, během utváření mexické národní identity po dosažení nezávislosti na Španělsku, se k předchozí symbolice hříšné sexuality přidává motiv zrady „indiánského národa“ vycházející ze strategické služby, kterou Malinche poskytla španělskému conquistadorovi. A konečně ve 20. století (například v [Pazově] *Labyrintu samoty*) se k již existujícímu kontextu zrady přidává metafora dobývání jako znásilnění, a Malinche takto vystihuje situaci ženy (matérie bez vlastní vůle), která je přírodou odsouzena ke zranitelné „otevřenosti“ a k pasivnímu snášení násilí „uzavřeného“, a tedy nezranitelného muže“ (Riebová 2013: 130).

cí kultury onu patologickou reprezentaci ženství vnímají jako „přímou defamací jich samých“ (Cypess 1997: 12), a proto se „zhošťují psaného slova, aby roztříštily stereotypy a přepsaly dějiny z hlediska utlačovaných“ (Yarbro-Bejarano 1988: 142). Autorky tak ve svých dílech Malinche vyvazují z tradičních misogynních narativů a zasazují ji do dějinného kontextu, v němž ji vnímají jako aktivní, inteligentní ženu, jež byla s to činit rozhodnutí a využít svých znalostí a umu a být sebevědomou partnerkou politickým elitám při diplomatických vyjednáváních, čímž se dokázala vzeprít předepsaným společenským rolím. Její vůdčí a zprostředkovatelské schopnosti podrývají genderová očekávání a ukazují Malinche jako pragmatičku využívající více či méně limitované možnosti patriarchálního řádu a vedou k jejímu posílení. Tím, že se Malinche rozhodne hovořit, se ustavuje jako mluvící subjekt nebo „feministický prototyp“ (Candelaria 2002: 1; Alarcón 1989; Esquibel 2006: 24; Gaspar de Alba 2005: 55; Jiroutová Kynčlová 2011).

S chicanskou postkoloniální a feministickou revizí pak souzní i pojetí Marthy Cutter, která v Malinche spatřuje paradigmatickou figuru s příslibem objevování „interlingvního jazyka“, tedy jisté diskursivní perspektivy vycházející z chicanské bilingvnosti, jež slučuje jazyky dvou kolonizujících velmocí a jejich světónázorů, z nichž může vzejít třetí, hybridní jazyk plný liminálních tenzí, který může podrývat stávající lexikony i gramatiku konstruující binární opozice a lépe korespondovat se situovaností postkoloniálních subjektů (Cutter 2010: 2). Todorovova interpretace Malinche jakožto jednající ženy souvisí také s aktivním užitím dvou jazyků, jejichž prostřednictvím mohla nahlédnout do myšlenkového světa conquistadora a tím lépe pochopit svět vlastní. Malinche tak vedle rasového mestictví reprezentuje především mestictví kulturní a epistemologické (Todorov 1996: 121–122), což bezvýhradně koreluje s Anzaldúiným mestickým vědomím i převažujícími interpretacemi chicanské identity. Malinche je tak Chicankami vědomě transformována do zmocňujícího, hybridního symbolu.

Svěťice bronzové pleti i sexuální ikona: La Virgen de Guadalupe

Abjektní rysy Malinche v nacionalisticko-patriarchálním diskursu podtrhuje paralelní přítomnost jejího charakterového protikladu a neméně signifikantního archetypu mexické a chicanské femininity, totiž sexuálně neposkvrněná, leč kulturně výsostně hybridizovaná reprezentace Kristovy matky – Panna Maria Guadalupská. Hybridita coby Bhabhova negace transparentnosti (Bhabha 1994: 112) je pro La Virgen charakteristická již od okamžiku prvního zjevení.

Deset let po Cortésově dobytí Tenochtitlánu, hlavního města Aztécké říše, se prý La Virgen de Guadalupe čtyřikrát zjevila chudému Cuauhtlatoatzinovi, aztéckému konvertitovi křtěnému jako Juan Diego. Měla na sobě oděv typický pro místní obyvatelstvo a v jazyce nahuatl jej vyzvala, aby o zjevení podal svědectví místnímu bis-

kupovi a jako důkaz mu předal růže, jež jejím přičiněním vykvetly v poušti. Zároveň se její obraz otiskl do Diegova šatu (Wolf 1958: 34–35; Trujillo 1998: 214; Yeh, Olaguibel 2011: 170). Dále se představovala jako „Panna Maria, matka opravdového boha“ a jako „Te Coatlxapeuh“,¹¹ což je slovo homofonní se španělským Guadalupe (Anzaldúa [1987] 1999: 51). A jelikož se prý zjevení odehrálo na místě, kde před conquistou byla uctívána indigenní bohyně Tonantzin, byla Mariina revelace kolonizovaným obyvatelstvem považována za její vtělení (Wolf 1958: 37; Yeh, Olaguibel 2011: 171). Tak se zrodila hybridní svěťice, Chicankami někdy strategicky označovaná jako Tonantzin-Guadalupe (Cisneros 1996; Anzaldúa [1987] 1999). Je pravděpodobné, že právě tento moment náboženské synkreze způsobil, že Panna Maria Guadalupská je Madonou s pleť v barvě bronz.¹² Synkretický význam i religiózní a revoluční efektivita La Virgen tak spočívá jak v obsahu, tak ve formě její reprezentace. Chicanské reinterpretace, jak ukáží níže, tyto dvě roviny reflektují.

Etnicky podmíněnou podobu La Virgen lze na straně jedné kriticky číst jako další z ideologických nástrojů evropské kolonizace, neboť kulturně-rasová hybridní podstata indigennímu obyvatelstvu vyhovovala, a tudíž přispívala k úspěšnému šíření křesťanství v Amerikách. Na straně druhé kolonizovaní v Marii Guadalupské jako zprostředkovatelce vztahu s Bohem nacházejí legitimizaci nejen své víry, ale celé své kultury zjinačované kolonialismem. Bílý Kristus proto bývá vnímán jako importovaná ikona, kdežto „hnědá“ Panna Maria je chápána jako jedna z místních (Yeh, Olaguibel 2011: 171). Jak současně poukazuje Wolf (1958), apropriace hybridní Panny Marie Guadalupské a ztotožnění se s novou vírou jejím prostřednictvím poskytlo původnímu obyvatelstvu možnost nejen dojít křesťanské spásy, ale především si zachovat víru v původní božstva. I křesťanská víra se tedy s Guadalupe hybridizuje. Přijetím mariánského kultu se pak kolonizovaní v očích Španělů etablovali jako členové křesťanské pospolitosti, jež není možné (tak snadno) vykořisťovat, a je jim třeba přiznat i právo na řádný soud či občanství (Wolf 1958: 37). La Virgen prostřednictvím svého *zjevení* (se) příslušníkovi nejhudší společenské vrstvy zcela v intencích křesťanské solidarity subvertuje třídní hierarchie, její *zjev* je pak zhodnocením mestictví. Charakterizuje ji hybridní rasová i spirituální emancipace a v jistém smyslu i emancipace genderová,

¹¹ Přepisy aztéckého jména „Coatlxapeuh“, respektive „Coatlalopeuh“ apod., se různí, stejně jako překlady: „ta, jež vládne nad hady“, „přemožitelka boha-hada“ apod. Nejinak je tomu v případě jména a překladu jména bohyně „Tonantzin“, respektive „Tonantsi“ apod., jež znamená „Matka země“ či „Naše Paní a Matka“ (Wolf 1958; Trujillo 1998; Yeh, Olaguibel 2011; Anzaldúa [1987] 1999). Sémanticky se však překlady výrazněji nerozcházejí.

¹² Kdy a jak byla Panna Marie Guadalupská takto rasově hybridizována, není zcela patrné – což je ostatně pro proces hybridizace příznačné –, je ale jisté, že se tak stalo až na americkém kontinentě, nikoliv v Evropě, respektive ve Španělsku, ačkoliv vyobrazení Panny Marie s jinou barvou pleti než „tradiční“ bílou jsou známá jak v Evropě, tak z kontextu křesťanského pronikání např. do Afriky (Yeh, Olaguibel 2011: 171, 177).

neboť vedle mužské Svaté Trojice personifikuje legitimitu ženství v transcendenci a symbolicky zpřístupňuje křesťanství ženám, což lze v kontextu katolictví vnímat jako revoluční akt. Blake (2008), Trujillo (1998) i Anzaldúa ([1987] 1999) a další dokládají, že prostor pro svobodné prožívání mestické spirituality, jenž se s La Virgen ženám otevřel, neustále roste a je součástí každodenní žité zkušenosti Mexičanek i Chicaneek. Guadalupe se tak stává jejich duchovní matkou.

Ani Maria Guadalupská však není prosta výrazných ambivalencí, jež souvisejí převážně s katolickou tradicí, v níž je matka Krista na straně jedné mateřskou figurou překypující milosrdenstvím, láskou, něhou a péčí, ale kde je také znakem poslušnosti, oddanosti, trpělivosti, tělesné neposkvrněnosti a pasivity. Takové znaky se v androcentrické společnosti nezdědka obracejí proti ženám, neboť mohou sloužit k legitimizaci násilí a stigmatizaci ženské sexuality. La Virgen je tak v různých kontextech instrumentalizována současně jako symbol osvobození i jako symbol úslužnosti a nadvlády (Peterson 1992: 39). Právě katolický obraz femininity, jenž ženám diktuje podřízenost muži a posiluje chicanský machismus, komplikuje vztah chicanských spisovatelek k Marii. Aby se tedy mohla stát kulturní hrdinkou, musela podobně jako Malinche projít transformací (Rebolledo, Rivero 1993: 191).

Ta se odehrává ve dvou rovinách. První již byla naznačena výše: bohyně Tonantzin je inkorporována do mariánské ikonografie a zhodnocuje tak indigenní kořeny. Jejím prostřednictvím nabývá původní obyvatelstvo důstojnost odňatou kolonialismem a v její podobě získává ženství přístup k božství. Druhá rovina je radikálnější a z pohledu tradiční patriarchální a/nebo katolické optiky se může zdát až blasfemická: Panna Marie Guadalupská je zde v reakci na asexuálnost neposkvrněného početí a španělskou desexualizaci bohyně Coatloxopeuh – jež je v přímé genealogické linii bohyně Tonantzin –, zpodobňována jako objekt ženské sexuální touhy nebo jako prostřednice objevování smlčené a tabuizované ženské sexuality a jejího zhodnocení (Anzaldúa [1987] 1999: 53–54; Cisneros 1996: 51; Blake 2008: 100). V eseji/zpovědi kontroverzně nadepsané „*Guadalupe, bohyně sexu*“ Sandra Cisneros (1996) rekapituluje nejen své sexuální probouzení bolestně poznamenané katolickou stigmatizací ženského těla, ale také postupné rozpoznávání indigenní podstaty La Virgen, k níž si musí přes sedimenty bílé, křesťanské a desexualizované věrouky teprve najít cestu. V momentě, kdy rozkrývá indigenní kořeny, a tím hybridní identitu spirituální ikony, již nyní tituluje Tonantzin-Guadalupe, nemá strach ani rozkrýt podobu své vulvy, tedy porušit sexuální tabu. Spekuluje, zda se nemá Panně Marii Guadalupské podívat pod sukni, avšak je si jistá, že by tam našla totéž a ve stejné barvě, co na svém těle: vulvu, již se přichází na svět, a tmavě hnědé bradavky. Toto zjištění je uklidňující, neboť „Lupe“ Chicankami transformovaná do své tělesnosti i svého indigenního božství žehná ženskému tělu, jakož i ženské spiritualitě.

Neméně explicitní, avšak stejně účinná reinterpretace La Virgen coby zmocňující lesbické ikony se nabízí na titulní straně prvního vydání knihy *Chicana Lesbians: The*

Girls Our Mothers Warned Us About (Trujillo 1991). Na reprodukci obrazu *La Ofrenda*¹³ (1990) chicanské malířky Ester Hernández je žena s punkerským účesem, jež se ohlíží za rukou, která k jejím nahým zádům, na nichž je rozsáhlá tetováž zpodobňující Pannu Marii Guadalupskou, přikládá na výraz díků rudou růži jako obětní dar. Postava La Virgen je v celé své délce obklopena tradiční mandorlou, která svým tvarem připomíná ženská labia, a květ růže lze interpretovat jako symbol klitoris. Obraz je transgresivní nejen výše popsaným obsahem, nýbrž i tím, že ukazuje nahé ženské tělo, které je (v souvislosti) s titulem knihy tělem lesby, stejně jako tím, že vytetovanou Marii si zdobí těla takřka výhradně muži. „Lesbické tělo jako oltář“ (Yarbro-Bejarano in Trujillo 1998: 219) je tak vedle kontextu mužské tetováže použito jako subverze heteronormativní, patriarchální i křesťanské náboženské reprezentace matky Krista a slouží k rozbití duality těla a duše, na níž stojí tradiční katolická morálka. Za nejradikálnější subverzi spatou s obrazy La Virgen však lze považovat chicanskou reinterpretaci mandorly – Mariiny svatozáře. Třebaže paralela mezi mandorlou a vulvou je relativně častá konstrukce přítomná ve středověké ikonografii, desexualizace Marie coby Boží matky a zároveň panny tyto asociace běžně zastírá (Pearson 2002). Stěžejní proto v chicanském přepisu obrazu „hnědé“ Madony je inherentní performativní akt, který, když je jednou skutečně, se již nemůže odestát. Zviditelnění paralely tak instaluje tento subverzivní pohled do mysli všem, kteří se s takovou interpretací svatozáře setkali/setkají. Nejinak proto nevyhnutelně činí i tato stať.¹⁴

La Virgen bývá traktována jako dokonalé opozitum Malinche. Je-li Malinche znárodněnou zrádkyní *La Chingadou*, jež zaprodala svůj lid dobyvateli, je Panna Maria ryzí neviností. Tato dvojice, již mexický sociolog Roger Bartra označuje hybridním jménem Chingadalupe (Bartra in Riebová 2013: 139), pak v mexické/chicanské patriarchální ideologii splývá v jeden model femininity, která v sobě snoubí tři nesourodé atributy: matku, pannu a děvku (Gaspar de Alba 2005: 51; Riebová 2013:137–141; Paz 1985). Právě prostřednictvím těchto na sobě závislých, a tudíž neoddělitelných reprezentací se etabluje ona podoba ambivalentních genderových vztahů spjatá s machismem i misogynií namířená proti rebelujícímu ženství a/nebo mateřství. Naopak ženství a mateřství asociované s rysy La Virgen je adorováno. Stěžejní tudíž je, jakým cílům takové ženství a mateřství v patriarchální kultuře slouží. Není však bez

¹³ Obraz je k nahlédnutí na oficiální webové stránce malířky: http://www.esterhernandez.com/images/ester-art/1348158304_10-LaOfrenda-72dpi.jpg. Hernández byla po zveřejnění knihy terčem útoků, proto nesouhlasila s užitím obrazu na titulu knihy u dalších vydání (Trujillo 1998: 217–218).

¹⁴ Populárními příklady přivlastnění a přehodnocení tradičních reprezentací Panny Marie Guadalupské jsou také obrazy malířky Yolandy Lopez. S využitím mariánské ikonografie autorka zpodobňuje běžné mexické/chicanské ženy – například autorčinu babičku se svatozáří sedící u šicího stroje, jak šije plášť pro La Virgen. Takovými výjevy dekonstruuje binární opozici mezi imanentním a transcendentním v životě žen. K tématu viz též Březinová (2014).

zajímavosti, že mexicko-chicanské archetypální mateřství, ať již patriarchálním imperativům vyhovuje (La Virgen) nebo je subvertuje (Malinche), se vždy pojí se ztrátou a ambivalencí, a jak ukazují níže, nesetrvává ve svých reprezentacích jen u zmíněné protikladné duality.

Jako ke své duchovní matce a ochranitelce se ke Guadalupe hlásí celá Latinská Amerika a s ohledem na imigrantské vlny směřující v minulosti i dnes do USA je její přítomnost stále prominentnější i v (severo)americké společnosti. Zde se ocitáme před jedním z momentů, který Chicankám – výše uvedeným reinterpetacím navzdory – komplikuje vztah s La Virgen nikoliv jako se spirituální entitou, nýbrž jako sociokulturním fenoménem. Mateřské sloučení Guadalupe a Malinche totiž zpřítomňuje pozbytí potomstva. Panna Maria plní výsostnou mateřskou úlohu ve vztahu ke Kristovi, avšak prostřednictvím Ježíšovy oběti o syna přichází. Martín Cortés, onen symbolicky první mestic, je svým bílým otcem kolonizátorem nedlouho po narození poslán na výchovu do Španělska (Leal 2005: 137; Díaz del Castillo in Rebolledo 1995: 62). Malinche ztrácí syna a „El Mestizo“ je vymístěn mimo svou rodnou zem. Symbolicky je tak vymístěno i mestictví a latinskoamerickým migrantům/tkám nezbývá než se modlit ke své duchovní matce Guadalupe, aby je před autoritou bílého muže ochraňovala. Chicanky však ve vztahu k migrantům a migrantkám La Virgen někdy vnímají jako matku selhávající, podobně jako její nevšední juxtapozici, sochu Svobody. Přímluvy Panny Marie se zdají být jen málo účinné, neboť příslib spravedlnosti a rovnosti, jenž newyorská socha reprezentuje, zůstávají s ohledem na rasovou i kulturní diskriminaci latinskoamerických přistěhovalců a přistěhovalkyň v USA nenaplněné. Do této interpretace se tedy otiskuje spíše tradiční pojetí La Virgen coby nedostatečně proaktivní figury, jež nedokáže zabránit utrpení svému ani druhých, a proto jej trpně snáší (Rebolledo, Rivero 1993: 191).

Avšak překvapivě vzácně uváděný fakt, že je La Virgen vždy zpodobňována těhotná, o čemž svědčí symbolika černé šerpy kolem jejího pasu (Gonzalez-Crussi 1996:11), otevírá další interpretační možnosti této postavy. Je-li Panna Marie Guadalupská v běžném povědomí asociována s historickými narativy kolonizace a náboženskými narativy spásy a mateřského trpění, její těhotenství upozorňuje ještě na narativ, který oběma těmito narativům předchází. Je to narativ, jenž dosud nebyl vyprávěn: Ježíš se doposud nenarodil (a tudíž ani nezemřel), proto spásy zatím nebylo dosaženo a příběh Marie a Ježíše – matky a syna – má stále ještě otevřený konec. Mariino těhotenství je tedy v kontextu postkoloniálních reinterpetací potentní v tom smyslu, že neklade překážky představitosti, a umožňuje nám přetvořit příběh kolonizace či latinskoamerické migrace jako dějinnou etapu nikoliv uchvatitelskou, nýbrž solidarizující či prostou násilí, a současně uvažovat o vztahu matky a dítěte jako o poutu, které nepodléhá patriarchální kontrole. Na rozdíl od tradičního a pasivizujícího uchopení Marie Guadalupské, naznačeného v předešlém odstavci, je subverzivní čtení La Virgen

prostřednictvím jejího těhotenství emancipační jak z hlediska historického, tak spirituálního a především genderového.

Mateřská ne/zodpovědnost: La Llorona

Marii a Malinche doplňuje třetí ženská figura, a sice La Llorona – Plačící žena. Stejně jako její souputnice i tato hybridní představitelka chicanské femininity o své děti přichází. Je mytologickou postavou, která se v noci jako duch objevuje u řek a potoků a hlasitě nařká nad ztrátou potomků, jež utopila a které nyní marně hledá (Rebolledo 1995: 62–63; Esquibel 2006: 29–40; Blake 2008: 45–55). Protikladné charakteristiky Llorona čerpá z různých předhispánských bohyní, nejčastěji bývá spojována s bohyní zrození i smrti, Cihuacoatl. Lloronina legenda vykazuje neobyčejnou dynamiku, díky níž vedle sebe mohou existovat jak konvenční narativy, tak kulturní reprezentace a reinterpretace, které vystihují proměny v chicanské komunitě a identitě (Perez 2008: 13).¹⁵ Plačící žena bývá traktována jako manželka, již pro jinou ženu opustí manžel a nechá ji s dětmi samotnou. La Llorona děti vraždí buď ze zoufalství (potom se stává takřka šílenou obětí mužova jednání, jemuž nedokáže čelit), nebo jako výraz pomsty (zde usmrčením dětí dává najevo, že neuznává autoritu muže coby představitele patriarchy) a její postava pak stereotypně ztělesňuje zhrzenou nebo nebezpečnou ženu. Před Lloronou je tedy třeba mít se za všech okolností na pozoru, neboť ohrožuje nejen sebe a své děti, nýbrž i nositele patriarchální autority a řád samotný.

Existují však verze legendy, jež explicitně tematizují problém třídních nerovností, kdy je La Llorona chudou ženou, kdežto její muž příslušníkem vyšších vrstev, který si najde milenkou svého společenského postavení (Perez 2008: 29). Třídní a genderovou intersekcí doplňuje i verze s rasově-kolonialistickým podtextem, kdy je La Llorona výslovně popsána jako indigenní milenkou bílého a mocného Španěla, takže opuštěnou indiánku pak k vraždě dětí – a následně sebevraždě – vede jejich nelegitimní status. Odtud už je jen krůček k hybridnímu propojení Llorony s Malinche. A třebaže ta své děti nezabíjí – Cortésův syn Martín opouští Mexiko a dceru Marii (jejímž otcem byl Juan Jaramillo, kterému Cortés Malinche po dobytí Aztécké říše předal [!]) historie v záznamech zneviditelňuje –, přichází o své děti v důsledku evropské asimilace (Martín) a historického vakua (María) (Perez 2008: 31). Lloronin nářek nad ztracenými dětmi, je tedy, přenesen-

¹⁵ Vedle tekoucích vod, jež mohou představovat nebezpečí utopení, bývá Llorona v novějších verzích mýtu spojována i s městskou aglomerací a jejími nebezpečnými lokalitami, jako jsou skládky, stoky či vlakové přejezdy. Zde pak „strašení“ Lloronou má být pro děti výchovným varováním před takovými místy (Candelaria in Blake 2008: 45; Perez 2008: 28). Současně však může být mýtus v kontextu globalizace, jež výrazně proměnila průmyslovou krajinu mexicko-amerického pohraničí, instrumentalizován jako výstraha majitelům továren a zaměstnavatelům, kteří tyjí z imigrantů coby zaměstnanců (Perez 2008).

ně řečeno, také nářkem Malinchiným, která vedle Martína a Marie oplakává i své symbolické dítě, a sice kulturní mestictví čelící diskriminaci a asimilaci. A konečně ikonická zpodobnění piety – tedy scény, kdy matka oplakává potomka (vzpomeňme na Michelangelovo sochařské dílo) – opět propojují Lloronu a Malinche s Marií Guadalupskou. Tyto reprezentace chicanského žensství se tudíž transformují jedna v druhou, mají společné průniky a de facto mohou být ženou jednou, výsostně hybridní a prolamující hranice mýtů. Současně však ženský nářek, jak upozorňuje Anzaldúa, může být jediným útočištěm, které ženám s hybridní identitou skýtá společnost poznamenaná patriarchátem a kolonialismem (Anzaldúa [1987] 1999: 55). Takto chápaný pláč, který by bylo možné připodobnit k subalternímu tichu Spivakové, však vypovídá mnohem více o sociálních okolnostech, jež pláč zapřičiňují, než o samotných štkajících ženách.

Je proto genderově příznačné, že legenda o La Lloroně zcela zamlčuje jednání ženina partnera, čímž zodpovědnost za nastávající tragédii jednak přenáší na protagonistku, jednak implicitně ospravedlňuje dvojí sexuální morálku. Jinými slovy, v mýtu život manžela po odchodu od rodiny nerušeně pokračuje bez jakýchkoliv následků. Legenda tak muže utvrzuje v tom, že patriarchát jim poskytuje bezpečí (Candelaria in Perez 2008: 73). Narativ dále zaměřuje svou pozornost výlučně na Lloronino jednání poté, co zůstává sama a vraždí své děti, a věnuje nulový prostor jejím mateřským charakteristikám nebo péči o děti před fatálním aktem. Mohla La Llorona své děti milovat, a přesto je zavraždit? Její identita je zploštěna na matku vražedkyni a obraz obávaného mateřství, jež život nejen přináší, ale rovněž pošlapává. Takový model pak v mexické i chicanské kultuře slouží k legitimizaci patriarchální kontroly nad ženami.

Právě obecný kontext androcentrismu a potažmo též kolonialismu, konkrétněji pak některé jejich genderované projevy, jako je sexuální násilí, homofobie, diskriminace či sociální vyloučení, jsou součástí tematizace a reinterpretace Llorony ze strany chicanských autorek (Perez 2008: 73). Takto politicky angažovaná a genderově senzitivní perspektiva tudíž může Lloronino sebevraždění vykládat jako akt vlastní vůle, kdy preferuje smrt svou i svých dětí před podmaněním a životem v tyranském systému, jemuž nelze uniknout. Než otroctví, raději volí smrt (Candelaria in Perez 2008: 74). V tomto ohledu je zabití kontroverzním projevem lásky a úcty vůči člověku jako hodnotě samé o sobě. Lloronin čin je tedy převyšprávěn jako akt rezistence proti misogynii a patriarchátu, ale zároveň ji nevyvíňuje z usmrčení potomků. V tomto bodě se opět vyjevuje hybridní podstata legendy, neboť motiv matky vraždící své děti v opozici vůči společenskému systému je přítomen i v afroamerické literární tradici, konkrétně v románu *Milovaná* od Toni Morrison (1996) nebo v řeckém mýtu o Méde (srov. Escquibel 2006: 29).

Rebolledo pak Lloronu propojuje s celou chicanskou kulturou, jež si je s ohledem na svou hybriditu v kontextu androcentrické, heteronormativní společnosti řízené bílými muži vědoma své zranitelnosti (Rebolledo 1995: 77). Z obdobných důvodů přepisuje Cisneros (1991) Lloronin nářek v povídce *Woman Hollering Creek* (tedy *Potok žen-*

ského křiku), na křik, neboť někdy je jediné zvýšenému hlasu věnována pozornost (Perez 2008: 82). Konkrétně zde zvýšený hlas detabuizuje sexuální násilí a současně je křik nebo řev projevem síly, svobody a zmocnění, když se nad násilím (a potažmo patriarchálním diktátem) podaří zvítězit (Cisneros 1991: 43–56).

Tři proti jednomu dualismu v postkoloniálním prostoru

Pojednané příklady paradigmatických archetypálních modelů mexické a chicanské femininity s využitím genderu, rasy a hybridity jako základních analytických kategorií demonstrují způsoby, jimiž se androcentrismus a kolonialismus otiskuje do konstrukcí ne/žádoucího ženství. Alarcón situaci shrnuje následovně:

Co se symbolických postav [chicanské femininity] týče, La Malinche/Llorona a Panna Marie Guadalupská vévodí valné většině mexické/chicanské orální i intelektuální tradice. První je subverzivním ženským symbolem, jenž je často ztotožňován s La Lloronou, druhá je ženským symbolem transcendence a vykoupení. Mexická/chicanská kulturní tradice má sklony prostřednictvím těchto národních (a nacionalistických) symbolů životy žen polarizovat, čímž uplatňuje takřka svrchovanou moc nad tím, jak je ženství ovládáno, pojmáno a zpodobňováno. (Alarcón in Perez 2008: 31)

Disharmonie mezi etablovanými reprezentacemi femininity a pojetím sebe samé jako ženy s hybridní identitou tudíž vede Chicanky ke komplexním reinterpetacím těchto symbolů pomocí různých – mnohdy antagonistických či hybridních – narativních strategií, jež jsou projevem rezistence a opozice vůči projevům androcentrismu a kolonialismu a současně kritikou rasismu, sexismu, homofobie nebo sociálních nerovností. Právě s ohledem na cíle, jež takové přepisy vědomě a přiznaně sledují, jsou identity La Malinche, La Virgen a La Llorony v chicanských reprezentacích výrazně hybridizované, fluidní a proměnlivé.

Jak již bylo uvedeno, s ohledem na synergii mocenských vztahů souvisejících s kolonialismem, eurocentrismem a patriarchálním uspořádáním společnosti jsou mnohdy příběhy takových proměn identit a deleuzeovského stávání se předmětem nereflexovaných, ideologických zkreslení, neboť zůstávají mimo pole reprezentace (Braidotti 2006: 133; Spivak 1988: 308–309). Postkoloniální studia se zajímají právě o tyto smlčené a nejednoznačné reprezentace, jejichž historie, byla-li kdy psána a/nebo zaznamenána – Greenblatt v souvislosti s indigenními národy hovoří explicitně o „široké oblasti ticha“ (Greenblatt 2004: 173) –, nebyla vyslyšena a byla vnímána v binárním opozičním vztahu vůči koloniálnímu centru jako irelevantní, bezvýznamná, ba podvrtná a falešná. Revize stávajících historických a kulturních zjišťujících narativů prostřednictvím kritických nástrojů postkoloniálních studií vyhlubují prostor pro rozhojnění představ

jak o subjektu jako fluidní, neuzavřené a procesuální entitě, tak představ o komunitě, jejíž součástí se subjekt stává a v jejímž kulturním prostoru se konstituuje.

Literatura

- Alarcón, N. 1989. "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism." *Cultural Critique*, Vol. 13: 57–87.
- Anzaldúa, G. 1999 [1987]. *Borderlands/La Frontera–The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G., Keating, A. 2009. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham: Duke University Press.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. 2002 [1989]. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London, New York: Routledge.
- Badhistory Movie Review. 2013. *Apocalypto Part 1: Happy Indians in Blissful Ignorance*. [online]. [cit. 28. 4. 2015]. Dostupné z: https://www.reddit.com/r/badhistory/comments/1liqdq/badhistory_movie_review_apocalypto_part_1_happy/.
- Badhistory Movie Review. 2013. *Apocalypto Part 2: Big City Blues*. [online]. [cit. 28. 4. 2015]. Dostupné z: http://www.reddit.com/r/badhistory/comments/1lqpll/badhistory_movie_review_apocalypto_part_2_big/.
- Badhistory Movie Review. 2013. *Apocalypto Part 3: Saving the Indians from Themselves*. [online]. [cit. 28. 4. 2015]. Dostupné z: http://www.reddit.com/r/badhistory/comments/1m6ltk/badhistory_movie_review_apocalypto_part_3_saving/.
- Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Blake, D. J. 2008. *Chicana Sexuality and Gender: Cultural Refiguring in Literature, Oral History and Art*. Durham, London: Duke University Press.
- Bourdieu, P. 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Braidotti, R. 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Březinová, K. 2014. *El Imaginario Chicano. La iconografía civil y política de los mexicanos en Estados Unidos de América 1965–2000*. Praha: Karolinum.
- Candelaria, C. 2002. "La Malinche, Feminist Prototype." Pp. 1–14 in Y. F. Niemann, P. Hart, K. Weathermon (eds.). *Chicana Leadership: The Frontiers Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Canuto, M. A. 2006. *Maya in the Thunderdome*. [online]. [cit. 28. 4. 2015]. Dostupné z: <http://www.salon.com/2006/12/15/maya/>.
- Cisneros, S. 1991. *Woman Hollering Creek and Other Stories*. New York: Vintage.
- Cisneros, S. 1996. "Guadalupe the Sex Goddess." Pp. 46–51 in A. Castillo (ed.). *Goddess of the Americas / La Diosa de las Américas: Writings on the Virgin of Guadalupe*. New York: Riverhead Books.
- Connell, R., Messerschmidt, J. 2005. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender & Society*, Vol. 19, No. 6: 829–859.
- Cutter, M. 2010. "Malinche's Legacy: Translation, Betrayal, and Interlinguism in Chicano/a Literature." *Arizona Quarterly*, Vol. 66: 1–33.
- Cypess, M. S. 1997. *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*. Austin: University of Texas Press.

- Esquibel, C. R. 2006. *With Her Machete in Her Hand: Reading Chicana Lesbians*. Austin: University of Texas Press.
- Gaspar de Alba, A. 2005. "Malinche's Revenge." Pp. 44–58 in R. Romero, A. Harris (eds.). *Feminism, Nation, Myth: La Malinche*. Houston: Arte Público Press.
- Gibson, M. 2006. *Apocalypso*. Film.
- Gonzalez-Crussi, F. 1996. "The Anatomy of a Virgin." Pp. 1–14 in A. Castillo (ed.). *Goddess of the Americas / La Diosa de las Américas: Writings on the Virgin of Guadalupe*. New York: Riverhead Books.
- Greenblatt, S. 2004. *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*. Praha: Karolinum.
- Gunew, S., Spivak, G. C. 1986. "Questions of Multi-Culturalism." *Hecate*, Vol. 12, No. 1–2: 136–142.
- Hartley, G. 2003. *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*. Durham: Duke University Press.
- Hernández, E. 1990. *La Ofrenda*. [online]. [cit. 28. 4. 2015]. Obraz dostupný z: http://www.esterhernandez.com/images/ester-art/1348158304_10-LaOfrenda-72dpi.jpg.
- Jacobs, E. 2006. *Mexican American Literature: The Politics of Identity*. London, New York: Routledge.
- Jiroutová Kynčlová, T. 2011. "La Malinche: Diskursy autonomie a zrady na pomezí kultury a jazyků." Pp. 207–216 in B. Knotková-Čapková (ed.) *Mezi obzory. Gender v interdisciplinární perspektivě*. Praha: Gender Studies.
- Jiroutová Kynčlová, T. 2012. "Teorie (mexicko-americké) hranice: Mestické vědomí Glorie Anzaldúy." *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, roč. 13, č. 2: 50–58.
- Knotková-Čapková, B. 2005. "Archetypy femininity a jejich subverze v moderní bengálské literatuře." Pp. 139–165 in B. Knotková-Čapková (ed.). *Konstruování genderu v asijských literaturách: Případové studie z vybraných jazykových oblastí*. Praha: Česká orientalistická společnost.
- Kynčlová, T., Pegues, D. (eds.). 2011. *Cesta Amerikou: Antologie povídek regionálních spisovatelů*. Brno: Host.
- Leal, L. 2005. "The Malinche-Llorona Dichotomy." Pp. 134–138 in R. Romero, A. Harris (eds.). *Feminism, Nation, Myth: La Malinche*. Houston: Arte Público Press.
- Looma, A. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. London, New York: Routledge.
- Mignolo, W. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Morrisonová, T. [1987] 1996. *Milovaná*. Praha: Knižní klub, Hynek.
- Paz, O. [1961] 1985. *The Labyrinth of Solitude and the Other Mexico*. New York: Grove Press.
- Pearson, E. A. 2002. *Revealing and Concealing: The Persistence of Vaginal Iconography in Medieval Imagery*. Nепublikovaná disertace. University of Ottawa.
- Pérez, E. 1991. "Sexuality and Discourse: Notes from a Chicana Survivor." Pp. 159–184 in C. Trujillo (ed.). *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Woman Press.
- Perez, D. 2008. *There Was a Woman: La Llorona from Folklore to Popular Culture*. Austin: University of Texas Press.

- Peterson, J. F. 1992. "The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?" *Art Journal*, Vol. 51, No. 4: 39–47.
- Pratt, M. L. 1993. "Yo Soy La Malinche: Chicana Writers and the Poetics of Ethnonationalism." *Callaloo*, Vol. 16, No. 4: 859–873.
- Quiñonez, N. H. 2002. "Re(R)iting the Chicana Postcolonial: from Traitor to 21st Century Interpreter." Pp. 129–151 in A. Aldama, H. N. Quiñonez (eds.). *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Rebolledo, T. D. 1995. *Women Singing in the Snow: A Cultural Analysis of Chicana Literature*. Tucson, London: The University of Arizona Press.
- Rebolledo, T. D., Rivero, E. S. (eds.). 1993. *Infinite Divisions: An Anthology of Chicana Literature*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Riebová, M. 2013. *Mezi metaforou a ironií. Obraz mexické společnosti v dílech Octavia Paze a Carlóse Monsiváise*. Brno: Host.
- Said, E. 1978. *Orientalism: Western Conception of the Orient*. London: Vintage Books.
- Smith, A. 2004. "Migrancy, Hybridity, and Postcolonial Literary Studies." Pp. 241–261 in N. Lazarus (ed.). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, G. C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" Pp. 271–313 in C. Nelson, L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Todorov, T. 1996. *Dobytí Ameriky. Problém druhého*. Praha: Mladá fronta.
- Trujillo, C. 1998. "La Virgen de Guadalupe and Her Reconstruction in Chicana Lesbian Desire." Pp. 214–231 in C. Trujillo (ed.). *Living Chicana Theory*. Berkeley: Third Woman Press.
- Trujillo, C. (ed.) 1991. *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Woman Press.
- Wolf, E. R. 1958. "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol." *The Journal of American Folklore*, Vol. 71, No. 279: 34–39.
- Yarbro-Bejarano, Y. 1988. "Chicana Literature from a Chicana Feminist Perspective." Pp. 139–145 in M. Herrera-Sobek, H. Viramontes (eds.). *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature*. Houston: Arte Público Press.
- Yeh, A., Olaguibel, G. 2011. "The Virgin of Guadalupe: A Study of Socio-Religious Identity." *International Journal of Frontier Missiology*, Vol. 28, No. 4: 169–177.

© Tereza Jiroutová Kynčlová, 2017

© Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., 2017

Mgr. et Mgr. Tereza Jiroutová Kynčlová, Ph.D., přednáší na katedře genderových studií FHS UK. Za disertační práci "Chicana Literature: A Feminist Perspective of Gloria Anzaldúa's Identity Politics" obhájenou v září 2017 na FF UK získala Cenu Martina Hilského. Předmětem jejího výzkumného zájmu jsou současná americká literatura, postkoloniální studia, feministická literární kritika a studia hranice. Korespondenci zasílejte na adresu: terezka@gebber.cz.

Women Weavers Recognising Their Craftwork

Edla Eggert

Abstract: This article analyses experiences of craftsmanship within a group of women weavers. It looks at the process of mastering the art of textile-making amidst the tensions of a creative act, living on the margins and striving for recognition. The research methodology aims at closing the gap between researchers and the researched. The theoretical-methodological arguments are based on participatory research combined with the feminist perspective of giving visibility to the women's history, which involves an act of research done as (self-)formation. Participant observation, discussion groups and talking circles allowed the collection of material for the analysis of the experiences. We came to the conclusion that the researchers and the women weavers (the researched) produce an aesthetics at a point of interface between their art studio and education environments, whereby women artisans were inspired to see their work from another perspective and recognise their craftwork, and they were challenged, along with the students as well as the professor, to think about teaching and learning in youth and adult education through handcrafted work. In this process, we come to elaborate a feminist hermeneutics.

Keywords: Art studio, handcrafted work, visibility, feminist hermeneutics.

Eggert, Edla. 2017. 'Women Weavers Recognising Their Craftwork.' *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18. No. 2: 78–95. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.372>

This text is one of the outcomes of the studies conducted with a group of women artisans in the Municipality of Alvorada, in the metropolitan area of Porto Alegre, capital of the state of Rio Grande do Sul, Brazil, from 2008 to 2016.¹ It is a collaborative research,

¹ The study was funded by Catholic denominational Community Universities: of Jesuit denomination, i.e. the University of the Sinos Valley (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) – UNISINOS; and of Marist denomination, i.e. the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) – PUCRS. It also received federal funding from the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq), through the Productivity Grant Program (Bolsa Produtividade). This article was expanded and refined, this time making use of another, previously published article as its basis. See Eggert 2016c.

like all the other ones conducted by the author and her research group, allowing for an epistemological opportunity to produce knowledge jointly with the participants with whom it was conducted. In the field research phase, we paid regular visits to see the women, these being instances of participant observation. Moreover, this is a longitudinal study about the teaching and learning processes taking place in these women artisans' everyday life. The women weavers we worked with enjoy a marginal social status, have a low level of education and in their everyday life struggle to meet the needs of their families. In this article, I will present a description and analysis of three events that we planned and experienced with these women weavers with a view to understanding how their weaving production processes unfold. This implies, mainly, to consider the ways they perform and recognise the merits of their craft of weaving. These events took place at different times and provided different perspectives on what was going on. The times included: a) the initial instance of approachment that generated perceptions about the act of creating and making woven pieces; b) carrying out a handcraft-creation project based on a reading of the Alvorada reality; c) an exhibition of handcrafted items, including taking photographs of the pieces and their authors.

In 2010 and 2011, beside participant observation, two talking circles were held in order to focus on these women weavers' non-recognition of the merits of their own work, as well as the possibilities of recognizing it in the juxtaposition with another traditionally female work, namely teaching.² With this in mind, we proposed to the women weavers—in January 2010—that they should try to teach their craft of weaving to a group of students from the University of the Sinos Valley, UNISINOS, and get some experience with teaching in the process. Over the course of two days, three pedagogy students, one master's degree student and the researcher learned to weave, making each two pieces on the loom. The whole process was filmed by the group and, later on that year, a 7-minute micro-documentary was made (Felizardo 2010). The title *Quando professoras aprendem a tecer (When Teachers Learn to Weave)* clearly juxtaposes practices of teaching and weaving. Also in 2010, two collective interviews were conducted using the discussion group methodology based on the work of Ralf Bohnsack and Wivian Weller (2006). Two groups of women weavers were formed, with three women in each one. The collective interview centred on the key question how they, as weavers, perceived their own work and craft in the art studio. One of the most significant aspects that emerged in these two discussion groups was that the women weavers realised they were overly settled in just producing pieces designed by their master artisan and owner of the art studio, Vera Junqueira.

² Occasionally, whenever the topic of handcrafted work was being underrated, we, the researchers, associated this with the idea that their work was similar to that of their early childhood and primary education teachers, i.e. a type of work that is hardly recognised and, therefore, invisibilised.

But they also acknowledged that Junqueira encouraged them to make an effort to overcome their creative dependence. With that information highlighted as a guiding topic, we proposed to the weavers they should carry out what we called a handcraft creation project. The handcraft creation proposal was developed from June 2013 to January 2014. Together with Vera Junqueira, who is also a visual artist, we put forward the creation of handcrafted pieces by making photographic records “related to what bothered these women most, what they considered ugly about the town of Alvorada”. The photographs were taken with their own mobile phones, then printed; and these served as “inspiration” for the creation of their own handcrafted pieces.

Finally, in 2015 and 2016, both the pieces and the photographs related to the city, which inspired the pieces, as well as photographs of the artisans themselves and their craftworks were displayed at two handcraft creation project exhibitions held in academic venues. One exhibition at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul – PURCRS, and another at the Federal Institute of Rio Grande do Sul – IFRS, in Alvorada.

In this article, I will develop arguments for the research methodology based on dialogue and education **with** women. It means that a study is carried out together **with**, and is presented to women weavers as part of a process where they, along with the research group, analyse collected data. This also raises a challenge of revisiting what we come to understand under production of knowledge with women who, in this case, have a low-level education. These women are marginalised within the education system to a great extent, as their life conditions—in terms of social class, race and gender—limit their opportunities of schooling. Epistemologically, we base our arguments on feminist and Southern political thoughts, i.e., feminist theories and the conception of Popular Education in Latin America.

Methodological approach and its foundations

The methodology of this research is based on a participatory research methodology developed within the Popular Education movement conceived by Paulo Freire.³ Participatory research is also closely linked with Participatory Action Research (PAR)

³ The Movement of Basic Education (MEB) was a movement that was launched in the 1960s and produced pedagogical arguments based on the Brazilian reality. Through the works of Paulo Freire and many other social groups and leaders, it came to shape up what today, in the history of Brazilian education, is called Popular Education. It was a movement of struggle for an education that was dialogical, more horizontal and less banking-model-like (the latter designates the traditional education system demanding only a rigid school content through a strict pedagogy brought by modern education models from Europe). An education that should consider the reading of reality as the starting point for education to be processed **along with** students, rather than **about** them.

in Spanish-speaking countries in Latin America and also in Brazil, where Portuguese is spoken (Streck, Brandão 2006). In addition to this methodological debate, we also derive inspiration from auto/biographical research (Josso 2004, 2010) and feminist theoretical presuppositions (Gebara 2000; Spivak 2010). These are theoretical-methodological aspects that frame a debate emerging from the South. The “epistemologies of the South” that Boaventura de Souza Santos proposes (Souza Santos 2014) provoke us into thinking about life on the margins, the lives of women from lower classes, in their recurrent attempts at a late schooling with hope for a better job.

The meetings and the interviews took place while the women weavers were working. In other words, we asked them how the work was done, without interrupting the weaving going on in the looms. They showed us how it was done while they talked. All this information was written down, audio-recorded, transcribed and returned to the women weavers. Thus, in this process that might be called a “hermeneutic circle”,⁴ we tried to understand what the weavers do: they weave knowledge for a better future. As things stand, when approaching this empirical reality, the methodology alone contains a mode of reading the world. We are marked by readings we have conducted over the course of our professional formation. Among these readings are qualitative research methodologies founded on the conceptions of Popular Education, feminist theories and decolonialist readings such as that of Catherine Walsh (2013), Gloria Anzaldúa (2000), Danilo Streck and Telmo Adams (2012; 2014). All these readings invite us to ponder on how we interpret what we find in empirical research when we carry it out among people enquiring about our career as professors and researchers of social sciences and humanities. Walsh (2013) and Anzaldúa (2000) challenge us to think of a pedagogy which decolonises our Latin American way of identifying our subservience from the point of view of feminist struggles for black and indigenous women’s dignity. Furthermore, Streck and Adams (2012; 2014) develop

⁴ The Hermeneutic Circle is one of the concepts (re)produced from Eurocentric philosophy in the 1960s and 1970s within the basic ecclesial movements of the Liberation Theology in Latin America. See Edla Eggert (2016) about the influence of philosophical and theological readings of the transit of Northern countries over countries on the South American continent. It is in this context in particular that Mantzavinos (2014) discusses European philosophers and the production of the Hermeneutic Circle since Gadamer. In the 1970s, Latin American intellectuals, among which were Paulo Freire and Orlando Fals Borda, were the exponents who advocated production of knowledge and interpretations from places of real, concrete life of the world of the poor and marginalised. In this very context, women participating in these movements, such as Ivone Gebara and Rigoberta Menchú [a Peace Nobel Prize winner], reclaim the presence and the pursuit of the presence of women in the Hermeneutic Circle of readings of the Latin American World. Popular Education is, then, one of the movements of political struggle to make education understood as a political act of liberation, as long as educators and students seek, through dialogue, the construction of a less authoritarian education committed to social change. Such change is necessary in order to attain a worthier life for historically exploited and oppressed populations, i.e., the indigenous peoples, black people, and traditional peoples.

the argument of the possibility of a dialogue between experiences of Latinas and readings of Paulo Freire.

In our research, we work with interpretations produced in Latin America by feminist theologians through South-with-the-North, South-South, and South-North dialogues (Souza Santos 2014). We are also inspired by theological re-readings by Wanda Deifelt (2004) and Ivone Gebara (2000), women theologians from the South who read women theologians from the North, such as Elizabeth S. Fiorenza (1992) and Rosemary Ruether (1993). We are influenced by readings that have contributed to us realising that there is an awareness of exclusion, of our tradition, of women, of ourselves, and the recognition of alternative traditions of knowledge production (Deifelt 1994; Eggert 2016).

We did an interpretation of the reading of classics in the area of education by relying on the steps of feminist hermeneutics taken by women researchers and Bible theologians: 1. doubting; 2. remembering; 3. imagining; 4. pronouncing (Fiorenza 1992; Eggert 1999); and we realised that this hermeneutics enables us to run our research and also to yield lessons we are after. In this context, it is important to single out one particular event: 20 years ago, in February 1995 at the Latin American Meeting of Women Biblists in Bogotá, Colombia, exegete scholars came up with significant epistemological changes. For that group at the meeting, (1) the body is a hermeneutic category; (2) subjects and their everyday stories form the hermeneutic process; (3) there is a hermeneutics of deconstruction and reconstruction, and, (4) it is possible to produce a hermeneutics that questions the concept of biblical authority (Cardoso, 1996). In Latin America, we tend to produce theology in a different manner, and moreover, based on the experience of Freire-inspired Popular Education, we expanded our approach in order to advocate other ways of knowledge production. Following Renate Gierus (2006), we assert that there is always an individual and collective memory that can be visibilised when we recount an inclusive history within histories in the plural. We want to distance ourselves from the single history which paralyse us (Adichie, *S/D*). If we add to this mode of knowledge production the arguments of black and indigenous men and women, we will reach a more profound complexity and other conceptions. That is what Renato Noguera (2016) points us to, i.e., that the humanities are causing an earthquake shattering our old certainties, certainties based on what we were taught by natural sciences, which used to be our model of doing science. As a result of our following the methodological steps of 1. doubting, 2. remembering, 3. imagining, and 4. pronouncing (Fiorenza 1992) in the context of our empirical research with the women weavers, I will outline how the methodological learning with them unfolded. Moreover, we accept as feminist hermeneutic foundations precisely what the group of Bible theologians defined in the above mentioned meeting in Colombia in 1995: the body can be considered

a hermeneutic category; subjects and their everyday stories form the hermeneutic process; hermeneutics can be deconstructed and reconstructed; and, finally, it is possible to produce a hermeneutics that questions the concept of authority in the humanities. The authority that is being questioned here is the conviction that “the” truth rests on the side of science.

All these arguments produced from within Brazilian realities aggregate many experiences by groups of women engaged in social struggles and also in academia. Therefore, methodologically, there is the necessity of recognising and embracing the directions progressively opened by the first Brazilian feminists and, more recently, by Guacira Lopes Louro (2010) in education, Ivone Gebara (2000) in theology, and Marcia Tiburi (2002, 2015) in philosophy.

Hermeneutic possibilities by means of handcrafted production

With regard to the context of handcraft production in Brazil, 85% is produced by women who are marginalised and invisibilised, without a face and without their signature under the works they produce. The women participating in this study, which was committed to constantly submit and present its results back to them, are



Photograph 1: Invisibility (Photograph by Amanda M. Castro, 2010).

stubborn fighters who make up this context.⁵ Only one of them completed secondary education, while three did not even complete primary or secondary education.⁶ Three have children; of these three, two educate and support their children on their own. The third one is a grandmother; she lives with her husband and, whenever possible, helps out her daughters by looking after her grandchildren. One woman is single and has no dependents. The women's ages vary from 25 to 52 years old. Their worldviews are very heterogeneous. One of them is strongly influenced by the Christian Pentecostal tradition, while others are more connected to experiences within the Catholic tradition or do not really identify with any religious tradition.

Alvorada, RS, is a municipality comprised in the metropolitan area of Porto Alegre. It has 204,000 inhabitants and is identified as an urban outskirts area (IBGE, n/d). It has 27 municipal schools, 17 state schools (20,000 students in the public education system) and 6 private schools, among which there are two early childhood education schools and a higher education institution. In 2014, a Federal Education Institution (IF) was established in the municipality as a result of the federal government's public policies. It is in this educational context that we situate the art studio as a non-school education setting.

We conducted a series of activities with the women weavers in order to visibilise the modes of technical work they produced at the art studio. The weaving creation project was born out of three discomforts: the first one was an awareness that Vera Junqueira's atelier is not acknowledged outside the city of Alvorada. The second concern was that people living in Alvorada are aware the city is known for its negative social aspects and they take violence and precariousness as something common, as a rule. And the third discomfort was that the weavers resisted exercising textile creation, as well as thinking about a way to participate in the management of the atelier which was repeatedly brought up as a challenge to the group during the time we were working on our research at the atelier.

Together with them, we came to the conclusion that it was necessary to think about the fact that their environment is often denigrated, and we came up with the proposal to connect it to the city—by having to face things that bothered them with the help of photography, to transform their view of the city's everyday life depicted on the photos, i.e., to choose some of them to think about the creation of textile pieces, to create a re-reading—to make pieces inspired by the photographs they chose; to “unweave bad things about the city”.

⁵ Of the eight women I met when I first visited the art studio in 2008, four were still there by the end of 2010, and now, in 2016, three remain; in busier periods, the fourth woman weaver returns. The art studio used to receive many orders, the main source of which was Italy, where woven items were resold in fashion fairs in Milan. The work made by the women weavers at the Vera Junqueira art studio has a fine finishing. See www.verajunqueira.com.br.

⁶ In Brazil, compulsory free education takes nine years since 2010.

Every weaver used her own mobile phone to capture the images, which were then color-printed on A4 paper sheets, totalling 78 prints. All this material was on constant display to be primarily analysed in the mornings. The images provoked thoughts about the city of Alvorada, and, at the same time, the urge to create original pieces. After that the photographs were put in a box at the art studio. Whenever the women wanted, they could resume talking among themselves about which images they would use and what they would create based on them. All of this was done while the weaving work continued uninterrupted.⁷ The pieces were made during the second half of 2013, and presented to the research group in late 2013 and early 2014.

In our conversations during two meetings, we could see how the photographs of the shabby places in Alvorada prompted the way they observed their surroundings, so they tried to change it by making new handcrafted pieces. At that stage, there was no political debate about changing the reality of those surroundings, but rather changing the way of seeing that reality by means of a creative action, and allowing themselves to think about their choices of places and their view of them. This action proposed by us as researchers was in a way an act of provocation. But that is what happens when we start interacting and connecting **with** the people in the reality we are investigating. Therefore, a certain reality was looked at, photographed, and from the moment a printed photograph showed scenes of everyday life, an exercise of imagining something based on that reality was set in motion. Creative action was the challenge they shared and experienced for the duration of at least two months. By the time the pieces were ready, these women always spared some time for their individual creative work apart from other projects.

When the pieces were ready, we scheduled a meeting for the weavers to talk about their creations and the process they had experienced. We held two meetings, one at the art studio, and the second at the University, which other women artisans and researchers attended as well.

⁷ This simultaneous aspect seems significant to me when we think about these women's experiences. The experiences in these women's daily routine, work and lives, almost always seem like a bundle, all of it so very mixed up that we almost have the feeling that nothing has been accomplished. Apparently, it is a discontent in relation to everything that has been standardised by a systematisation of another order, i.e., that of the world of men's experience, which was standardised as an ideal and was culturally produced. Men's everyday life, devoid of the disruptions caused by tasks of caring, was the life that provided a basis to define, both in theology, philosophy and later in science, the model of what systematics should be: all in good time and in the right place. This was not the legacy experienced by women. Jean Jacques Rousseau noted this well in 1761, when he wrote *Emile or On Education*, the fifth chapter of which defines the ideal Sophie to his Emile. That is, among others, that from a tender age, girls should be interrupted when they were concentrated in some game or play, simply because thus, by adulthood, they would already have grown used to the many tasks required to run a household (Rousseau, 2004, p. 535).



The descriptions of each one of the weavers were recorded and transcribed, and then we conducted some analyses about how each perceived her own work. Mud puddles, storm drains and garbage were transformed into scarves and cushions in colours and textures that redefined the chosen scenes. In this article, I present an analysis based on the production of pieces by three weavers named Débora da Silva Martines, Suzane Navarro, and Jaine Navarro.

Débora da Silva Martines's creations were the following: A scarf in dark brown shades to show the mud in the street when it rains, containing threads picked one by one, in an exercise of identifying shade over shade, as well as a cushion inspired by a storm drain where objects were thrown in and burned. She told us that the "inspirational" storm drain was old, and when the suggestion came up to enlist ugly and negative things about the city, she immediately thought of it, as it had been there for a long time.

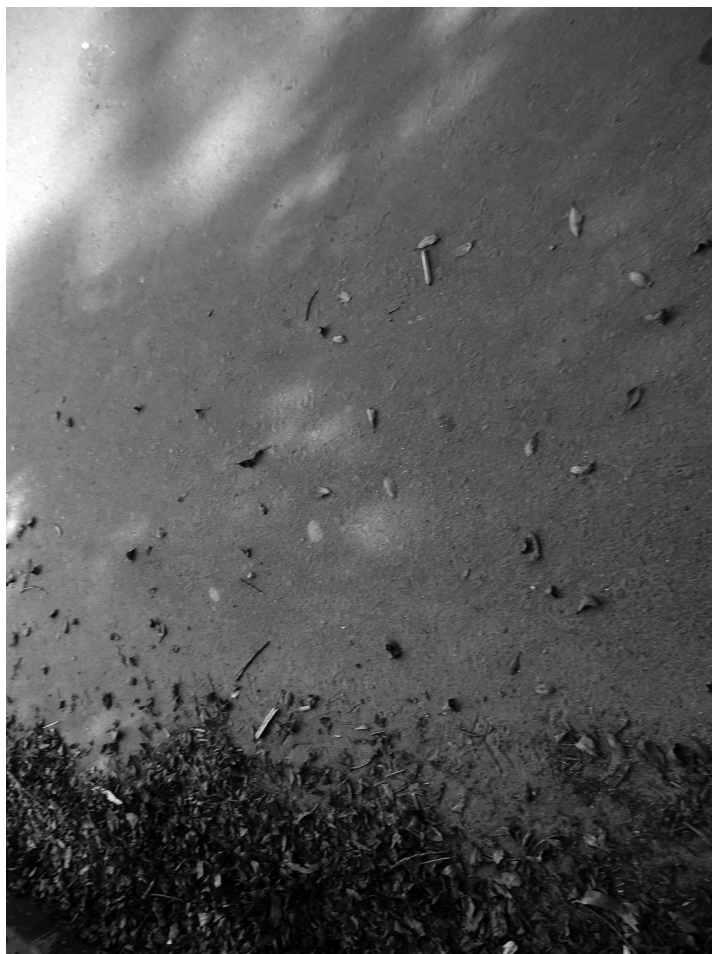
I think it's really ugly and the cushion is more or less that. Like, it is derived from it, that's why I put this white color as if the thread was irregular, to say that it's from dirt, bags, stuff... And on the side, there's the white, to really talk about the garbage, the stuff that's in there, right? Sometimes people burn garbage and it gets black all over, I think the black also stresses this. (Martines 2014, transcription of presentation in January)

Acknowledging the shabby reality in the city by looking around, photographing and analysing photographs sparked a lot of indignation, but in this case the proposal was to come up with a creative response. More specifically, a craftwork made employing weaving and threading techniques. At other moments, we may still see different actions spurred by the dialogues that took place in the art studio. Or, at least, this was the aspiration of the teacher committed to thinking about social change in educative places. And in our eyes, the art studio is also a place to think about citizenship. We identified in the women weavers' descriptions a sense of indignation and critique of the lack of care about the city streets and neighborhoods, in general. The question that emerged was: What to do about that? In the life of the art studio and of the women weavers, the focus was on conceiving change through creative work on individual pieces, but would it be possible to conceive it in connection with places denounced as ugly and bad?

In Suzane Navarro's (2014) observation, the shawl she made has the same characteristics as the shawls they make at the art studio. However, the idea for the individual piece came from the garbage that is burnt in the same street as the art studio. She crafted details using threads with a texture that gave off the impression of loose branches and sticks being burnt with the garbage. It was the piece that pleased

her most, since in her own words, “(...) it was the one I managed to get closest to, you know, I even had this idea about a big cushion, but it was in this shawl that I saw I could do something closer to that dry, burnt garbage, and you know what, whenever I look at it, I remember that garbage, when I am holding the piece, because it turned out so strong, the way I made it, I also feel I tried really hard to imagine it” (Navarro 2014, transcription). The feeling of belonging is the key aspect in the piece created. Describing her work, she is aware she managed to approximate the piece she made to the photographic representation.

Jaine Navarro (2014) analyses her creation, a curtain inspired by some dirt left at the edge of the road by a storm, thusly, “This curtain was inspired by this picture here, and I wanted to make it very real... That’s why I put these little things here, because

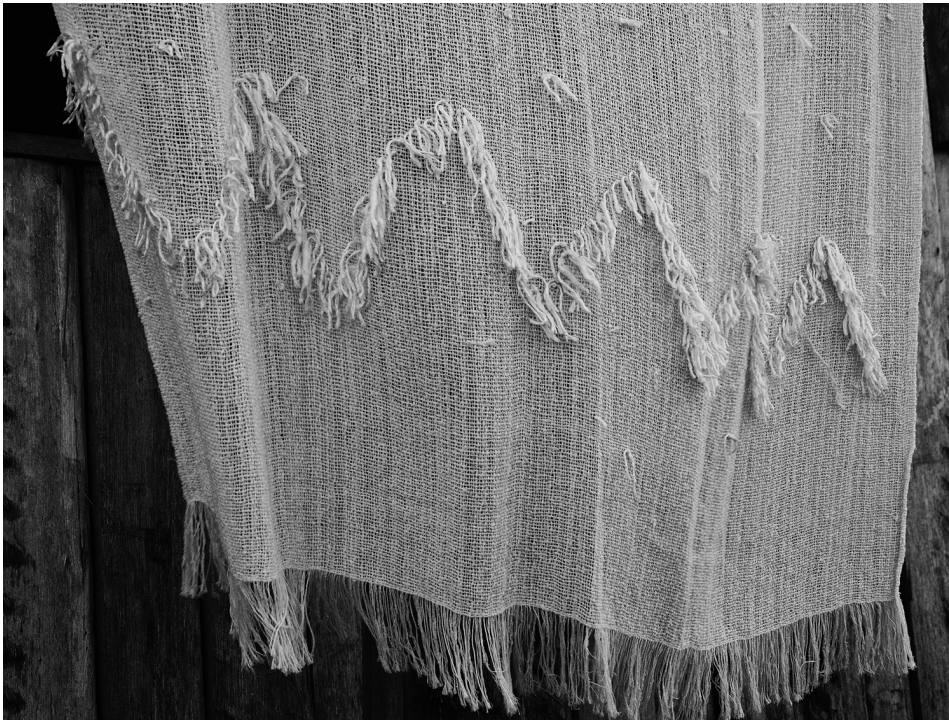


Photograph 2: “The Ditch Curtain” (Photograph by Jaine Pereira Navarra, 2013).

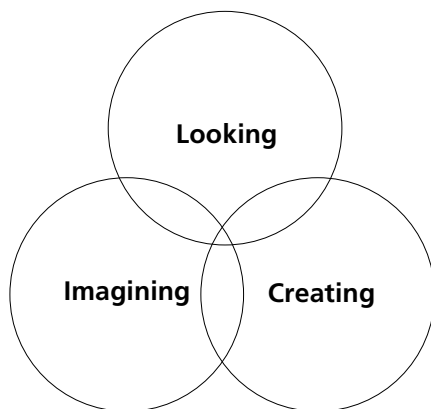
of the fallen branches and sticks there, a lot of things fall down there, so I thought of the curtain. There is a lot of dirt there and I had to put in these threads so they would be almost like those small sticks that lie around in this spot, you know?"

As for the curtain's design, the fringes symbolise the dirt, the sticks, everything that is submersed in the pothole and overflows on stormy days. According to Jaine Navarro (2014), she wanted to give off the idea of something light and, the other weavers and she thought of including small pieces of wood in the curtain, but, in her opinion, that would be too heavy. "I thought it would be too heavy and would turn out differently from what I wanted, so I had to put threads, fringes, and add these little things instead, in the end it turned out pretty good" (transcription from January 2014).

The piece made by Jaine Navarro captured the spirit of what was proposed to the women weavers: to create something from an altogether different perspective. The distanced view in the works inspired by the choices of places that every woman made allowed for, in our opinion, a sense of belonging and recognition of the power of creation. And this grew more and more intense when we proposed to set up exhibitions with the pieces they made and their photographs taken next to their



Photograph 3: The Ditch Curtain by Jaine Pereira, Rereadings of Alvorada (Photograph by Suzana Pires, 2016).



craftwork. Thus, the shift from looking at a certain reality to imagining and creating something based on that reality strengthened even further the perception of what was made when the women weavers' pieces and photographs were exhibited.

The first exhibition of the pieces was held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul – PUCRS. For this exhibition, there was a photography session both with the pieces and the women artisans, if they so wished. Photographer Suzana Pires



Photograph 4: Opening night of the „Women Weavers Challenge EJA” exhibition (photograph by Suzana Pires, 2016).

talked to all four artisans and this experience and insights added yet another layer of their recognition of the processes of handcrafted textile making.

The exhibition was organised for a class of the pedagogy course at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, PUCRS. In early May 2016, we presented our research work done in the art studio and arranged, with photographer Suzana Pires, the photography sessions showcasing the pieces and the weavers.

The women weavers were invited to the exhibition opening night and, as was the case in the previous meetings, they got to know another formal education environment. This interface is one of the goals of our research. We observed that it was a learning process for both parties. The school/university learned to see the art studio from another perspective which resulted from the contrast observed.

The second exhibition was held in the municipality of Alvorada at the Federal Institute of Rio Grande do Sul – IFRS, which opened shortly before and is situated in one of the city's most violent neighborhoods. The Federal Institute offers secondary and higher education courses for free, as it is a public institution. We also invited a nearby state secondary education school that offers night courses from 7:30 p.m. to 10:30 p.m. Twice during one month prior to the opening night, we attended classes at this school to present some of the research we conducted. This institution offers primary and secondary education courses for the youth and adults—in Brazil, this education segment is called Youth and Adult Education (EJA).⁸

Conclusion

Research in education can take place in a whole array of environments; and I would stress that this should not remain just a theoretical possibility, it should actually be that way. The handcraft workplace is at once fragmented and invisible. It is a women's place and a place of learning! A women's history, as highlighted by Michelle Perrot (2005), is not the only history, but according to Chimamanda

⁸ Youth and Adult Education is a modality that has existed in the country in very diverse and complex ways over the course of its "five hundred and something years", since it was through Europe's entry into Latin American lands, particularly Brazil, that the culture of literacy and Portuguese language was introduced. We might say that, during the colonisation of Brazil, the Jesuits assumed the task of educating indigenous adults by christianising them and teaching some of them to read and write in order to facilitate evangelisation. It was not until the 19th century, with the first constitution in 1834, when Brazil had become independent from the Portuguese crown, that a movement got under way concerned with providing literacy for poor adults. Under the term poor population one did not mean black groups, as these, being slaves, were not even considered a group entitled to be literate. It was not until the first few decades of the 20th century that campaigns started with the goal of providing literacy for adult populations marginalised by the precarious school systems. See, in particular, Leôncio Soares and Ana Maria Galvão (2005), Maria Clara Del Priori, and Mariângela Graciani (2003).



Photograph 5: „Women Weavers Challenge EJA“ exhibition, 10/26/2016 (photograph by Suzana Pires, 2016).

Adichie (n/d) it is a history which is not always recognised. The stories of women who work in handcraft production in Brazil (and, most likely, the same holds about the whole world) are similar, these women were taught by their environment to think that what they do is not very worthy. In order for this to change, it is necessary to change places, to step back in order to see at a distance what is done and how the work is done and, what is fundamental, to imagine other perspectives in how to recount this history. Far beyond just the weaving work, the art studio is a place of looking at the world and being seen as a woman artisan who also happens to be a producer of knowledge. Personally, we view art studios as places of learning and teaching.

Our research shows that creation can include emulation, but it must also overcome the original model, i.e., make advances towards creation. In handcrafts—but not only limited to them!—one who creates is an author! And being an author strengthens one's autonomy. Therefore, looking, imagining and creating mold the interlocked process of continuous development without an end. To imagine in order to be able to create another perspective. To look in order to be able to imagine another creation. To create in order to see and imagine differently and to make change happen! Conducting a research from this perspective, we identify (to look) a group

of people and conduct a research with them (to imagine), during the encounters we produce knowledge (to create) that questions our own positions and makes us re-think ourselves as well as it makes that participating group to re-think themselves. At times, it is possible to see the consequences of this type of research right away, at other times, the research results in our systematising that knowledge. But there are many ways to conduct a field research employing this feminist methodology.

Moreover, the participatory research brought closer school environments, these having the technology to produce and systematise knowledge, and non-school environments, i.e., environments of manual work and other types of knowledge—in this case, the women’s artisanal technology.

The pedagogical window of opportunity that emerged in this art studio, due to the artisans’ generosity to let researchers enter this place, allowed curiosity to seek knowledge in places where we are often led to believe there is none. Doubting was one of the investigative steps that enabled this shift in attitudes on the part of ourselves and the other people involved. And from that moment on, remembering, imagining and pronouncing were the elements which impelled us to think about what an art studio was and what an art studio might become based on the contingencies that are marked in the artisans’ lives.



Photograph 6: „Women Weavers Challenge EJA” exhibition, IFRS, 10/26/2016 (photograph by Suzana Pires, 2016).



Photograph 7: „Women Weavers Challenge EJA“ exhibition, IFRS, 10/26/2016 (photograph by Suzana Pires, 2016).

This way of conducting research reinforces what was discussed in the Latin American Meeting of Women Biblists briefly mentioned at the beginning of this article. When we admit that the body can be a hermeneutic category, and that subjects and their everyday stories form the hermeneutic process, we produce a hermeneutics of deconstruction and reconstruction, possibly hereby producing a hermeneutics that questions concepts given as the only ones and as “the” only truth, which ends up excluding new possibilities and so many other truths (CARDOSO, 1996). It is from this perspective that we carry on asking ourselves whether we are being coherent with the indispensable curiosity that feminist experiences teach us about: to seek other ways of producing knowledge!

References

- Adichie, C. ‘The danger of the single story.’ [online] [cit. 6/11/2017]. Available from: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript.
- Anzaldúa, G. 2000. ‘Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo.’ (transl. by Édna de Marco). *Revista Estudos Feministas*, Vol. 8, No.1: 229–236.
- Bohnsack, R., Weller, W. 2006. ‘O método documentário e sua utilização em grupos de discussão.’ *Revista Educação em Foco*, Vol. 11, No. 1: 19–37.

- Cardoso, N. P. 1996. 'Pautas para uma hermenêutica Latino-americana.' *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Vol. 53, No. 3: 5–10.
- Deifelt, W. 2004. 'Temas y metodologias de la teologia feminista.' *Alternativas*, Vol. 26, No. 1: 61–78.
- Eggert, E., Becker, M. R. 2016a. 'Instalação Científico-Artesanal (ICA): a publicização da pesquisa no âmbito da aprendizagem na Educação de Jovens e Adultos (EJA).' *Revista TRAMA Interdisciplinar*, Vol. 7, No. 1: 165–180.
- Eggert, E. 2016b. 'Pesquisa em educação, movimentos sociais e colonialidade: continuando um debate.' *Educação e Pesquisa*, Vol. 42, No. 1: 15–26.
- Eggert, E. 2016c. 'A produção de uma estética para o reconhecimento do trabalho artesanal de tecelãs.' *INTERthesis (Florianópolis)*, Vol. 13, No. 2: 222–238.
- Eggert, E., Silva, M. A. (eds.). 2009. *A tecelagem como metáfora das pedagogias docentes*. 1. ed. Pelotas: UFPel.
- Eggert, E. 1999. 'A mulher e a educação; possibilidades de uma releitura criativa a partir da hermenêutica feminista.' *Revista Estudos Leopoldenses*, Vol. 3, No. 3: 19–27.
- Felizardo, M. B. 2010. *Quando professoras aprendem a tecer* (Documentary). CD. Porto Alegre.
- Fiorenza, E. S. 1992. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Transl. by João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas.
- Gebara, I. 2000. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Transl. by Lúcia Mathilde. Petrópolis: Vozes.
- Gierus, R. 2006. *Além das grandes águas: mulheres alemãs imigrantes que vêm ao sul do Brasil a partir de 1850*. Uma proposta teórico-metodológica de historiografia feminista a partir de jornais e cartas. Doctoral thesis. São Leopoldo: Faculdades EST.
- Josso, M.-C. 2004. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez.
- Josso, M.-C. 2010. *Caminhar para si*. Porto Alegre: Edipucrs.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e estatística – Cidades. [online] [cit. 6/11/2017]. Available from: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=430060&search=rio-grande-do-sullalvorada>.
- Mantzavinos, C. 2014. 'O círculo hermenêutico. Que problema é este?' Transl. by Alexandre Braga Massella. *Tempo Social*, Vol. 26, No. 2: 57–69.
- Nogueira, R. 2016. 'Sociedades de controle e o grito de Eric Garner: o racismo antinegro do cogito da mercadoria na (através da) filosofia de Deleuze.' [online]. *Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Vol. 9, No. 1: 47–65. [cit. 6/11/2017]. Available from: <http://tragica.org/artigos/v9n1/nogueira.pdf>.
- Perrot, M. 2005. *As mulheres ou os silêncios da história*. Transl. by Viviane Ribeiro. Bauru: Educ.
- Rousseau, J. J. 2004. *Emílio, ou da educação*. Transl. by Roberto Leal Ferreira. 3rd edition. São Paulo: Martins Fontes.
- Ruether, R. 1993. *Sexismo e Religião—rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Editora Sinodal.

- Santos, B. de S. 2014. Más allá del pensamiento abismal: las líneas globales a una ecología de saberes, Pp. 21–66 in B. de S. Santos, M. P. Menezes (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: AKAL.
- Soares, L., Galvão, A. M. 2005. Uma História da alfabetização de Adultos no Brasil. In Stephanou, Maria; Bastos, Maria Helena (eds). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. Vol. III. Petrópolis: Vozes.
- Streck, D., Adams. T. 2012. 'Pesquisa em Educação: os movimentos sociais e a reconstrução epistemológica num contexto de colonialidade.' *Educação e Pesquisa*, Vol. 38, No. 2: 243–258.
- Streck, D., Adams. T. 2014. *Pesquisa Participativa, Emancipação e (Des)Colonialidade*. 1. ed. Curitiba: CRV.
- Streck, D., Brandão, C. R. (eds.) 2006. *Pesquisa Participante: a partilha do saber*. 1st edition. Aparecida/SP: Ideias & Letras.
- Spivak, G. C. 2010. *Pode o subalterno falar?* (Transl. by Sandra Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa), Belo Horizonte: UFMG.
- Tiburi, M., Eggert, E., Menezes, M. 2002. *As mulheres e a filosofia*. 1st edition. São Leopoldo: Unisinos.
- Tiburi, M. A., Borges, M. L. 2015. *Filosofia: machismos e feminismos*. Santa Catarina: Editora UFSC.
- Walsh, C. 2013. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Vol. I, Quito: Abya-Yala.
- Weller, W. 2006. 'Grupos de discussão na pesquisa com adolescents e jovens: aportes teórico-metodológicos e análise de uma experiência com o método.' *Educação e Pesquisa*, São Paulo, Vol. 32, No. 2: 241–260.

© Edla Eggert, 2017

© Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2017

Edla Eggert is a professor at the School of Humanities of the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, PUCRS, a coordinator of the Postgraduate program in education, a co-editor of the *Biograph* journal, and at present she coordinates Forum Sul. In 2014, she was a research fellow on the Women's Studies Program of the Metropolitan Autonomous University of Xochimilco–UAM-X in Mexico City. Contact e-mail address: edla.eggert@gmail.com.

Postkoloniální pohled na Finsko prizmatem literární vědy – historie, současná situace, kritická reflexe

Viola Parente-Čapková

Postcolonial Look at Finland Through the Lens of Literary Studies – Development, Present Situation, Critical Reflection

Abstract: Postcolonial theories have been applied in various contexts all over the globe. The article deals with the ways postcolonial thought, especially in combination with gender concerns, has been used in Finnish literary studies. I look at the broader problem of applying postcolonial theories in new contexts and pay close attention to the Nordic European space and its special features. I map the process through which postcolonial theories arrived in Finnish literary studies and then show how postcolonial thought has been applied, in a gender-conscious way, in two particular cases. The first one is the study of the Sámi, the indigenous population of the European North, and their literature, the second one is the study of the Finnish Roma and their literature. In conclusion, I consider the latest developments, i.e. combining postcolonial theoretical framework with multilingual, transnational and cross-border literary studies in Finland and outline some present and future tasks and challenges.

Keywords: postcolonial studies, Finland, literary studies, gender, Sámi, Roma

Parente-Čapková, Viola. 2017. „Postkoloniální pohled na Finsko prizmatem literární vědy – historie, současná situace, kritická reflexe.“ *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 96–126. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.373>

Finsko a severské země nejsou rozhodně prvním příkladem, který člověka napadne, když se hovoří o postkoloniálních teoriích a s nimi souvisejících případových studiích.¹ I když byly postkoloniální teorie uplatněny na mnoho jiných kontextů, než je kontext

¹ Ráda bych touto cestou poděkovala redaktorkám tohoto čísla a anonymním recenzentkám a recenzentům za podnětné připomínky k této studii.

západoevropských kolonialistických expanzí (například na sovětský a ruský imperialismus a kolonialismus²), jsou severské země v širším povědomí spojované spíše s koncepcemi sociální rovnosti, rovnosti pohlaví, respektu k jinakosti a dalšími progresivními hodnotami. V posledních desetiletích vzniklo ovšem i v rámci zkoumání historie a současnosti evropského severu mnoho studií, které s postkoloniálními teoriemi pracují a které jsou dokladem toho, že inspirace postkoloniálními teoriemi jsou stále aktuální a – pokud jsou aplikovány tvůrčím a citlivým způsobem – použitelné v různých kontextech.

Z hlediska postkoloniálních studií je každá země a každá kultura něčím výjimečná. Finsko je zajímavé tím, že patří k zemím, v nichž má v současné době většinová (tj. finsky mluvící) populace historii, kterou lze interpretovat jako historii národa kolonizovaného i kolonizujícího. V tomto článku se po obecnějším úvodu, v němž zarámuji případ Finska do širšího kontextu evropského severu, budu zabývat především přítomností postkoloniálního pohledu v (zejména finské) literární vědě, která je mou specializací, v kombinaci s genderovým přístupem. Záměrem je zmapovat některé hlavní trendy posledních desetiletí. Věnovat se budu rovněž politice identity a vývoji s ní souvisejících debat v rámci různých teoretických paradigmat, která našla v posledních desetiletích ve Finsku ohlas. Zastavím se u otázky reprezentací ve smyslu zobrazení i ve smyslu zastupování menšin na kulturní scéně. Podrobněji se budu zabývat případem sámských studií ve Finsku a role literární vědy v nich a případem literárních studií romských. Sámská a romská literární studia se soustředí na literaturou dvou finských menšin s velmi odlišnou historicko-politickou pozicí; ve své studii chci poukázat jednak na genderové otázky spojené s touto problematikou, jednak na to, co rozdílly ve

² V posledních desetiletích se inspirace postkoloniálním myšlením stala konstantou analýz sovětské nadvlády v rámci Sovětského svazu i tzv. východního bloku. Nápad zkoumat situaci ve východním bloku prizmatem koloniální teorie se objevil už v 60. letech 20. století v měsíčníku polské emigrace *Kultura* (viz Korek 2009). Jak uvedl sám Edward Said ve studii *Culture and Imperialism*, „primát“ Britů a Francouzů v oblasti koloniální expanze nesmí zastínit moderní expanzi jiných států, mj. Španělska, Portugalska, Holandska, Německa, Itálie a, jiným způsobem, Spojených států a Ruska. Jak Said připomíná, Rusko ovšem získalo svá imperiální teritoria téměř výhradně prostřednictvím anexy. Na rozdíl od Británie a Francie, které si podmaňovaly území na jiných kontinentech, ležící tisíce mil od jejich hranic, Rusko v procesu rozpínání „polykalo veškerá území a národy nacházející se poblíž jeho hranic, které se během tohoto procesu posouvaly dál a dál na východ a na jih“ (Said 1994: 9). Nejpodnětnější ze studií testujících prvky koloniálních teorií pracují samozřejmě pečlivě s historicko-politickým kontextem sovětského imperialismu a s historickými specifiky území, na které se soustředí; takové studie rovněž reflektují dosavadní teoretické a terminologické debaty (viz např. Adams 2008; Korek 2009). Totéž se týká aplikace postkoloniálních teorií v literární vědě postsovětského prostoru i zemích bývalého východního bloku, kde nalezneme jak studie, které se postkoloniálním myšlením inspiroují otevřeně, jako jsou studie badatelů zemí středovýchodní Evropy a z pobaltských zemí (např. Rantonen, Savolainen 2002; Pucherová, Gafrík 2015; Kalnačs 2016; Peiker 2016) i studie některých autorů z národů, které žijí stále na území Ruska a postkoloniální terminologii přímo nevyužívají.

vývoji přemýšlení o literatuře těchto dvou menšin ukazují a co vypovídají o možnostech aplikace postkoloniálních teorií a jimi inspirovaného myšlení na nové kontexty. Jelikož se jedná o oblast, která je většině čtenářů česky psaných textů méně známá, považuji za nutné představit zároveň finský i šířeji severský kontext a načrtnout hlavní rysy literatury psané menšinami na území Finska. Část věnovaná sámské tematice, jejíž studia mají ve Finsku delší tradici, je více přehledová, těžištěm části věnované tematice romské je vedle přehledové úvodní části případová studie soustředící se na tvorbu autorky Kiby Lumberg a její kritickou reflexi. V závěru načrtnu perspektivy, které vidím jako klíčové pro další rozvoj tohoto teoretického směru v literárním bádání soustředícím se na severský kontext.

Evropský sever a jeho vztah ke kolonialismu a postkolonialismu

Finsko je tradičně zahrnováno mezi *severské země*, pojem, kterým se rozumějí země na severu Evropy: jak samostatné státy (kromě Finska Norsko, Švédsko, Island a Dánsko), tak autonomní regiony (Faerské ostrovy, Grónsko a Ålanské ostrovy). V širší perspektivě náleží některé severské země a regiony do oblasti nazývané severoatlantická (Island, Grónsko a Faerské ostrovy), jiné do oblasti baltské, respektive oblasti zemí ležících u Baltského moře (Švédsko a Finsko). V těchto případech do dotyčných oblastí náležejí i jiné země – v prvním případě např. Kanada, Irsko a Skotsko, ve druhém případě Německo, Polsko a baltské státy. Posledně jmenovanou skupinu spojuje s Finskem a Skandinávií i společná historie v rámci hanzovního svazku.

Severské země tvoří v Evropě i ve světě unikátní celek propojeností historického vývoje, společnou strukturou a typem společenského uspořádání. Velmi úzce spolupracují v rámci Severské rady a mnoha dalších uskupení a oficiálních i neoficiálních schémat a projektů. Mají tradičně image pokrokových, demokratických států, v nichž se v unikátní podobě uskutečnila idea státu blahobytu, sociálního státu (*welfare state*); jsou to státy s vysokou životní úrovní a fungujícími systémy sociálního zabezpečení. Severské země jsou rovněž považovány za ráj genderové rovnosti³ a politické korektnosti v širším slova smyslu. Tento idealistický pohled na evropský sever vyjadřuje nejlépe švédský politický koncept *folkhemmet* (domov lidu/národa, lidový domov), který odkazuje k období vlády sociální demokracie ve Švédsku zhruba od počátku 30. do poloviny 70. let 20. století, a švédské snahy o „třetí cestu“ mezi kapitalismem a socialismem zvanou také skandinávský socialismus. *Folkhemmet* označuje představu společenství občanů jako jedné velké rodiny, kde každý cítí zodpovědnost za rodinu jako celek; jde o sociální, ale demokraticky fungující stát. Mnohé rysy tohoto přístupu můžeme najít i v ostatních severských zemích včetně Finska. Souvisejí s myšlenkou

³ Finské ženy získaly volební právo jako třetí na světě a první v Evropě, v roce 1906.

severské výjimečnosti (*Nordic exceptionalism*), která zdůrazňuje sebepojetí severských národů jako globálních „vzorných občanů“, mírumilovných lidí, kteří vynikají v umění řešit konflikty mírovou cestou a v poválečné době byli a jsou vzorem ostatním v protirasistické politice (Loftsdóttir, Jensen 2012: 2).

Kritika konceptu *folkhemmet* z nejrůznějších pozic je samozřejmě stará jako koncept sám, nás zde zajímá kritika inspirovaná pronikáním postkoloniálních teorií do bádání o politické a kulturní historii severských zemí. Badatelky a badatelé, jež se inspirovali postkoloniálními teoriemi, začali upozorňovat na relevanci postkoloniálních inspirací i v severském kontextu, v duchu saidovské myšlenky, že kolonizace není nutně něco, co se odehrává kdesi daleko, ale je to jev, se kterým se setkáváme i v „srdci evropské kultury“ (Lofsdóttir, Jensen 2012: 1). Upozornili rovněž na exkluzivnost společného domova, kde za členy rodiny byli považováni představitelé většinového obyvatelstva, tj. v případě Švédska pouze etničtí Švédové: lidé náležející k jiným etnickým skupinám byli pojímáni jako ti druzí (*others*), jiní, druhořadí (Mulinari et al. 2009, zejm. 10–12). Výzkumy posledních desetiletí upozornily rovněž na ambiciózní projekty švédské „rasové biologie“ a eugeniky (dokládáné například vznikem ústavu rasové biologie či společnosti pro eugeniku v prvních desetiletích 20. století). Výsledky bádání o „rasové biologii“ vedly především ve 30. letech k vlně nucených sterilizací ve Švédsku i jinde, například ve Finsku (viz např. Ahlbeck 2015), motivované zejména obavou z „dědičné slabomyslnosti“ a snahou minimalizovat porodnost některých etnických skupin, především Romů.

Tyto výzkumy nás vedou ke konceptu „vnitřní kolonizace“, tj. přístupům ke skupinám, které jsou v dotyčné společnosti v postavení menšin, jako jsou například Romové. Toto je jeden z argumentů, kterými je zpochybňováno tvrzení, že severské země v Evropě nemají podíl na evropské koloniální historii jakožto kolonizátoři. I když severské země neměly žádné zámořské kolonie, razila skupina severských badatelek (Keskinen et al. 2009) koncept *koloniální komplicity* (*colonial complicity*), který vyjadřuje podíl severských zemí na (post)koloniálních procesech a může být inspirací pro analýzu situací v oblastech, jež mají ke kolonialismu podobně ambivalentní vztah.

Severské země se, jako tolik jiných, nechaly strhnout atraktivní myšlenkou, že misí Západu je civilizovat planetu, i když samy nepatřily mezi západní velmoci a „objevitele“ nových světů. Jako mnoho národů, skupin a jiných subjektů se nechaly oslnit příslibem moci a bohatství plynoucím z osvojení diskursů, obraznosti a hmotných výhod spojených s „civilizační“ misí. Jak uvádí Mulinari et al. (2009: 1), severské země se vždy velmi výrazně hlásily k západní civilizaci a jejím osvícenským hodnotám a byly připraveny je hájit často ještě razantněji než bývalá koloniální centra; severské země přijaly hodnoty této civilizace, její (post)koloniální praxi a diskurs a ty začaly být postupně chápány jako součást „národní“ a „tradiční“ kultury severských zemí (ibid.: 1–2). I když byly samy v pozici periferie vůči evropským centrům, aktivně participovaly na

vytváření Evropy jakožto globálního centra a z této zkušenosti náležitě profitovaly (Loftsdóttir, Jensen 2012: 1).

Koncept koloniální komplicity zahrnuje rovněž myšlenku mnohočetných mocenských vztahů v jednotlivých severských společnostech, mezi národy a etnickými skupinami v postkoloniálním kontextu (ibid.: 2). Jakmile se zaměříme na konkrétní případy vztahování se k jinakosti v jednotlivých severských zemích, vystoupí do popředí rozdíly mezi nimi: například vztah k původnímu obyvatelstvu severských zemí – Sámům (dříve nazývaným Laponci) – je v každé zemi jiný, historie přistěhovalectví v Dánsku, Norsku a Švédsku se radikálně liší od Finska, kam nebylo možno emigrovat ze zemí za „železnou oponou“, atd.

V rámci evropského severu můžeme rovněž hovořit o koloniálních vztazích nebo přesněji o mocenské dynamice ve vztazích mezi jednotlivými zeměmi. Společná existence v kalmarské unii, nadvláda Dánska a jeho soupeření se Švédskem o dominantní postavení, pozice Islandu, Grónska a Faerských ostrovů,⁴ to všechno se odráží na pozdějších vztazích mezi severskými zeměmi. Ve finské historii, která se začala psát v 19. století pod vlivem nacionalistických idejí, se finsky mluvící obyvatelstvo tradičně prezentovalo jako kolonizované: státní útvar, který se od roku 1917 nazývá Finskou republikou, byl po šest a půl století (cca 1150–1809) východní provincií švédské říše a v 19. století se jakožto autonomní velkoknížectví stal součástí ruského impéria. Samostatná Finská republika vznikla až v prosinci 1917. Nepřekvapí tedy, že se finská identita, které položil základ teritoriální patriotismus 17. a 18. století a jejíž koncepce byly formulovány v průběhu finského národního probuzení⁵ v 19. století, vymezovala především vůči švédskému a ruskému elementu – a vůči každému samozřejmě úplně jinak. „Švédy nejsme, Rusové být nechceme, budme tedy Finové,“ zní jedno z nejslavnějších hesel finských obrozenců první poloviny 19. století. Od Švédska Finsko převzalo společenský systém a luterskou konfesi (s tendencí vymezovat se tak proti pravoslavnému Rusku a katolickému jihu Evropy) i švédštinu coby jazyk správy a kultury, což vedlo k budování finské identity jakožto součásti identity severské (*the Nordic self*, např. Klinge 1990), kterou můžeme v rámci postkoloniálních analýz klást do souvislosti s výše uvedenou myšlenkou severské výjimečnosti. Zhruba od poloviny 19. století se však základem „finství“ stával finský jazyk, jehož spisovnou formu bylo napřed nutno ukotvit z různých dialektů. Koncepti jednojazyčného nacionalismu vytvořil filosof a státník J. V. Snellman (1806–1881), který razil další slavné heslo finského probuzení: „Jeden jazyk, jedna mysl.“ Snellman, jenž se podílel na zrovnoprávnění

⁴ V poslední době se intenzivně rozvíjejí postkoloniální analýzy historických, společenských i kulturních jevů těchto zemí (viz např. Körber, Volquardsen 2014).

⁵ Podobně jako někteří jiní badatelé činím rozdíl mezi pojmy „obrození“ (idea návratu k vlastnímu státu apod. jako v případě českého obrození) a „probuzení“, kdy šlo o zcela nový „projekt“ (v případě Finů a Finska neexistoval žádný doklad o podobném státním útvaru v minulosti).

finštiny se švédštinou (1863), mylně předpověděl, že švédština z Finska postupně vymizí a bude finštinou zcela nahrazena. I když finština se velmi rychle prosadila ve státní správě a díky odhodlání finských kulturních osobností brzy převládla i v tisku, v literatuře a v kultuře, Snellmanova předpověď se nesplnila a švédština zůstala vedle finštiny druhým úředním jazykem, kterým v současné době mluví ve Finsku kolem pěti procent obyvatelstva.

Až do nedávné doby historiografie Finska víceméně mlčela o tom, že finsky mluvící obyvatelstvo se podílelo na kolonizaci obyvatelstva sámského, žijícího na severu Fennoskandinávie a v severním Rusku.⁶ V posledních zhruba dvou desetiletích vznikalo a vzniká stále více studií v oblasti historie, humanitních i společenských věd, které se zabývají vztahy většinové kultury k tzv. „historickým“, „tradičním“ menšinám, k nimž se sámská menšina počítá (kromě ní a menšiny švédské je to ve Finsku ještě menšina ruská, romská, židovská a tatarská), ale i k tzv. menšinám „novým“, jež se začaly formovat po roce 1990, kdy se Finsko otevřelo světu. V posledních desetiletích se do Finska stěhují zejména lidé ze zemí bývalého Sovětského svazu (hlavně z Estonska a Ruska), z Evropy jsou nejpočetnější skupinou přistěhovalci ze zemí bývalé Jugoslávie, Švédska a Německa; mimo Evropu je to především Somálsko, Irák, Čína a Thajsko. Literatury z pera příslušníků těchto nových menšin stále přibývá a bádání o ní, spojené s otázkami jejího pojmenování (imigrantská/přistěhovalecká literatura? literatura Novofinů?),⁷ se věnuje čím dál více literárních vědkyň a vědců. V rámci tohoto článku není bohužel prostor nastínit podrobněji vývoj této literární produkce a její reflexe ve finské literární vědě; vrátím se k této problematice alespoň stručně v závěru.

Jelikož genderový výzkum má ve Finsku dlouhou tradici, byly analýzy problematiky jinakosti rovněž již od 90. let vnímány z genderové a postupně z intersektionální

⁶ Sámské obyvatelstvo žije na území čtyř států: Norska, Švédska, Finska a Ruska. Kritéria „sámství“ jsou v každém státě jiná. Ve Finsku je uplatňováno kritérium jazykové – dotyčný sám hovořit sámsky nemusí, stačí, že sámsky hovořil aspoň jeden z jeho rodičů či prarodičů. Údaje o počtu Sámů žijících ve Finsku se různí, pohybují se mezi šesti a devíti tisíci.

⁷ Debata ve Finsku na toto téma se inspirovala debatami ve Švédsku, které trvají daleko déle. Termíny přistěhovalecká/imigrantská/migrantská literatura byly zavrženy jako problematické. Některým badatelům se jako nejlepší řešení zdálo pojmenování *uussuomalainen* (Novofin, nový Fin) – viz například sbírka povídek, která vznikla jako výsledek soutěže o nejlepší povídku z pera finsky píšících prozaiků, kteří žijí ve Finsku, ale nepatří k většinovému obyvatelstvu ani k žádné historické menšině (Maarit Halmesarka, Olli Löytty, Mikko Rimminen, *Mikä ihmeen uussuomalainen?* [„Co to má být, ten Novofin?“], Helsinki: Teos 2009). Pro české a slovenské čtenáře je zajímavé, že druhou cenu získala v soutěži vynikající povídkou „Se oikea, aito maahanmuuttajablues“ [To pravé, nefalšované přistěhovalecké blues] Alexandra Salmela, autorka slovenského původu, která vystudovala finštinu na pražské Karlově univerzitě. Román A. Salmely *27 eli kuolema tekee taiteilijan* z roku 2010 [*27 aneb smrt vás proslaví*, česky 2012] získal významné finské literární ocenění, cenu deníku *Helsingin Sanomat*. Kandidoval rovněž na nejprestižnější cenu Finlandia, během tohoto procesu se však zjistilo, že Salmela, ač žije ve Finsku, nemá finské občanství a nespĺňuje tak předpoklady kandidatury na dotyčnou cenu; toto pravidlo bylo později změněno.

perspektivy (viz např. Lykke 2010; Loftsdóttir, Jensen 2012). Feministické teorie se do Finska dostaly o něco později než do Švédska, které v této oblasti tradičně vedlo i v rámci severských zemí. Ve finské literární vědě se první významné studie o ženách v literatuře a o reprezentaci ženy v literárních dílech rodily od počátku 80. let 20. století. Velmi zjednodušeně můžeme říci, že 80. léta se soustředila na tyto přístupy. V 90. letech začínaly být zdůrazňovány rozdíly mezi jednotlivými ženami a jedním z nejvýznamnějších pojmů se stal pojem *odlišnosti* (*diference*); v rámci těchto debat pronikají do myšlení o literatuře postkoloniální teorie.

Pronikání postkoloniálních teorií do Finska a počátky sámských studií o literatuře

Je typické, že postkoloniální teorie začaly pronikat do Finska především prostřednictvím finských badatelů zabývajících se angloamerickou literaturou a studii – klíčovou roli zde hráli amerikanista Matti Savolainen a amerikanistka Pirjo Ahokas. V polovině 90. let se Savolainen rozhodl aplikovat teorie, s nimiž pracoval v americké literatuře, na finský kontext a navázat tak na tendence (ve finské sociologii i jiných disciplínách) zpochybnit homogenitu finské společnosti a pojmu „finství“. Savolainen vydal sborník článků různých autorů nazvaný *Marginalia ja kirjallisuus: ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta* ([Marginálie a literatura: hlasy z okrajů finské literatury], viz Savolainen 1995). Sborník se zabýval „marginálními“ jevy ve finské literatuře jak z hlediska literárních žánrů, tak menšinové literatury v nejrůznějším slova smyslu. Za menšinové literatury ve Finsku byly v 90. letech označovány literatura finskošvédská, sámská i romská, je však příznačné, že žádný článek Savolainenova sborníku se nezabývá finskošvédskou literaturou, která má ve finském prostředí specifické postavení (viz např. Dlak 2010). Jelikož část příslušníků finskošvédské menšiny je potomky zámožných finskošvédských rodin, zaujímajících společensky významné pozice a disponujících značným symbolickým, kulturním i ekonomickým kapitálem,⁸ nezdálo se v polovině 90. let potřebné zahrnout švédsky mluvící Finy do této publikace. Kniha měla symbolicky poskytnout hlas skupinám, jež se jejím editorům zdály být málo viditelné a slyšitelné jak na kulturní scéně obecně, tak na poli literární vědy.

Pozornost je ve sborníku tedy věnována sámské literatuře, literatuře oblasti Tornio-laakso (také Tornionjokilaakso, údolí řeky Tornio, švédsky Tornedalen) rozkládající se v povodí řeky Tornio po obou stranách finských a švédských hranic. Literatura se

⁸ Aniž by s touto skutečností polemizovali, upozorňují mnozí badatelé na dříve často opomíjený fakt, že značná část švédsky mluvícího obyvatelstva ve Finsku patří samozřejmě i do středních a nižších tříd, což je v novějších literárněvědných pracích a literárních historiích reflektováno (např. Koli 1999; Grönstrand 2009).

v tomto kraji, jehož přesné vymezení bývá předmětem sporů, píše švédsky, finsky a v jazyce *meänkieli*, původně dialektu finštiny obsahujícím i prvky švédštiny. Jazyku *meänkieli* byl ve Švédsku přiznán status menšinového jazyka a celá oblast začala být v posledních desetiletích známá pod jménem Meänmaa.⁹ Dále sborník obsahuje článek o švédskofinské literatuře, tj. literatuře finsky mluvící menšiny ve Švédsku, která má samozřejmě velmi odlišný status od švédsky mluvící menšiny ve Finsku. Poslední dva články se zabývají dělnickými nakladatelstvími a reprezentací vesnické chudiny v literatuře, tedy problematikou sociální marginalizace.

Metodologicky sborník vyjadřoval směřování obdobných studií v myšlení o literatuře v 70., 80. a 90. letech: „objevoval“ literatury (především etnických a jazykových, ale i sociálních) menšin, případně analyzoval jejich reprezentace ve většinové literatuře – podobně jako to činila o něco dříve feministická literární věda a jiné teoretické směry založené na politice identity. Už o dva roky později se objevila disertační práce Veli-Pekky Lehtoly, autora článku o sámské literatuře ve sborníku *Marginalia* a jednoho z nejvýznamnějších literárních vědců zabývajících se sámskou literaturou a kulturou ve Finsku. Tématem Lehtolovy disertace se stala „identita pohraničí“ a konstrukce „laponství“ ve finské literatuře 20. a 30. let 20. století (viz Lehtola 1997). Pohraničí odkazuje na hraniční oblast mezi Finskem a Laponskem, která samozřejmě netvoří žádné státní hranice. Laponsko nemělo nikdy status státu; Sámové, původní obyvatelé Norska, Švédska a Finska, dříve označovaní v jazyce kolonizátorů Laponci, byli kolonizátory vytlačeni daleko na sever a jejich jazyky existovaly dlouho jen v nekodifikovaných dialektech.¹⁰

Ve Finsku se jako Laponsko (jazykem původních obyvatel Sápmi) označuje většinou část území na sever od polárního kruhu, často však bývá označení Laponsko používáno i pro finská severní území ležící jižněji, než je polární kruh. Ve finském Laponsku nežije samozřejmě jen původní obyvatelstvo, ale i mnoho představitelů obyvatelstva většinového, tedy Finů. Zatímco název *lappalainen* (Laponec), označující ve finštině původního obyvatele evropského severu a pocítovaný samotnými těmito obyvateli jako kolonizátorský a hanlivý, byl vyhrazen pro etnické Sámy, obyvatelé celé oblasti Laponska se označovali jako *lappilaiset* (od finského slova *Lappi*, Laponsko).¹¹

⁹ V *meänkieli* píše Bengt Pohjanen (nar. 1944), od něhož vyšel česky v roce 2016 v překladu Michala Kováře román *Faravidova říše*. Viz Kovář (2016). O literatuře této oblasti např. Piippola (2010).

¹⁰ Sámských jazyků je devět (plus jednotlivé dialekty), v dalších dvou zaniklých jazycích se dochovaly texty. Nejvíce literárních textů bylo napsáno v severní sámštině; v poslední době bylo mnoho vykonáno pro revitalizaci některých dalších sámských jazyků (viz např. Hingarová, Hubáčková, Kovář 2009).

¹¹ V této terminologii nepanuje žádná důslednost – existovaly i snahy vymezit slovo *lappalainen* jako pojmenování pro nesámské obyvatelstvo Laponska (viz Tuulentie 2001), pro které Sámové používali pojmenování *lantalainen* (původně odkazující na severofinské obyvatele Sápmi, kteří se – na rozdíl od sámského obyvatelstva – živili zemědělstvím), nyní mnohými považovaný za pejorativní. Někteří Sámové či jiní obyvatelé finského a švédského severu (např. výše uvedený Bengt Pohjanen) zase odmítají považovat

Lehtolova studie o identitě pohraničích obsahuje mnoho cenných vhladů a problematizuje jakékoli jednoduché způsoby aplikace postkoloniálních teorií na finský a sámský kontext. Lehtola analyzuje díla sedmi finských a jednoho sámského autora, kteří se dají označit za prostředníky mezi severem a jihem Finska, mezi centrem a periferií a mezi literární a neliterární kulturou. Snaží se nalézt prvky, které autoři užívají při konstruování „skutečného Laponska“ v meziválečné době, kdy byla intenzivně budována mladá finská republika.

Lehtola zkoumá hraniční pásmo mezi Finskem a Laponskem pomocí teoretického aparátu Mary Louise Pratt (1992): hovoří o zóně kontaktu (*contact zone*), kde se konkretizuje a zhmotňuje setkávání mezi kolonizátorem a kolonizovaným, nově příchozím a starousedlíkem. Jak Pratt (a po ní mnoho jiných badatelů) zdůrazňuje, při tomto setkávání hrají klíčovou roli opozice, moc a okupace, ale i vzájemné ovlivňování a různé formy spolupráce, porozumění či alespoň snaha o ně. Lehtola, který čte vybrané texty jako literaturu osídlenců (*settler literature*), se ve své práci inspiruje nejen postkoloniálními teoriemi, ale i studii původních kultur (*indigenous studies*) a uvažuje o možnostech využití teoreticko-metodologického aparátu vyvinutého v rámci studia původních obyvatel Kanady. Významnou součástí analýzy konstruování obrazu Laponska je samozřejmě také analýza reprezentace Sámů, jejich exotizace a demonizace. Lehtola pracuje s teoriemi identity a jinakosti postkoloniálních myslitelů, především Stuarta Halla (např. 1990), dále s teorií orientalismu E. Saída (1978/2008) i se studií podrobení (*subaltern studies*) G. C. Spivak. U všech těchto teorií se zmiňuje i o kritických debatách, které v souvislosti s nimi v 90. letech proběhly, a kriticky reflektuje vlastní způsob jejich aplikace na finsko-sámský kontext.

I když Lehtola předložil svou disertaci jako literárněvědnou práci, bylo jasné, že studie má přesah do oblasti, které se začalo říkat sámská studia, analogicky ke studiím jednotlivých původních národů (srov. např. *Aboriginal Studies*). Je příznačné, že počátek sámských studií ve Finsku byl ve studiu literatury – podobně jako počátek feministických a genderových studií. Jak Lehtola vzpomíná, souviselo to s klíčovou rolí literatury v etnopolitické fázi sámského hnutí, neboli ve fázi založené jednoznačně na politice identity: tato klíčová role literatury byla patrná i v bádání o Sámech, jehož těžiště bylo od 70. do 90. let v literárním bádání (Parente-Čapková 2015: 14).

Na začátku nového tisíciletí se ve Finsku začalo hovořit intenzivněji o literatuře menšin a multikulturnosti (např. Mikkonen 2001); většina těchto debat pracovala s postkoloniálními teoriemi. V roce 2002 vyšel sborník *Litteraturens gränsland:*

výraz *lappalainen* jakožto označení pro Sámy za hanlivý (Kovář 2016). Vynikající přehled polemik týkajících se vymezování sámství a jejich historických kořenů obsahuje publikace V.-P. Lehtoly *Saamelaiskiista. Sortaako Suomi alkuperäiskansaa?* [Sámský spor / Spor o sámství. Utlačuje Finsko původní národ?] z roku 2015.

Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv [Hranice literatury: přistěhovalecká literatura a literatura menšin v severské perspektivě], obsahující mj. významnou studii Eily Rantonen a Mattiho Savolainena „Postcolonial and Ethnic Studies in the Context of Nordic Minority Literatures“. Autoři uvozují studii poznámkou, že postkoloniální perspektiva nabízí nové konceptualizace literatury evropského severu: „Abychom pochopili současnou pozici severských menšinových literatur, musíme nově promyslet tradiční pojetí hranic severských států a národních identit“ (Rantonen, Savolainen 2002: 71). Rantonen a Savolainen analyzují v rámci inspirace postkoloniálním myšlením koncept *ethnicity* a zdůrazňují problematičnost předpony „post“ v souvislosti se Sápmi a Grónskem, kde koloniální situace stále trvá. Sápmi a Grónsko rovněž reprezentovaly (a pro mnohé stále reprezentují) „dálný sever“, pojem srovnatelný s „Dálným východem“ či „Orientem“; Rantonen a Savolainen hovoří o nutnosti bádání, které by začalo radikálně dekonstruovat opozici centrum–okraje v severském kontextu a zpochybňovat tradiční kánon severských literatur, čímž studie dostává i historickou perspektivu (ibid.: 74–81). Ta je evokována mj. i úvahami o postavení finsky mluvícího obyvatelstva ve Švédsku a jeho srovnání s kurdskou menšinou. Významná je část o „jazyce a minoritním diskursu“ (ibid.: 81–83), kde je zdůrazněna otázka jazyka, kterým je zkoumaná literatura psána, a prolínání jazykových a jiných identit: kromě sámštiny, grónštiny a *meänkieli* uvádějí autoři i kvénštinu (jazyk potomků finských přistěhovalců v severním Norsku). Jazyková identita je konfrontována s identitou regionální (literatura oblasti Tornionjokilaakso/Tornedalen, literatura Sápmi) v souvislosti s analýzou koncepce hybridity a hranic.

„Naše menšina“: sámská studia, další rozvoj myšlení inspirovaného postkoloniálními teoriemi, gender a queer

Perspektiva Rantonen a Savolainena je explicitně genderová – autoři komentují genderový aspekt nebo jeho absenci v dosavadních studiích menšinových literatur v severském kontextu. Vrátime-li se k sámským studiím a průkopnické práci Veli-Pekky Lehtoly, můžeme konstatovat, že Lehtolovy studie kategorii genderu neignorují, nedá se však říci, že by ji Lehtola přímo tematizoval. Tento úkol čekal na Vuokko Hirvonen (zmiňovaná ve studii Rantonen a Savolainena), další významnou badatelku v oblasti sámských studií, která svou disertaci z konce 90. let věnovala rovněž literárnímu bádání. Práce *Saamenmaan ääniä: saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* [Hlasy sámské země: cesta sámské ženy ke spisovatelství] z roku 1999, která vyšla kromě finštiny i sámsky a anglicky, byla dlouho očekávaným feministickým příspěvkem do debaty o sámské identitě. Hirvonen vychází z teorií Stuarta Halla o politice reprezentace, ale i z postkoloniálních feministických teorií, z teorií (sexuální) diference a ze studií tematizujících černošství (*black studies*), teoreticky analyzujících rozdíly mezi ženami

a zpochybnujících hegemonii bílých feministek. I v následujícím desetiletí se Hirvonen intenzivně zabývala ženskou sámskou literaturou (např. Hirvonen 2007, 2010, 2011) a zmapovala vývoj sámské literatury psané ženami od generace „babiček“, autorek narozených na počátku 20. století, přes generaci „matek“ (nar. 1940–1960) až po generaci současných sámských autorek, „dcer“ (nar. v roce 1961 a později; viz Hirvonen 2007). Hirvonen rovněž vyzdvihla klíčovou pozici orální tradice a folkloru obecně pro vývoj sámské literatury a jejich význam pro literaturu psanou ženami.

Paralelně s rozvojem sámských studií (a částečně v kontaktu s nimi) vznikaly na začátku nového tisíciletí publikace, které se v rámci kulturních studií nebo přímo literární vědy zabývaly tématy, na něž bylo relevantní aplikovat postkoloniální teorie. Z těchto publikací se zmiňme o disertaci Olli Löyttyho *Ambomaamme: Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut* ([Naše Ovambo(land): My a oni ve finské misionářské literatuře] 2006). Löytty se zabývá finskou literaturou reflektující činnost finských misionářů v Ovambo (finsky Ambomaa), nynější severní Namibii, a způsoby, kterými tato literatura traktuje vztah mezi „námi“ (Finy) a „jimi“ (Afričany). Neužívá termínu „koloniální komplicita“, v mnohém však předjímá jeho definici, mj. i tím, jak se ve svých interpretacích snaží vystihnout nuance vztahů mezi „námi“ a „jimi“ v analyzovaných literárních dílech. Löytty stál u zrodu několika sborníků věnovaných jinakosti, reflektujícím otvírání se Finska světu a obsahujícím studie s genderovou tematikou. Z nich je nejvýznamnější *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi* ([Stopy kolonialismu. Centra, periferie a Finsko] viz Kuortti, Lehtonen, Löytty 2007), obsahující sekci překladů teoretiků postkoloniální teorie nebo článků o nich (Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha a Avtar Brah) i původní studie, týkající se především finského umění a literatury, mj. i literatury nefinských autorek a autorů píšících na území Finska. Tato oblast, tj. literatura autorů „nových menšin“, nazíraná z pohledu postkoloniálního myšlení se samozřejmě stala v posledních desetiletích předmětem mnoha studií, často v souvislosti s genderovou analýzou, například v pracích finské badatelky Eily Rantonen (viz např. Rantonen et al. 2010). Ve sborníku je zařazena i studie o Sámech a kolonialismu („Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä“ [Sámové a koloniální vlivy v současnosti]) z pera Rauny Kuokkanen (2007), která se především v prvním desetiletí nového století zabývala sámskou literaturou, ovšem v širším, kulturněspolečenském kontextu.

Těžiště bádání o sámské literatuře se postupně přesunulo z analýz reprezentace Laponska a Sámů k analýzám literatury psané Sámy (aniž by analýza reprezentací přestala být relevantní) a prošlo tak podobným vývojem jako feministická studia literatury. Za posledních dvacet let toho bylo napsáno o sámské literatuře hodně, samozřejmě proběhla i probíhá intenzivní debata o tom, kdo se může považovat za sámského autora nebo autorku, má-li být kritériem „sámskosti“ literatury jazyk, v němž je dílo napsané, jakou roli hraje gender autora či autorky. Postavení sámské literatury

v severských literárních institucích se samozřejmě změnilo, ovšem nijak radikálně. „Je hanba, že v Severské ministerské radě nemá původní národ evropského severu svého zástupce. Je to hanba,“ konstatoval Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001) ve svém (norsky prosloveném) projevu, když v roce 1991 přebíral literární cenu Severské rady jako první – a doposud jediný – sámský autor. A ještě v roce 2010 Vuokko Hirvonen psala: „do tuzemské literatury je [ve Finsku] většinou zahrnována literatura ve finštině a ve švédštině,¹² ale na třetí tuzemskou literaturu, sámskou, se snadno zapomíná“ (Hirvonen 2010: 191). Dokladem asymetrického postavení historických menšin ve Finsku je i fakt, že za dobu trvání finského literárněvědného časopisu *Avain* (vychází od roku 2004) bylo finskošvédské literatuře věnováno několik čísel, ale na první číslo věnované literatuře sámské si čtenářky a čtenáři museli počkat až do roku 2015 (viz *Avain* 3/2015). Zdá se, že tuto asymetrii, dynamiku mocenských vztahů mezi (různými) centry a periferiemi, nevyřešený vztah k finské kolonialistické minulosti vzhledem k Sápmi a dědictví koloniální komplicity je aktuální zkoumat stejně dnes jako před pětadvaceti lety, kdy Valkeapää rozvinul na úvod svého projevu před členy Severské rady sámskou vlajku.

Valkeapää, známý mezi přáteli a kolegy jako Áilu, zaujímal ikonické postavení mezi sámskými umělci a spojoval ve své osobě umění a politiku. Byl spisovatelem, hudebníkem, výtvarníkem i aktivistou a snažil se o navázání styků s jinými původními národy. Tyto tendence se odrazily i v sámských studiích, podobně jako interdisciplinarita: studia původních kultur se spolu s postkoloniálními teoriemi stala důležitým východiskem a význam jednotlivých věd o umění (literární věda, kunsthistorie, hudební věda) přestal být v sámských studiích klíčový. Posun v těžišti sámských studií charakterizuje Veli-Pekka Lehtola následovně: „Lze říci, že mnoho badatelů v oblasti sámských studií mé generace byli literární vědci [...]. Z nich zůstal u literárního bádání jen [norský badatel] Harald Gaski. [...] Já sám se nyní zabývám víc historií a historií idejí. Má disertační práce *Identita pohraničí* byla jakýmsi vyvrcholením raného údobí sámských studií“ (Parente-Čapková 2015a: 15). Zároveň Lehtola ovšem zdůrazňuje, že i když se v současné době věnuje historickému bádání, které se mu zdálo konkrétnější než literární, soustřeďuje se stále na analýzy reprezentací a diskursů a těží tak ze znalosti literární vědy a kulturních studií. V centru jeho zájmu stojí i nadále způsob, jakým reprezentace působí na společnost, a zázemí v literární vědě činí jeho přístup dynamičtější (ibid.). Jeho poznámka o tom, že někteří badatelé v oblasti sámských studií se od literatury odklonili, je však relevantní: například výše uvedená Rauna Kuokkanen se v posledních letech věnuje studiu sámské kultury v rámci studia původních národů. Pro její studie je typický silný akcent na genderový přístup, reflexe současných badatelských postupů a úvahy o etice výzkumu (např. Kuokkanen 2008).

¹² Koncepci literatury Finska jako „dvojazyčné“ (tj. ve finštině a ve švédštině) razil literární vědec a historik Kai Laitinen v 60. letech 20. století a vycházel z ní i ve svých dějinách finské literatury (Laitinen 1981).

Je zajímavé a opět příznačné, že i když se na jednu stranu zdá být literární věda pro sámská studia příliš úzce zaměřená (bývá často zdůrazňováno, že v případě sámského umění, podobně jako v případě umění mnohých jiných původních národů, není relevantní rozlišovat mezi „literaturou“, „výtvarným uměním“, „hudbou“ atd. – (např. Rantonen, Savolainen 2002: 86–88; Gaski 2011; viz též Heith 2012), zdá se, že mladší generace badatelů pocituje opět potřebu zakotvení v jednotlivých disciplínách. Ve Finsku to jsou především Kaisa Ahvenjärvi a Hanna Mattila, které se specializují na sámskou poezii. Obě ve svých literárních analýzách využívají postkoloniální teorie. Hanna Mattila zkoumá básnické texty Nilse-Aslaka Valkeapää a kombinuje přitom postkoloniální teorie s ekokritickým přístupem (např. Mattila 2015). Kaisa Ahvenjärvi je z badatelek mladší generace tou, u níž kategorie genderu hraje nejdůležitější roli: soustřeďuje se na tvorbu sámských básniček, kterou zkoumá z feministických pozic (Ahvenjärvi 2005; 2015; 2017). Podobně jako autorky jiných menšin v jiných kulturách, i sámské autorky mladší generace pracují velmi radikálně s konceptem identity – ironizují jak pojem sámské identity, tak kategorie jako ženství a mužství. Například ve sbírce norský píšící sámské básničky Irene Larson *Sortsolsafari* ([Safari černého slunce] 2013), kterou Ahvenjärvi (2015) označuje za typickou ukázkou postmoderní sámské poezie, se prolíná sámská mytologie s obrazy každodenního života dnešních Sámů v technologicky (pře)vyspělém prostředí evropského severu. Stará sámská pověst o dívce a medvědovi, známá z textů klasika literatury v sámštině Johana Turiho,¹³ je přenesena do dnešního Norska, kde se svobodná matka zlobí na medvěda, který ji opustil, i když spolu mají syna. Humor se mísí s melancholií a ironií, když autorka přirovnává v jiné básni šamanovu cestu na onen svět (odkud se měl vrátit s novým věděním, případně magickou formulí) k turistické výpravě a brouzdání po internetu. Nejvíce pozitivní inspirace se postavám v básních Irene Larson dostává prostřednictvím vzpomínek na sámské pověsti a mýty o silných, dominantních ženských postavách, které předávají svou sílu a schopnosti dcerám a vnučkám (viz Ahvenjärvi 2015). Opět se vracíme k matrilineární tradici, uvedené již v jiné souvislosti u Vuokko Hirvonen a důležité pro sámské ženy v mnoha ohledech.

Tento přístup k současné sámské poezii vyjadřuje i název doktorské disertace Kaisy Ahvenjärvi *Päivitettyä perinnettä. Saamelaisen nykyrunouden saamelaiskuvastoja* [Aktualizovaná tradice. Obrazy sámství v současné sámské poezii] z roku 2017. Tato práce je vrcholem současného bádání o sámské poezii a jasně ukazuje jeho aktuální trendy. Jako materiál slouží autorce básnické sbírky (od 80. let minulého století do

¹³ Johan Turi (1854–1936) je považován za prvního autora sámského původu, který vydal v sámštině text sekulárního charakteru. Jeho kniha *Muitalus sámiiid birra* (Vyprávění o Sámech) obsahuje informace o sámském způsobu života a tradicích Sámů, psané působivým a poetickým stylem. Česky vyšlo několik úryvků v překladech Václava Marka v knize *Noidova smrt. Pověsti a pohádky z Laponska*. K vydání připravil a doslov napsal Michal Demeczi. Praha: Triáda 2000.

současnosti) v severní sámštině z pera osmi autorů, z nichž jen jeden je muž – již připomenutý Áilu/Valkeapää. Genderový přístup k materiálu Ahvenjärvi nijak zvlášť nezdůrazňuje, je samozřejmým východiskem jejich analýz a interpretací. Zkoumání způsobů, jakým autorky využívají, dekonstruují, rekonstruují a recyklují konstanty sámské identity, jako je severská příroda, pastevectví sobů, *joik* (tradiční forma sámského zpěvu založeného na improvizaci, kterou do služeb sámského politického hnutí zapojil v 70. letech právě Áilu-Valkeapää),¹⁴ nebo rukodělné práce vychází z metody sociologicky zakotveného, kontextualizujícího pozorného čtení (*close reading*), jež vyzdvihuje rozdíly a rozpory v zobrazování sámské identity a zdůrazňuje etickou i politickou agendu jak zkoumaných textů, tak literárního bádání, které se jimi zabývá. Ahvenjärvi rovněž reflektuje svou badatelskou identitu, tj. identitu badatelky, která není součástí skupiny, jejíž literaturu a kulturu zkoumá. Studie obsahuje i úvahy o možnostech skloubit metody studií původních národů a postkoloniální teorie a zdůrazňuje transnacionální a přeshraniční přístup (*transnational, cross-border*). Programově tak zpochybňuje a problematizuje metodologický nacionalismus (*methodological nationalism*, srov. Amelina et al. 2012), který je v literárněvědné práci stále pro mnohé východiskem – tradice literárněvědného bádání je pevně zakotvena v tradici dějin jednotlivých národních literatur. Sámská literatura vybízí svou podstatou (neexistence sámského státního útvaru, nesmyslnost existence státních hranic z hlediska sámského obyvatelstva) k teoreticko-metodologickým debatám na tato témata a k testování konceptů vzniklých v jiných kulturních kontextech (srov. Ahvenjärvi 2017).¹⁵

V sámském bádání se stále silněji prosazují i studia queer, jak o tom svědčí projekty na pomezí orální historie, literatury a etnografie, například *Queering Sápmi* s podtitulem „sámské příběhy mimo normu“. Jeho řešitelky vydaly jako jeden z hlavních výstupů výpravnou publikaci stejného jména (Bergman, Lindqvist 2013),¹⁶ v níž jsou shromážděny příběhy Sámu hlásících se k identitě LGBT. Celý projekt i publikaci lze chápat jako naléhavou otázku, jak přistupovat – v osobním životě i akademickém bádání – k mnohočetným jinakostem, k několikanásobným marginalizacím, k jinačností obsaženým v menšinových společenstvích, jako je komunita LGBT v rámci komunity sámské. „Literárnost“ spočívá v tomto případě především v důrazu

¹⁴ *Joik* souvisí částečně i se sámskou spiritualitou a šamanismem a stal se postupně významným zdrojem inspirace sámských umělců.

¹⁵ I když se Ahvenjärvi profilovala jako jedna z badatelek, které představují v současné době návrat k tradičním disciplínám, angažuje se zároveň v multidisciplinárních projektech: v současné době pracuje na projektu *Arts of Belonging: Cultural, Material and Affective Aspects of Homing* (Kone Foundation, <http://artsofbelonging.org/>), který zkoumá procesy identifikace a náležitosti (*belonging*).

¹⁶ Část úvodu k publikaci vyšla i v češtině v časopise *A2* (č. 7/2015) v překladu Marty Svobodové z anglické verze knihy *Queering Sápmi: Indigenous Stories Beyond the Norm*. Dostupné z: <http://www.advojka.cz/archiv/2015/7/queering-sapmi>.

na klíčovou roli příběhů a narativity. *Queering Sápmi* je zejména projekt o identitě – potřebě identifikace, potřebě smířit identity, které jsou v sámském společenství chápány jako neslučitelné. Sámských umělců, kteří ve svých textech otevřeně tematizují svou queer identitu, stále přibývá – jako příklad můžeme uvést textačku, hudebnici, ekologickou myslitelku a aktivistku Sofiu Jannok (viz např. Blomqvist 2016), která je také dalším příkladem toho, jak obtížné je oddělovat v sámském kontextu jednotlivá umění. Jannok skládá a zpívá mimo jiné i joiky. V Áiluových stopách zpívá Jannok o propojení severského „lidového domova“ s kolonialismem, zdůrazňuje afinitu Sámů a jiných původních národů, ale na rozdíl od Áilu se vyjadřuje otevřeně o své queer identitě a chce zpívat pro „muže, ženy i všechny mezi tím“ (Blomqvist 2016).

Identita a politika identity rozhodně není *passé* ani v sámských studiích obecně, ani v bádání o sámské literatuře, i když někteří badatelé považují důraz na tyto aspekty z teoreticko-metodologického hlediska za jednotvárný, ne-li zastaralý. Jako příklad z poslední doby můžeme uvést pozoruhodnou studii Ley Rojoly (Rojola 2015), která se pokouší uchopit jeden z textů z Áiluova nejznámějšího díla *Beáivi, Áhčážan* (Slunce, můj otec) 1988) pomocí kombinace postkoloniálních a posthumanistických teorií. Rojola vychází z myšlenek Donny Haraway (*nature culture*) a Bruna Latoura a věnuje pozornost i „fyzickým“, materiálním vlastnostem Valkeapääho textu. Základem tohoto přístupu je koncept „poetiky sobů“, kterou Rojola analyzuje v jediné básni *Beáivi*, již Valkeapää odmítl v překladech do jiných jazyků povolit přeložit ze severní sámštiny, kterou je dílo původně napsané. Báseň tvoří slova v severní sámštině, jež se pojí s přesunem sobího stáda, slova (substantiva, adjektiva, slovesa), která nelze přímo převést do jazyků komunit neznajících pastevecký způsob života a nežijících v těsném kontaktu se soby. Rozmístění slov na stránce odpovídá pohybu sobího stáda, evokuje zvonění zvonců, křik pastevců, štěkot psů, zvukomalba slov naznačuje, že slova *neodkazují* na sobí stádo, ale že typografické značky v knize *jsou* sobím stádem v pohybu se vším, co k tomu patří. Rojola (2015: 98) ve svém článku testuje rovněž teorie sémioticko-materiálních procesů Karen Barad a navrhuje číst báseň jako záznam vjemů sobů, „členů“ daného stáda. Tato analýza nabízí nový pohled na estetické, etické i politické aspekty básně a je významným příspěvkem do debaty o problematičnosti zkoumání umění původních národů pomocí teoreticko-metodologických aparátů vyvinutých v západním světě.

„Domáci jinakost“: romská studia, literatura a gender

Jak bylo již naznačeno výše, finští Švédové neboli švédsky mluvící obyvatelé Finska jsou menšinou s mnoha privilegii, s bohatou tradicí literatury i literárního bádání. V tradiční percepci byli někdy ztotožňováni s „říšskými“ Švédy, tedy z pohledu finsky mluvících

Finů s bývalými kolonizátory. Jakkoliv je toto ztotožňování schematické a paušalizující, jsou Sámové ve srovnání s finskými Švédý menšinou s naprosto odlišným postavením; menšinou, která byla – a podle sámských aktivistů stále je – kolonizována zejména etnickými Finy a která se už několik desetiletí aktivně hlásí o svá práva. V diskusích o postavení Sámů v rámci finské společnosti byla sámská menšina označena za „naši menšinu“ (viz Tuulentie 2001). I když byl tento název badateli v oblasti sámských studií především ironizován, vypovídá přece cosi o hierarchiích jednotlivých menšin z pohledu většinového obyvatelstva: v případě finských Romů by takový přídomek nepřipadal v úvahu dříve ani nyní. Finských Romů, Kale, žije ve Finsku daleko více než Sámů (cca 10 000–12 000, tedy podle některých údajů daleko víc než Sámů). Zatímco Sámové jsou původními obyvateli evropského severu a otvírají otázky vlastnictví půdy na území Sápmi, Romové přicházeli na území Finska od 17. století. Většinové obyvatelstvo stojí tedy vůči Romům v pozici koloniální komplicity zcela jiným způsobem než vůči Sámům.

Romská literární studia jsou ve Finsku ve srovnání se studii sámskými fenoménem daleko mladším a omezenějším, jak z hlediska počtu romských autorů a analytiků jejich tvorby, tak z hlediska sociálního, politického a kulturního kapitálu, kterým Romové ve Finsku disponují. V následující pasáži se zaměřím na romská literární studia ve Finsku v postkoloniálním rámci, především opět na to, jak je v nich reflektováno genderové hledisko.

Postavení Romů ve finské společnosti je možné vyjádřit pojmem „vnitřní“ nebo „domácí“ jinakosti (*the other within, the domestic other*), v souvislosti s koncepcí severské výjimečnosti můžeme říci i „druhosti“ ve smyslu druhořadosti. Tyto termíny (*the other within a domestic other*) prosazovali Jonathan Boyarin (1994) a Deborah E. Nord (2006),¹⁷ vnitřní jinakostí je míněno postavení menšin, které žijí ve stejné lokalitě jako většinové obyvatelstvo, ale jsou většinovým obyvatelstvem považované za cizí, radikálně odlišné, exotické. „Vnitřní jinakost“ je většinovým obyvatelstvem exotizována a demonizována podobně jako jinakost geograficky vzdálená, například jinakost obyvatel kolonií v případě národů s koloniální minulostí. Pojem „vnitřní jinakosti“ lze v některých případech aplikovat i na způsob, jakým jsou většinovým obyvatelstvem vnímáni Sámové. Jak však ukázaly už Lehtolovy studie, společně sdílený prostor je v případě většinového obyvatelstva a Sámů spíše výjimkou – normou je geografická vzdálenost (ač menší než v případě zámořských kolonií) nebo setkávání se ve výše uvedeném pohraničním pásmu.

Romové oproti tomu sdílejí společný prostor s většinovým obyvatelstvem Finska, žijí ve stejných lokalitách jako většinové obyvatelstvo. O něco větší je koncentrace

¹⁷ Boyarin (1994) hovoří o postavení Židů ve většinové společnosti, Nord (2006) aplikovala jeho teorii na postavení Romů v britském kontextu.

romského obyvatelstva na západním pobřeží a ve větších městech na jihu Finska, Romové žijí však i ve východním Finsku a v Laponsku.¹⁸ Rovněž vnitřní rozvrstvení a hierarchie jednotlivých skupin obou menšin se od sebe zásadně liší, i když můžeme nalézt určité analogie. V rámci sámských studií se poukazuje mj. na situaci skoltských Sámů, kterou V.-P. Lehtola (Lehtola 2005, především 57–59) charakterizoval jako „dvojitou jinakost“. Skoltští Sámové byli po anexi petsamské oblasti Sovětským svazem na konci druhé světové války přesídleni na finské území a – podobně jako obyvatelstvo evakuované z ruské Karélie do Finska – zažívali šikanu (viz např. Lehtola 1994). I Romové zažili traumatickou evakuaci (především z Karélie),¹⁹ v rámci vnitřního rozvrstvení však významnou opozici tvoří rozdíl mezi Romy, kteří ve Finsku žijí již po staletí, a těmi, kteří do Finska přišli zejména v posledním desetiletí ze středovýchodní Evropy, především ze Slovenska a Rumunska. Postavení „nových romských příchozích“ reflektují i novější přehledové studie o romské komunitě ve Finsku (např. Tervonen, Enache 2012). I když je tato opozice z hlediska „dvojitě marginalizace“ v rámci postkoloniální analýzy velmi zajímavá a relevantní, v oblasti reprezentací a romské literatury Finska se zatím nijak výrazně neprojevila, a není tedy reflektována ani v literárněvědných studiích.

Romská studia byla ve Finsku dlouho záležitostí historiků, sociologů, etnologů, folkloristů, lingvistů a hudebních vědců. I reprezentace Romů byly analyzovány více v souvislosti s finským filmem, s finskou literaturou jen sporadicky, v souvislosti s jinými tématy. Dokonce ještě ve velké a výpravné historii finských Romů (*Suomen romanien historia* [Historie Romů Finska], 2012) není literatuře věnována žádná kapitola ani podkapitola, zatímco romské hudbě je věnována kapitola o více než 70 stranách (Blomster 2012). Situace se ovšem může jevit jinak, pokud jako literaturu chápeme i texty písní: tehdy je možno nahlížet na romské písně jako na podobně významné pro romskou kulturu a identitu, jako je joik pro identitu a kulturu sámskou. Starší přehledové studie zdůrazňují především krátkou historii romské literatury ve Finsku – jako příklad můžeme uvést článek Tuuly Kopsy-Schön (2002), kde autorka srovnává romskou literaturu na území Finska se situací ve Švédsku a zastavuje se krátce i u myšlenky afinity evropských Romů. První větší vědeckou studií o Romech a literatuře ve finském kontextu je článek Philipa Landona „Bohemian Philosophers: Nature, Nationalism and ‚Gypsies‘ in Nineteenth-Century European Literature“ z roku 2008, v jehož jedné části se Landon zabývá zobrazením Romů ve finské literatuře v souvislosti s budováním

¹⁸ Nejstarší doklady o přítomnosti Romů najdeme ve finské provincii Pohjanmaa/Ostrobotnie na jihozápadě Finska. Tento fakt bývá vysvětlován tím, že jelikož Romové přišli do Finska ze Švédska, dorazili nejdříve (na začátku 17. století) na Ålandské ostrovy, odkud bylo blízko na západní pobřeží Finska, které je součástí Pohjanmaa.

¹⁹ Ve Finsku zaujímá tato zkušenost významné místo v rámci bádání o utrpení Romů v souvislosti s druhou světovou válkou (viz např. Pulma 2012b).

finství, konkrétně v románu *Sedm bratří* (1870) finského klasika Aleksise Kiviho. Landon se inspiruje teoreticko-metodologickým aparátem výše uvedené D. Nord, nepřímou tedy pracuje i s postkoloniálními teoriemi.

Ve finském historickém výzkumu byli Romové často zkoumáni v souvislosti s jinými skupinami žijícími kočovným způsobem života; v historii byli totiž dlouho definováni ne jako etnická skupina, ale jako skupina patřící mezi „tuláky“ (viz např. Tervonen 2012). V této souvislosti pojednává o romské literatuře v severském kontextu Satu Gröndahl (2011). Do poslední velké literárněhistorické publikace ve finštině, *Suomen nykykirjallisuus* ([Současná finská literatura] 2013), byla zařazena třístránková přehledová studie „Romanikirjallisuus perinteiden ja modernin jatkuemolla“ [Romská literatura jakožto pokračování mezi tradicemi a současností] z pera Satu Gröndahl a Eily Rantanen. Gröndahl a Rantanen vyzdvihují jako centrální témata romské literatury Finska rasismus, šikanu a marginalizaci, rovnoprávnost, morálku romské komunity a etické otázky pojaté z hlediska jednotlivce. Připomínají několik nejviditelnějších představitelů romské literatury Finska, především spisovatele a romského aktivistu Veija Baltzara, který má dosud ve finské romské komunitě podobné postavení, jako měl Valkeapää v sámské, dále Rainera Frimana, Armase K. Baltzara, Armase Linda a kontroverzní výtvarnici, autorku komiksů i prozaických děl Kibu Lumberg. Literárněvědnými studiemi tematizujícími gender v souvislosti s literaturou o Romech a literaturou psanou Romy ve Finsku je zejména článek Päivi Lappalainen o trilogii *Memesa* výše zmíněné Kiby Lumberg (Lappalainen 2012) a mé vlastní texty (Parente-Čapková 2011a, 2011b, 2015b), ve kterých se zabývám především reprezentací Romů ve vztahu k budování finské národní identity v 19. století a postavou a dílem Kiby Lumberg.

Vedle výše uvedených teorií o vnitřní jinakosti využívám rovněž postkoloniálních a feministických teorií. Analyzuji procesy konstrukce finství v opozici k romství v díle několika klasiků finské literatury (J.-L. Runeberga, A. Kiviho a Z. Topelia). Zastávuji se především u hry *Työmiehen vaimo* (Dělníková žena, 1885) finské realistky, prozaičky a dramatičky Minny Canth a u postavy dívky Homsantuu, která je napůl „cikánského“ původu.²⁰ Homsantuu je typicky hybridní postavou, která má problémy se svou identitou: žije na okraji městského proletariátu, v jehož prostředí se drama odehrává, ale není schopna splynout s romskou komunitou, s níž se během hry setká. V závěru hry, po neúspěšném pokusu zastřelit svého bývalého milence (příslušníka většinové společnosti), který ji opakovaně opustil a zradil, se obrací k představitelům zákona,

²⁰ Zde opět narážíme na citlivou problematiku pojmenování menšin (viz pozn. č. 7, Laponec-Sám, zde Cikán-Rom), velmi komplikovanou v souvislosti s literárními texty, především (ač nejen) staršími. Obzvláště senzitivní jsou případy, kdy o dané menšině hovoří badatel/ka, který/á do ní sám/sama nepatří. Hovořím zásadně o Romech (a Sámech), v souvislosti s literárními reprezentacemi Romů užívám „Cikán/ka“/„cikánský/á“ v uvozovkách. Více o této problematice v souvislosti s překládáním do češtiny viz Červenka (2015).

hystericky se směje a pronáší jednu z nejrevolučnějších replik finského dramatu: „Vaše právo a spravedlnost, ty jsem měla zastřelit!“ (viz Parente-Čapková 2015b: 116). Postava Homsantuu byla tradičně interpretována jako postava revolučního outsidera, od 80. let, díky feministické literární kritice, outsiderky. Postkoloniálně feministické čtení této postavy však nemusí (poloviční) romskou identitu Homsantuu interpretovat nutně jako metaforu, kterou bezesporu také je, ale může se zamyslet i nad tím, jaké významy může odkrýt „doslovná“ interpretace (srov. Parente-Čapková 2011b) a intersekcionální přístup. V této souvislosti se zamýšlím nad tím, jaké interpretace implikuje striktně intertextuální čtení *Dělničky ženy*, jehož výsledkem je nutně chápání postavy Homsantuu jako výsledku autorčiny práce se stereotypy „literárního cikánství“ (viz Soukup 2013) od Huga a Meriméeho po Birch-Pfeiffer v kontrastu ke čtení, které bere v úvahu jak „proces literalizace“ Romů/„Cikánů“ (*literization*), tak historický kontext, aniž by sklouzlo k naivnímu chápání reprezentace a mimeze (srov. Trumpener 1992). Zamýšlím se rovněž nad rolí případné ironie v dílech autorů 19. století a nad pokusy nalézt rovnováhu mezi „paranoidním“ a „opravným“ čtením (*paranoid* a *reparative reading*, viz Kosofsky Sedgwick 2003: 123–151): tyto otázky považuji za klíčové při interpretaci postav Romů/„Cikánů“ ve starší literatuře obecně (Parente-Čapková 2011a: 18).

Kiba Lumberg: případová studie

Finská romská literatura je psaná téměř výhradně finsky²¹ a je velice mladá, datuje se v podstatě až od poválečné doby. Dlouho ji reprezentoval již připomínaný Veijo Baltzar (nar. 1942), který ve svých dílech ztvárnil mužský pohled na romskou komunitu ve Finsku. Baltzar se ve svých románech zabývá romskou historií na území Finska i mimo ně (mj. osudy Romů za druhé světové války). Zajímavou postavou je romský aktivista Armas Lind, autor autobiografického románu *Caleb, romanipojan evakkotaipale* [Caleb, cesta romského chlapce do evakuace, švédsky 2004, finsky 2010], který popisuje poválečnou evakuaci Karélie z pohledu finských Romů i následný odchod romského hrdiny do Švédska. Radikální změnu vnesla na scénu všestranná finská romská umělkyně, výtvarnice a spisovatelka Kiba Lumberg (nar. 1956), kterou můžeme označit za dědičku fiktivní Homsantuu. Lumberg způsobila svými literárními díly v romské komunitě skandál. Jedná se především o částečně autobiografickou trilogii *Memesa*

²¹ Jak uvádí Kimmo Granqvist, finská romština „je současně v rámci komunity svých mluvčích vážně ohroženým jazykem směřujícím k zániku“ a „pravděpodobně není v tuto chvíli dokonce ničím mateřštinou“ (Granqvist 2015: 25). Nemá tedy ve finské romské komunitě stejné postavení jako v romských komunitách na evropském kontinentu. Používají ji především starší Romové mj. jako prostředek vyjádření a uchování romské identity, v některých případech jako kryptojazyk.

(2004–2008),²² kde Lumberg nejen nabízí pohled na romskou komunitu ve Finsku z hlediska žen, které jsou v ní nucené přijímat patriarchální způsob života, ale analyzuje svízelné hledání identity hlavní hrdinky, lesbické dívky Memesy. Skandál způsobilo nejen to, ale i popisy domácího a jiného násilí v komunitě Kale. Zároveň však Lumberg ukazuje i násilí vůči Romům ze strany většinové společnosti, a dokonce i ze strany institucí sociálního státu, k nimž se hlavní hrdinka utíká a u nichž hledá pomoc a ochranu – většinové finské obyvatelstvo se v mnohých pasážích jeví jako krutý kolonizátor, který vnucuje romské menšině svůj způsob života a svoje hodnoty, místo poskytnutí útočiště před násilím se však sám násilí dopouští. Kladný obraz severské výjimečnosti dostává povážlivé trhliny.

Trilogie, jež vykazuje rysy románu pro dívky (hlavně 1. a 2. díl), feministického bildungsrománu a románu o umělci (nebo spíše umělkyni), byla analyzována z hlediska feministických teorií (Lappalainen 2012) a postkoloniálního myšlení a jeho adaptací na romský kontext (Parente-Čapková 2015b). Päivi Lappalainen se ve svém článku zaměřuje především na analýzu Memesy v souvislosti s literaturou pro mládež, konkrétně pro dívky. Sama vyzdvihuje v případě trilogie Memesa rysy žánru lesbického pikareskního románu (*lesbian picaresque*, viz např. Felski 2003: 109–116, nebo *queer picaresque*),²³ který popisuje hledání identity lesbické hrdinky, často v multikulturním prostředí nebo s důrazem na její etnickou či „rasovou“ jinakost. Tak je tomu i v díle Kiby Lumberg, kde se ve svém článku zamýšlím i nad způsobem, jakým Lumberg pracuje se stereotypy v literárních reprezentacích Romů. Nekonvenční postava hlavní hrdinky připomíná nekonvenční postavy „Cikánek“ z děl autorek a autorů většinové populace. I u mnoha jiných ženských postav trilogie nalezneme nejrůznější literární předobrazy: je tu Memesina matka, k níž má hrdinka bolestně ambivalentní vztah, nekonvenční teta, která Memesu povzbudí v odhodlání vzdorovat a v hledání vlastní cesty, stejně jako hrdinčina kmotra a sympatická finská učitelka. Jsou tu submisivní ženy, jež se nechají utýrat romským manželem, lesbická romská dívka, která skončí

²² Trilogii tvoří romány *Musta perhonen* („Černý motýl“, 2004), *Repaleiset siivet* („Roztrhaná křídla“, případně „Rozervaná křídla“ nebo „Křídla na cáry“, 2006) a *Samettiyö* („Sametová noc“, 2008). Český vyšly z trilogie ukázky v časopise A2 (9/2014, „Ze smrduté věže“, přel. Maria Teresa Ciesla; dostupné na: <http://www.advojka.cz/archiv/2014/9/ze-smrdute-veze>) a v *Romano džaniben* (2/2015, „Trilogie Memesa: ukázky“, přel. Viola Parente-Čapková; dostupné z: <http://www.dzaniben.cz/files/e79217e042d0b0c0ad9b30727986f6e0.pdf>).

²³ Pikareskní román je jeden z tradičních románových žánrů – vypráví o příhodách a dobrodružstvích hlavního hrdiny zvaného *pizaro* (= taškář, šejdíf) a jeho cestách a často býval jako takový považován za transgresivní a subverzivní. Žánr býval tradičně považován za mužský a jako prototyp pikareskního románu byl vždy uváděn Cervantesův *Don Quijote*. Jak však ukázala feministická literární věda, najdeme v literatuře už od nejstarších dob i *pizaru*, neboli *pizarův* ženský protějšek, a na tuto tradici navazují moderní a současné pikareskní romány s ženskou hrdinkou (např. Anne K. Kaler: *Picara. From Hera to Fantasy Heroine*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1991).

sebevraždou, a tak dále. V této souvislosti je možno interpretovat literární text výhradně ve vztahu k jiným literárním textům a poukázat na způsoby, jakými Lumberg pracuje s různými literárními topoi.

Postkoloniální literární kritika však byla, spolu s feministickou literární kritikou, jedním z literárněvědných směrů, které vyzdvihly důležitost toho, „kdo mluví“, neboli nutnost reflektovat osobnost a původ autorky či autora (např. Fee 1989). Okolnost, že díla Kiby Lumberg vzešla z romské komunity a že se jí, podobně jako S. Rushdie-mu a mnoha jiným, dostalo za její díla výhrůžek smrti, je v rámci postkoloniální kritiky relevantní: relevantní je, „kdo mluví“ a z jakých pozic. Zde můžeme vidět bourdieuvský rozdíl mezi čtením „pro obsah“, neboli čtením zdůrazňujícím morální, politické, náboženské a citové aspekty díla, a „estetickým přístupem“, který je podle Bourdieua výsadou vyšších společenských tříd neboli privilegovaných vrstev v širším slova smyslu (Felski 2003: 165; Bourdieu 1984). Zatímco autorky většinové společnosti ze středních a vyšších tříd mohly používat postavu „Cikánky“ jako symbol volnosti, nekonvenčnosti, nespoutanosti a queer identity (např. Blair 2004), pro autorky romské komunity má tato literární konvence velmi odlišný význam (srov. Lappalainen 2012; Parente-Čapková 2015b).

Závěrem

Srovnání sámských a romských literárních studií ve Finsku, zarámované zde do přehledu vývoje myšlení vycházejícího z inspirací postkoloniálními a s nimi souvisejícími teoriemi, ukazuje na konkrétních případech jedinečnost každé studie věnující se etnickým či jiným menšinám. Toto srovnání nasvědčuje různým aspektům kontextuálního přístupu k aplikacím starších i novějších teorií a nastoluje nové otázky týkající se analýzy kulturní produkce menšin v severoevropském prostoru.

Studie o sámské a romské literatuře i o reprezentacích těchto menšin z postkoloniální perspektivy se ve Finsku stále rozvíjejí, i když studií o historické menšině neboli „naší menšině“, tj. Sámech, je (přes veškerou marginalizaci sámské literární produkce) nesrovnatelně více než studií o „tuzemské jinakosti“ a „domácí marginalizaci“ finských Romů v souvislosti s jejich reprezentacemi v literatuře či jejich vlastní literární produkcí. Mezi představiteli sámských studií nalezneme čím dál víc badatelek a badatelů sámského původu, jejichž výzkumné zájmy velmi často souvisejí se sámským aktivismem. Otázka identity badatele je v sámských studiích stále aktuální, spolu s myšlenkou, klíčovou pro studia původních národů, že objekt zkoumání má mít možnost působit na výzkumné otázky a východiska (Parente-Čapková 2015a: 17).²⁴ I mezi odborníky na

²⁴ Z této myšlenky vychází projekt Finské akademie „Domestication of Indigenous Discourses? Processes of Constructing Political Subjects in Sápmi“ (2015–2018) na Laponské univerzitě a Univerzitě v Oulu, který

(literární a jiná) studia romská se objevuje čím dál více Romů a i zde souvisí mnohdy umělecká produkce i bádání o ní s občanským aktivismem. V úvodu k výše uvedené historii finských Romů zdůrazňuje její editor Panu Pulma (2012a: 9), že výzkum a psaní této historie byly plánovány tak, aby se všech fází procesu na všech úrovních účastnili Romové. Tyto trendy, vyjadřující snahu postihnout významy mechanismů marginalizace v souvislosti s vlastní podstatou zkušenosti (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 2002: 77), souznějí s obdobným vývojem v jiných zemích a nestojí nijak v rozporu se zkoumáním literárních i jiných reprezentací Sámů, Romů a samozřejmě ani jiných menšin v souvislosti s identitou většinového obyvatelstva (v tomto případě finsky hovořících Finů), s procesy její konstrukce, dekonstrukce a rekonstrukce. Naopak, měly by pomáhat překonávat dichotomii „my–oni“, která je v mnoha studiích stále patrná, a nabízet nové způsoby pojmání finství, jehož analýza se v letošním roce, kdy Finská republika slaví stoleté výročí svého založení, jeví jako obzvláště aktuální.

Jako velký úkol do budoucna pro badatele v této oblasti vidím za prvé skutečně intersekcionalní, za druhé interdisciplinární přístup. Pro obojí existují ve finské literárněvědné tradici dobré předpoklady.²⁵ Genderová perspektiva byla v době příchodu postkoloniálních teorií do Finska už ukotvená v tamější literární vědě a v posledních letech se rovněž v nových souvislostech intenzivně rozvíjí sociologický a sociálněkritický pohled na literaturu, stejně jako zkoumání dalších společenských identit a z nich vyplývajících systémů diskriminace a dominance, například věk či vztah k náboženství/spiritualitě. Obzvláště poslední identitu považuji za významnou především v intersekcionalním rámci – inspirace studiemi Vuokko Hirvonen o klíčové roli sámské spirituality pro sámské autorky i navazování na již připomínanou práci O. Löyttyho o roli finských misionářů v historii v souvislosti s koloniální komplicitou jsou velmi potřebné. Žádoucí by byl rovněž intenzivnější dialog mezi folkloristy, etnografy a literárními vědci (viz Cocq 2012; Enges 2015).

Za další klíčový úkol považuji spolupráci mezi odborníky na problematiku jednotlivých menšin v procesu prohlubování a propojování analýz různých jinakostí a s nimi spojené mocenské dynamiky. V souvislosti se srovnáním literárních zpodobení koloniální zkušenosti sámské a romské menšiny by se nabízela intersekcionalní analýza

vede prof. Veli-Pekka Lehtola (viz <http://www.oulu.fi/giellagasinstitute/domestication>). Projekt je velmi zajímavý z hlediska aplikace postkoloniálních a jim příbuzných teorií na nové kontexty: vychází z konceptu domestikace (*domestication*) Perttiho Alasuutariho a Aliho Quadira, který odkazuje na adaptování globálních trendů na národní a místní kontexty (viz Alasuutari, Qadir. 2016, „Imageries of the social world in epistemic governance, *International Sociology*, 31 (6): 633–652).

²⁵ V projektech Finské akademie je v současné době interdisciplinarita téměř pravidlem. V projektu „Recognition and belonging: forced migrations, troubled histories and memory cultures“ (2017–2021, <http://www.oulu.fi/history/node/42553>), který zkoumá různé formy jinakosti migrantů z donucení a evakuovaných obyvatel v letech 1920–1950, spolupracují literární vědci s historiky a sociology.

zkušenosti s (po)válečnou evakuací sámského a romského obyvatelstva, zachycená například z pohledu sámské dívky v prozaickém díle sámské autorky Rauny Paadar-Leivo (román *Goalsenjárga* [1994], „Cizí zima“) a v románu *Caleb* romského autora Arvida Linda. Jako téma by se nabízela analýza vztahu těchto děl a „literatury evakuace“ (*evakkokirjallisuus*),²⁶ která má ve Finsku své uznávané místo. Tradičně nabízelo bádání o této literatuře především úhel pohledu finsky mluvícího karelského obyvatelstva; nyní vyžaduje transnacionální, přeshraniční a multilingvní přístupy k literatuře, kultuře i historii i sblížení se studií paměti a traumatu. Badatelé, kteří se těmto otázkám věnují v oblasti literárních studií, musí v nových kontextech a teoretických paradigmatech přehodnocovat pojmy jako diaspora, aktuální v souvislosti s literaturou evakuace a rozebírané i tradičně v oblasti romských studií.

V rámci spolupráce odborníků na jednotlivé menšiny a jejich kultury je rovněž důležitý intenzivnější dialog v oblasti zkoumání historických a nových menšin, jejich reprezentací a jejich vlastní literární produkce prizmatem teorií vycházejících z výše uvedených teoreticko-metodologických pozic. Dílo autorek a autorů žijících ve Finsku a představujících menšinu ruskou, estonskou (zde samozřejmě především i do češtiny překládaná Sofi Oksanen) a další nebo autorů s „multikulturním zázemím“ bývá jen výjimečně zkoumáno ve vztahu k jiným menšinám. Celoseverský kontext (především Finsko a Švédsko) bere ve svých studiích v úvahu již uvedená Satu Gröndahl, badatelka finského původu působící ve Švédsku, která se ve svých textech zamýšlí nad situací tzv. (i)migrantské, multikulturní a multilingvní literatury v severském kontextu a nad způsob její analýzy a interpretace (viz např. Gröndahl 2002a, b; Gröndahl 2009), což není v severském kontextu nijak ojedinělé. Rozšíření bádání o Sámech a sámské literatuře na celoseverský prostor je samozřejmostí, i když zahrnutí poloostrova Kola a sámského obyvatelstva žijícího na území Ruska představuje stále ještě často problém, ať už z důvodu jazykové bariéry nebo z důvodů politických (Parente-Čapková 2015a: 13). Stejně by měla být rozšiřována i studia romská a zkoumání sebereprezentace autorů z řad romské menšiny v souvislosti se situací romských menšin za hranicemi Finska.

V neposlední řadě je nutno také pokračovat v již zahájeném procesu dekonstrukce pojmu „finská literatura“ (i pojmu „národní literatura“ obecně). Tento proces byl v případě některých badatelů inspirován právě postkoloniálním myšlením a jeho

²⁶ Literární díla řazená do tohoto „žánru“ zpodobňují zkušenost východokarelského obyvatelstva, které přišlo do Finska ze sovětské Karélie po bolševické revoluci na přelomu 10. a 20. let 20. století nebo za tzv. pokračovací války (1941–1944) neboli konfliktu Finska se Sovětským svazem, který navazoval na tzv. zimní válku, kdy Sovětský svaz napadl Finsko (1939–1940). Část Karelů evakuovaných z území, které muselo Finsko postoupit Sovětskému svazu, se koncem 40. let přesunula do Švédska. Hanna-Leena Nissilä klade velmi příhodnou otázku, proč se ve Finsku v souvislosti s příchozími z Karélie hovořilo vždy jen o zkušenosti evakuace, a ne o diaspoře, o „literatuře evakuovaných“, a ne o literatuře (i)migrantů či diaspory (Nissilä 2016a: 144).

poststrukturalistickými východisky. Podobně jako citlivost vůči tomu, kdo (v roli badatelky či badatele) mluví, je i dekonstrukce metodologického nacionalismu spojena s etickými aspekty přístupů k literárnímu bádání a vědecké práci vůbec. Badatel/ka má neustále zpochybňovat „normalitu“ pozic, které se o metodologický nacionalismus opírají (srov. Nissilä 2016a: 140–141) a snažit se zároveň o co nejhlubší sebereflexi (Amelina, Faist 2012: 10). Příklad takové sebereflexe najdeme například u badatelky Hanny-Leeny Nissilä (2016a), jež se pokusila zmapovat svůj vývoj ve vztahu k této problematice (viz také Grönstrand et al. 2016).

Zároveň je však třeba v rámci historického a kontextuálního přístupu nezapomínat na klíčovou roli, jakou nacionalismus hrál ve finské kultuře a finských dějinách od konce 18. století dodnes (viz Parente-Čapková, Lappalainen 2017). Požadavek takového přístupu klade velké nároky na diskurs literárněhistorický a je zajímavé uvažovat, jak se bude tento diskurs ve Finsku vyvíjet. V poslední velké literární historii Finska z roku 1999 (Varpio et al. 1999) byla představena literatura sámská, literatura romská byla zahrnuta v podobě výše uvedené přehledové studie až v historii současné literatury (tj. literatury nového tisíciletí) z roku 2013 (viz Gröndahl, Rantonen 2013). „Severské“ literatury Finska (včetně literatury sámské a literatury oblasti povodí řeky Tornio) jsou představeny v *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria* [Historie literatury severního Finska] z roku 2010. Historie současné literatury Finska z roku 2013 obsahuje i kapitolu o autorech „cizího původu“ a dalších „jinakostech“ v literatuře. Na jedné straně se zdá, že dekonstrukce pojmu „národní literatury“, kterou ve Finsku před několika desetiletími iniciovaly inspirace poststrukturalistickými a postkoloniálními teoriemi, proběhla tak důkladně, že se pojem „národní“ literatury zcela vyprázdnil. Na druhé straně žije tento pojem velmi intenzivně v rámci finských literárních institucí a exportu „finské literatury“ mimo finské hranice (Nissilä 2016b). I v této věci se však situace rychle vyvíjí, jak o tom svědčí i různé překladatelské počiny, například antologie překladů finských autorů s „multikulturním“ zázemím do němčiny, nazvaná *Invasion Paradises* (Domokos 2014). Tyto aktivity navazují na již bohatou tradici překladů autorů sámských i relativně velmi mladou tradici překládání autorů romských.

Literatura

- Adams, L. L. 2008. „Can We Apply Postcolonial Theory to Central Eurasia?“ *Central Eurasian Studies Review*, Vol. 7, No. 1 (Spring): 1–7.
- Ahlbeck, J. 2015. „Ratkaisuna sterilisaatio. Kansakunnan paratiisit ja naisruumiin uhka.“ [Sterilizace jako řešení. Ráje národa a hrozba v podobě ženského těla]. In J. Ahlbeck, P. Lappalainen, K. Launis, K. Tuohela, J. Westerlund (eds.). *Kipupisteissä. Sairaus, kulttuuri ja modernisoituva Suomi* [Bolavá místa. Nemoc, kultura a modernizující se Finsko]. Turku: utukirjat.

- Ahvenjärvi, K. 2005. „Mistä päin olen poissa: saamelaisen identiteetin kysymyksiä Rauni Magga Lukkariin lyriikassa.” [Kde nejsem: otázky sámské identity v poezii Rauni Magga Lukkari]. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti AVAIN*.
- Ahvenjärvi, K. 2015. „Mustan auringon paketti. Myytit ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari*” (2013) [Balík černého slunce. Mýty a melancholie ve sbírce „Safari černého slunce.” Irene Larsen]. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti AVAIN*, 3/2015. [online]. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: http://pro.tsv.fi/skts/Avain2015_3_sisalto.pdf.
- Ahvenjärvi, K. 2017. *Päivitettyä perinnettä. Saamelaisen nykyrunouden saamelaiskuvastoja* [Aktualizovaná tradice. Obrazy sámství v současné sámské poezii]. [online]. Jyväskylä: University of Jyväskylä, Jyväskylä Studies in Humanities 318. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7092-5>.
- Amelina, A., Faist, T., Glick Schiller, N., Negriz, D. D. 2012. *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies*. London, New York: Routledge.
- Amelina, A., Faist, T. 2012. „De-naturalizing the National in Research Methodologies: Key Concepts in Transnational Studies in Migration.” In A. Amelina, T. Faist, N. Glick Schiller, D. D. Negriz. *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies*. London, New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. 2002. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London, New York: Routledge.
- Avain 3/2015. Special Issue: *Saamelaisuus kirjallisuudessa* [Sámství v literatuře]. Parente-Čapková, V., Launis, K. (eds.) [cit. 10. 11. 2017]. Dostupné z: http://pro.tsv.fi/skts/Avain2015_3_sisalto.pdf.
- Bergman, E., Lindqvist, S. (eds.) 2013. *Queering Sápmi. Saamelaisia kertomuksia normien ulkopuolella* [Queering Sápmi. Sámské příběhy mimo normu]. Trans. S. P. Sjöman, H. Kangassalo. Umeå: Qub förlag.
- Blair, K. 2004. „Gypsies and Lesbian Desire: Vita Sackville-West, Violet Trefusis, and Virginia Woolf.” *Twentieth-Century Literature*, Vol. 50, No. 2: 141–166.
- Blomqvist, R. 2016. „Decolonialization in Europe: Sámi Musician Sofia Jannok points to Life Beyond Colonialism.” [online]. *Resilience*: December 2. (originally published by *Uneven Earth*). [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.resilience.org/stories/2016-12-02/decolonisation-in-europe-sami-musician-sofia-jannok-points-to-life-beyond-colonialism-2/>.
- Blomster, R. 2012. „Romanimusiikki rajojen vetäjänä ja yhteyksien luojana.” [Romská hudba značí hranice i vytváří společenství] Pp. 290–374 in P. Pulma (ed.) *Suomen romanien historia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyarín, J. 1994. „The Other Within and the Other Without.” Pp. 424–452 in L. J. Silberstein, R. L. Cohen (eds.) *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*. New York: NYU Press.
- Cocq, C. 2012. „Sámi Storytelling as a Survival Strategy.” Pp. 33–48 in P. Broomans, S. van

- Voorst. *Rethinking Cultural Transfer and Transmission. Reflections and New Perspectives*. Groningen: Barkhuis.
- Červenka, J. 2015. „Cikán, Gypsy, Rom: dynamika pojmenování Romů v různých diskurzích.“ Pp. 324–345 in T. Podolinská, T. Hrustič (eds.). *Černo-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: Veda.
- Dlask, J. 2010. *Debata Tikkanen – Kihlman. Preludium. Díla – přijetí – polemika*. (Disertační práce). [online]. Praha: Univerzita Karlova. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/24291>.
- Domokos, J. (ed.) 2014. *Invasion Paradies. Lesebuch über die Möglichkeiten, Finne zu sein. Ein multikulturelles Plädoyer*. Trans. Gruppe Bi. Pluralica. Berlin: Verlag Hans Schiler.
- Enges, P. 2015. „Saamelainen kertomusperinne, tekijyys ja tekijänoikeudet.“ [Sámská lidová narativní tradice, autorství a autorská práva] [cit. 10. 11. 2017]. Dostupné z: http://pro.tsv.fi/skts/Avain2015_3_sisalto.pdf.
- Fee, M. 1989. „Who Can Write as Other?“ Pp. 243–245 in B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- Felski, R. 2003. *Literature after Feminism*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Gaski, H. 2011. „Song, Poetry, and Images in Writing: Sami Literature.“ In K. Langgård, K. Thisted (eds.). *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Nuuk: Ilisimatusarfik /Forlaget Atuagkat.
- Granqvist, K. 2015. „Výukové a studijní materiály pro romštinu ve Finsku.“ *Romano džaniben. Časopis romistických studií*, roč. 22, č. 2: 23–50.
- Gröndahl, S. 2002a. „Inledning: Från ‚mångkulturell‘ till ‚mångspråkig‘ litteratur?“ [Úvod: Od „multikulturní“ k „multilingvní“ literatuře?] Pp. 11–34 in S. Gröndahl (ed.). *Litteraturens gränsland: Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* [Hranice literatury: přistěhovalecká literatura a literatura menšin v severské perspektivě]. Uppsala Multiethnic Papers 45. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning.
- Gröndahl, S. 2002b. „Invandrar- och minoritetslitteraturen i Sverige. Från förutsättningar till framtidsutsikter.“ [Přistěhovalecká literatura a literatura menšin ve Švédsku. Od předpokladů k budoucím možnostem]. Pp. 11–34 in S. Gröndahl (ed.). *Litteraturens gränsland: Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* [Hranice literatury: přistěhovalecká literatura a literatura menšin v severské perspektivě]. Uppsala Multiethnic Papers 45. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning.
- Gröndahl, S. 2009. „Multicultural or Multilingual Literature: A Swedish Dilemma?“ Pp. 173–196 in T. d’Haen, I. Goerlandt (eds.). *Literature for Europe?* Amsterdam, New York: Rodopi.
- Gröndahl, S. 2011. „Erlaisuuden kokemuksesta moniarvoisuuteen: romanien ja matkaajien kirjallisuus Pohjoismaissa“ [Od zkušenosti jinakosti k bohatství kvalit: literatura Romů a kočovných obyvatel severských zemí]. Pp. 106–131 in E. Rantonen (ed.). *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere: Tampereen yliopistopaino.
- Gröndahl, S., Rantonen, E. 2013. „Romanikirjallisuus perinteiden ja modernin jatkumolla.“ [Romská literatura jakožto pokračování tradice v současnosti]. Pp. 72–75 in M. Hallila, Y. Hosiaisuoma, S. Karkulehto, L. Kirstinä, J. Ojajärvi. *Suomen nykykirjallisuus 2*.

- Kirjallinen elämä ja yhteiskunta.* [Současná finská literatura 2. Literární život a společnost]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Grönstrand, H. 2009. „Saariston ristiriitainen kutsu ruotsinkielisessä kirjallisuudessa.” [Rozporuplné väbení souostrovi ve švédskojazyčné literatuře]. In K. Melkas, H. Grönstrand, K. Launis, M. Leskelä-Kärki, J. Ojajärvi, T. Palin, L. Rojola (eds.). *Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun alun Suomessa* [Průchozí. Formulování národnosti a vzdělanosti ve Finsku na počátku 20. století]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Grönstrand, H., Kauranen, R., Löytty, O., Melkas, K., Nissilä, H.-L., Pollari, M. 2016. *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden yllirajaisuudesta* [Ze stínu národnosti. O přeshraničnosti finské literatury]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hall, S. 1990. „Cultural Identity and Diaspora.” Pp. 222–237 in J. Ruthford. *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Heith, A. 2012. „Aesthetics and Ethnicity: The Role of Boundaries in Sámi and Tornedalian Art.” Pp. 159–173 in K. Loftsdóttir, L. Jensen. *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region: Exceptionalism, Migrant Others and National Identities*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Hingarová, V., Hubáčková, A., Kovář, M. 2009. *Sámové: jazyk, literatura, společnost*. Červený Kostelec: Mervart.
- Hirvonen, V. 1999. *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* [Hlasy sámské země. Cesta sámské ženy ke spisovatelství]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirvonen, V. 2007. „Máttaráhkká’s Granddaughters. The History of Sámi Women Writers.” Pp. 159–179 in P. Lappalainen, L. Rojola (eds.). *Women’s Voices. Female Authors and Feminist Criticism in the Finnish Literary Tradition*. Studia Fennica Litteraria. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Hirvonen, V. 2010. „Saamelaiskirjallisuus.” [Sámská literatura]. Pp. 191–208 in S. Carlsson, L. Huhtala, S. Karkulehto, I. Leppihalme, J. Märsynaho (eds.). *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*. [Historie literatury severního Finska]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirvonen, V. 2011. „„Te opettitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!´ Valta- ja vähemmistökielen kohtaamisia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa.” [‘Naučili jste mě psát – díky!´ Setkávání většinového a menšinového jazyka v tvorbě sámských autorek]. In H. Grönstrand, K. Malmio. *Både och, sekä että. Om flerspråkighet, monikielisydestä* [Tak i tak, to i to. O mnohojazyčnosti]. Helsinki: Schildts.
- Kalnačs, B. 2016. *20th Century Baltic Drama: Postcolonial Narratives, Decolonial Options*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Keskinen, S., Tuori, S., Irni, S., Mulinari, D. 2009. *Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Klinge, M. 1990. *Let Us Be Finns: Essays on History*. Trans. M. Gaber Abrahamsen, M. Lomas, M. Lavanne, D. Morris. Helsinki: Otava.
- Koli, M. 1999. „Sumenruotsalaisuuden synty.” [Zrod finskošvédské identity]. In Rojola, L. (ed.). *Suomen kirjallisuushistoria 2. Järkiuskosta vaistojen kapinaan* [Finská literatura 2. Od víry v rozum ke vzpouře smyslů]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Kopsa-Schön, T. 2002. „Några rällarar vid väggkanten. Ett översikt över de finska romernas litteratur.“ [Několik bílých rúží u cesty. Přehled finské romské literatury]. Pp. 171–178 in S. Gröndahl (ed.). *Litteraturens gränsland: Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* [Hranice literatury: přistěhovalecká literatura a literatura menšin v severské perspektivě]. Uppsala Multiethnic Papers 45. Uppsala: Centrum för multi-etnisk forskning.
- Korek, J. 2009. „Central and Eastern Europe in a Postcolonial Perspective.“ [online]. *Postcolonial Europe*, University of Stockholm. April 27, [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.postcolonial-europe.eu/essays/60--central-and-eastern-europe-from-a-postcolonial-perspective.html>.
- Kosofsky Sedgwick, E. 2003. „Paranoid Reading and Reparative Reading, or You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is about You.“ Pp. 123–151 in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, London: Duke University Press.
- Körber, L.-A., Volquardsen, E. (eds.) 2014. *The Postcolonial North Atlantic. Iceland, Greenland and the Faroe Islands*. Berliner Beiträge zur Skandinavistik, Band 20. Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität.
- Kovář, M. 2016. *Pohjanen, Bengt*. iLiteratura 11. 5. 2016. [online]. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/36483/pohjanen-bengt>.
- Kuokkanen, R. 2007. „Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä.“ [Sámové a koloniální vlivy v současnosti]. Pp. 142–155 in J. Kuortti, M. Lehtinen, O. Löytty (eds.). *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi* [Stopy kolonialismu. Centra, periferie a Finsko]. Helsinki: Gaudeamus.
- Kuokkanen, R. 2008. „From Research as Colonialism to Reclaiming Autonomy: Toward a Research Ethics Framework in Sápmi.“ Pp. 48–63 in *Ethics in Sámi and Indigenous Research. Report from a Seminar in Kárášjohka*, 23.–24. 11. 2006, Norway. Kautokeino: Sami Institute.
- Kuortti, J., Lehtonen, M., Löytty, O. 2007. *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi* [Stopy kolonialismu. Centra, periferie a Finsko]. Helsinki: Gaudeamus.
- Laitinen, K. 1981. *Suomen kirjallisuuden historia* [Dějiny literatury Finska]. Helsinki: Otava.
- Landon, P. 2008. „Bohemian Philosophers: Nature, Nationalism and 'Gypsies' in Nineteenth-Century European Literature.“ In Glajar, V., Radulescu, D. (eds.). „Gypsies“ in *European Literature and Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lappalainen, P. 2012. „Haluan löytää oman tähteni.“ [Chci nalézt svou hvězdu]. Pp. 177–186 in K. Kurikka, O. Löytty, K. Melkas, V. Parente-Čapková (eds.). *Kertomuksen luonto* [Přirozenost vyprávění]. Nykyltutuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Lehtola, V.-P. 1994. *Saamelainen evakko*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 1997. *Rajamaan identiteetti – lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* [Identita pohraničí – konstrukce lapijské identity v literatuře 20. a 30. let 20. století]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, V.-P. 2005. „Mielikuvien rajasota. Kiistoja koltanmaan ja kolonialismin maastossa.“ [Pohraniční válka představ. Spory v terénu skoltské země a kolonialismu]. Pp. 203–223 in O. Löytty (ed.). *Rajanylityksiä. Tutkimusreitit toiseuden tuolle puolen* [Překračování hranic. Výzkumné trasy na odvrácenou stranu jinakosti]. Helsinki: Gaudeamus.

- Lehtola, V.-P. 2015. *Saamelaiskiista. Sortaako Suomi alkuperäiskansaa?* [Sámský spor / Spor o sámstvi. Utlučuje Finsko původní národ?]. Helsinki: Into.
- Löftsdóttir, K., Jensen, L. 2012. „Introduction: Nordic Exceptionalism and the Nordic ‚Others.‘“ Pp. 1–9 in K. Löftsdóttir, L. Jensen. *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region: Exceptionalism, Migrant Others and National Identities*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Löytty, O. 2006. *Ambomaamme: Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut* [Naše Ovambo(land): My a oni ve finské misionářské literatuře]. Tampere: Vastapaino.
- Lykke, N. 2010. *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York, London: Routledge.
- Mattila, H. 2015. „Ekologisten ja kolonisaatiokriittisten äänten kohtaamisia. Näkökulmia luontosuhteen kuvaukseen Nils-Aslak Valkeapään runoudessa.“ [Setkávání ekologických hlasů a hlasů kritických vůči kolonializaci. Pohled na zobrazení přírody v poezii Nilse-Aslaka Valkeapää]. [online]. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti AVAIN*, Vol. 3: 68–85. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: http://pro.tsv.fi/skts/Avain2015_3_sisalto.pdf.
- Mikkonen, K. 2001. „Muukalaisten kielellä: Maahanmuuttajien kirjallisuus ja monikulttuurisuuden merkitys.“ [Jazykem cizinců: literatura přistěhovalců a význam multikulturnosti]. *Kanava*, No. 8: 553–559.
- Mulinari, D., Keskinen, S., Irni, S., Tuori, S. 2009. „Introduction: Postcolonialism and the Nordic Models of Welfare and Gender.“ Pp. 3–16 in S. Keskinen, S. Tuori, S. Irni, D. Mulinari. *Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Nissilä, H.-L. 2016a. „Vuotoja kansallisessa säiliössä. Muistiinpanoja tutkimusmatkaltani ylijarjaiseen kirjallisuudentutkimukseen.“ [Národní nádrž nám teče. Poznámky z mé cesty k přeshraničnímu literárnímu výzkumu]. Pp. 139–165 in H. Grönstrand et al. (eds.). *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden ylijarjaisuudesta* [Ze stínu národnosti. O přeshraničnosti finské literatury]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nissilä, H.-L. 2016b. „Ylijarjainen kirjallisuus ja yksikielinen kirjallinen elämä Suomessa.“ [Přeshraniční literatura a jednojazyčný literární život ve Finsku]. Pp. 67–79 in *Kulttuuripolitiikan tutkimuksen vuosikirja 2016*.
- Nord, D. E. 2006. *Gypsies and the British Imagination, 1807–1930*. New York: Columbia University Press.
- Parente-Čapková, V. 2011a. „Kotimainen toinen. Romanit suomalaisuuden kirjallisena rakennusaineena.“ [Domáci jinakost. Romové jako literární stavební materiál finství]. *Kulttuurintutkimus* 28/2.
- Parente-Čapková, V. 2011b. „A Domestic Other. The Role of the Roma Literary Characters in the Process of Constructing Finnishness.“ [online]. *Multiethnica* 33: 8–21 (December). [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: http://www.valentin.uu.se/digitalAssets/175/c_175849-l_3-k_me33_online_fine2.pdf.
- Parente-Čapková, V. 2015a. „Kirjallisuudentutkimuksen asema saamentutkimuksessa ennen ja nyt – Keskustelua Veli-Pekka Lehtolan kanssa.“ [Pozice literárního bádání v sámských studiích dříve a dnes – Rozhovor s Veli-Pekkou Lehtolou]. [online]. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti AVAIN*, 3/2015. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: http://pro.tsv.fi/skts/Avain2015_3_sisalto.pdf.

- Parente-Čapková, V. 2015b. „Má duše se nevejde do cikánské sukně.“ Kiba Lumberg v kontextu finské romské literatury a literatury o Romech. [online]. *Romano džaniben. Časopis romistických studií*, roč. 22, č. 2: 115–120. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.dzaniben.cz/article.html?x=l&a=719772140378f57d4795bd50d6c8d04e&m=b40de1a8b47335916ec539d8a87bfe28&t=40>.
- Parente-Čapková, V., Lappalainen, P. 2017. „Transnational Reception: Nordic Women Writers in *Fin de siècle* Finland.“ *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, Vol. 25, No. 3, v tisku.
- Peiker, P. 2016. „Estonian Nationalism through the Postcolonial Lens.“ [online]. *Journal of Baltic Studies*, Vol. 47, No. 1: 113–132. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: <http://dx.doi.org/10.1080/01629778.2015.1103516>.
- Piippola, I. 2010. „Molemmin puolin Tornionjokea.“ [Na obou stranách řeky Tornio]. Pp. 150–174 in S. Carlsson, L. Huhtala, S. Karkulehto, I. Leppihalme, J. Märsynaho (eds.). *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria* [Historie literatury severního Finska]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London, New York: Routledge.
- Pucherová, D., Gafrik, R. (eds.) 2015. *Postcolonial Europe? Essays on Post-Communist Literatures and Cultures*. Brill: Series *Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Literature and Cultural Studies Ebooks online. DOI: 10.1163/9789004303850.
- Pulma, P. 2012a. „Päätöimittajan esipuhe.“ [Předmluva šéfredaktora]. Pp. 8–9 in P. Pulma (ed.). *Suomen romanien historia* [Historie finských Romů]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pulma, P. 2012b. „Sodan puristuksessa“ [V sevření války]. Pp.154–163 in P. Pulma (ed.). *Suomen romanien historia* [Historie finských Romů]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rantonen, E. et al. 2010. *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa* [Menšiny a multikulturnost v literatuře]. Tampere: Tampere University Press.
- Rantonen, E., Savolainen, M. 2002. „Postcolonial and Ethnic Studies in the Context of Nordic Minority Literatures.“ Pp. 71–94 in S. Gröndahl (ed.). *Litteraturens gränsland: Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv* [Hranice literatury: přistěhovalecká literatura a literatura menšin v severské perspektivě]. Uppsala Multiethnic Papers 45. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning.
- Rojola, L. 2015. „...sukkajalka, kalpinokka, tuuliturpa... Nils-Aslak Valkeapään porojen poetiikka.“ [...nožka-punčoška, sobí zobáček, větrná tlamička... Sobí poetika Nilse-Aslaka Valkeapääho]. [online]. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti AVAIN*, 3/2015. [cit. 19. 8. 2017]. Dostupné z: http://pro.tsv.fi/skts/Avain2015_3_sisalto.pdf.
- Said, E. 1978/1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books, Random House.
- Said, E. 1993. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- Said, E. 2008. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Přel. P. Nagyová. Praha: Paseka.
- Savolainen, M. (ed.) 1995. *Marginalia ja kirjallisuus: ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta* [Marginálie a literatura: hlasy z okrajů finské literatury]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Soukup, D. 2013. „Cikáni“ a česká vesnice. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.
- Spivak, G. C. 1987/1988. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York, London: Routledge.
- Tervonen, M., Enache, A. L. 2012. „Uusia tulijoita.“ [Noví příchozí] Pp. 265–268 in P. Pulma *Suomen romanien historia* [Historie finských Romů]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tervonen, M. 2012. „Kiertolaisia, silmätikkuja ja rajojen ylittäjiä: 1800-luvun lopulta toiseen maailmansotaan.“ [Tuláci, trny v očích a překračovatelé hranic: od konce 19. století do druhé světové války]. Pp. 84–143 in P. Pulma. *Suomen romanien historia* [Historie finských Romů]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Trumpener, K. 1992. „The Time of the Gypsies. A “People without History” in the Narratives of the West.“ *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 4: 843–884.
- Tuulentie, S. 2001. *Meidän vähemmistömmme* [Naše menšina]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Varpio, Y. et al. (eds.) 1999. *Suomen kirjallisuus I.-III.* [Finská literatura I.-III.]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

© Viola Parente-Čapková, 2017

© Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., 2017

Viola Parente-Čapková je literární vědkyně a překladatelka. Je docentkou na Univerzitě Karlově a na Univerzitě v Turku ve Finsku, kde v současné době působí. Mezi její specializace patří finská literatura v evropském kontextu, literární historie, genderové teorie v literárním bádání a jinakost v literatuře. Korespondenci zasílejte na adresu: viocap@utu.fi.

Péče na prodej. Jak se práce z lásky stává placenou službou

Adéla Souralová a kolektiv

Co mají společného miniškolkky, hotely pro psy, hodinoví manželé, agentury poskytující péči o seniory, děti či domácnost? Jedná se o subjekty prodávající služby ještě donedávna



vykonávané z lásky – rozuměj bezplatně – samotnými členkami a členy domácnosti. Kniha *Péče na prodej* se věnuje současnému trendu přesouvání úkonů tzv. sociální reprodukce ze soukromé sféry rodin a domácností do veřejného prostředí trhu. Autoři předkládají zjištění kvalitativního výzkumu, který se zaměřil na vytváření nabídky těchto služeb a jejich prezentaci klientům a klientkám. Perspektiva poskytovatelů, tedy majitelů a majitelů uvedených agentur, je velmi zajímavá. Nabízí vhled do myšlení a praktik lidí, kteří aktivně řídí vlak marketizace našich životů. Kniha je výsledkem spolupráce mladého týmu výzkumnic a výzkumníků, který vznikl na Katedře sociologie a v Ústavu populačních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity.

Brno: Nakladatelství MuniPress, 2017.

Riziková společnost a globální ohrožení. Ke kritické teorii Ulricha Becka

Oleg Suša, Marek Hrubec a kol.

Kniha rozvíjí teoretický odkaz věhlasného myslitele, podle kterého se dosavadní společnost (tzv. první moderna) dostala do rizikového stádia svého technologického vývoje v důsledku nezamýšlených důsledků jednání, a pod tlakem rizik se mění v reflexivní společnost (tzv. druhou modernu), jež začíná být schopna kriticky posuzovat dosavadní nedostatečnou reflexi obsahující mnoho rizikových faktorů. V této souvislosti vystává potřeba řešit nejen rizika v jednotlivých zemích, ale také civilizační problémy, sociální nespravedlnost, válečná ohrožení či ekologické problémy v globálním měřítku. Jednotlivé příspěvky známých autorů a autorek – Jana Kellera, Jiřího Loudína, Martina Kopeckého, Jiřího Šubrtu, Olega Suši, Marka Hrubce, Františka Škvrndy, Břetislava Horyny, Richarda Štáhela, Elisabeth Beck-Gernsheim, Zuzany Uhde, Marka Skovajsy, Petry Guasti, Lucie Cviklové a Ladislava Hohoše jsou seřazeny do tří tematických oddílů: Dilemata rizikové společnosti, Globální konflikty a Kosmopolitní a evropské výzvy. Kniha je zakončena rozhovorem Břetislava Horyny s Ulrichem Beckem.



Praha: Sociologické nakladatelství, 2017.

„Mentální retardace“ a afektivní politiky zřeknutí se¹

Kateřina Kolářová

“Mental Retardation” and Affective Politics of Abandonment

Abstract: This text explores the affective politics of race and disability that underpin the post-socialist developments in the Czech Republic. Firstly, I interrogate “mental retardation”, as a discursive and material practice of differentiating human life according to presumed value. To make the argument, the text follows practices of “mental retardation” through several discursive and material locations: cultural imaginations of “ferality”, controversy spiked by the use of “protective”/“cage” beds in institutional care and the concept of *lege artis*, i.e. the principle of necessary and (medically) possible care. Travelling through these locations, I argue, secondly, that racialised and ableist notions of worthy human life have been central to the post-socialist affective politics of abandonment. In other words, the text shows how the politics of re-negotiated belonging and attachment to liberal democracy in the post-socialist Czech Republic were predicated upon structures of abandonment and the de/valuation of disabled and racialised lives. And lastly, the text lays out the legacies of colonial domination even in the contemporary intersectional comminglings of race and disability as it is echoed in the current practices of “mental retardation”.

Keywords: intersectional feminist theory, post-socialism, coloniality, disability, race, discourses of mental retardation, *lege artis*

Kolářová, Kateřina. 2017. „Mentální retardace a afektivní politiky zřeknutí se.“ *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 18, No. 2: 128–154. DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2017.18.2.374>

¹ Tato studie je součástí grantového projektu podpořeného Grantovou agenturou České republiky (GA ČR 13-18411S). Za podnětné rozhovory a kritické komentáře k dřívějším verzím stati děkuji Libuši Bělunkové, Tereze Jiroutové Kynčlové, Blance Knotkové-Čapkové, Margrit Shildrick, Redi Koobak i anonymním recenzentkám a recenzentům. Děkuji také Kamile Růžičkové a Václavu Štruncovi za společné diskuse a spolupráci na diplomových projektech, které se také dotýkají témat analyzovaných v tomto textu. Dřívější verze textu byla představena na konferenci v Linköpingu, *Postcolonial and Postsocialist Dialogues: Intersections, Opacities, Challenges in Feminist Theorizing and Practice* v dubnu 2015; díky za kritiku patří i kolegyním a kolegům z této konference.

Rekviem, které nebylo – „postižení“ v metaforice totality

„[n]ejprve [vede boj] za sebe, potom už i za jiné [až] jiskry odporu vůči zlu jedné listopadové noci přeskochí v plamen“ (Sládeček 1992: 4)

„Způsoby, jakými se upozorňuje na utrpení, mohou toto utrpení prodloužit či jej zhoršit, spíše než odstranit.“ (Spelman 1997: 159)

V noci 1. listopadu 1984 vyhořel Ústav sociální péče v Měděnci, o život při požáru přišlo šestadvacet z pětasedmdesáti zde ubytovaných „mentálně retardovaných“² žen (Smola, Vávra 1985). Po zprávě v příloze *Rudého práva*, Haló sobota, „Svědectví o hrdinství a strachu“, popisující hrdinskou pomoc Petra Jarolíma při záchraně života 15 žen a dívek, se této události dostalo mediální pozornosti na počátku 90. let, nejdříve v esejistické knize *Brutalita* Josefa Klímy (1990) a záhy ve filmové prvotině Filipa Renče *Requiem pro panenku* (1991). Režisérova interpretace vlastního filmu se dovolává havlovského konceptu moci bezmocných v souboji jedince s mašinerií systému: „[Ch]těli jsme tuto událost [vyhoření ústavu v Měděnci, KK] [...] povýšit na obraz odvěkého boje mezi mocí neschopných a odporem bezmocných“ (Renč in Bartůšek 1992: 7).

Renčově (sebe)interpretaci se zřejmě podařilo zachytit (a ve svůj prospěch využít) soudobý konsenzus o podstatě právě minulého režimu. Recenzní ohlasy zněly v převážné většině obdivným tónem, dílo bylo mj. označeno za „jeden z nejpozoruhodnějších filmů dneška“³ (Jarošová 1992: 5) přičemž pozitivní hodnocení odráželo především potřebu vyjednat vztah k minulému režimu a nabídnout formu afektivního distancování se a emancipaci z jeho symbolického dosahu:

Co je však nejdůležitější: ona atmosféra filmu evokuje také atmosféru doby, v níž se příběh odehrává. Prakticky bez použití vnějších znaků [...] *k nám proniká spolu s hrůzou situace i prohnílý duch doby: dusivý, zmrtevující.* (Jarošová 1992: 5; zvýraznění autorka)

² V textu pracuji s pojmem „mentální retardace“ jako s dobovým konceptem odkazujícím na specifickou kulturní a politickou interpretaci intelektuální jinakosti a kategorizování intelektuální kapacity. Jakkoliv se v zahraničních kontextech již po několik desetiletí prosazují jiné způsoby definování a pojmenování, nejčastěji „lidé s intelektuálním postižením“ (*people with intellectual disabilities*) či „lidé s obtížemi v učení“ (*people with learning difficulties*), české expertní diskursy nadále pracují s pojmem „mentální retardace“ (viz např. Švarcová-Slabinová 2011). Jelikož se v tomto textu zaměřuji na kritickou analýzu politiky konceptu (a idejí spjatých s ním) „mentální retardace“, zachovávám tento pojem (srov. Trent 1994; Noll, Trent 2004). Pro další terminologické volby pojmů „postižení“, „hendikep“ a (ne)způsobilost viz obsáhlejší diskusi in *Jinakost–Postižení–Kritika* (Kolářová 2012).

³ Film *Requiem pro panenku* vzbudil i ostré kritiky (viz např. Kudrnová 1992; Sládeček 1992; Stankovič 1992 aj.).

Recepce filmu zdůrazňující individuální boj o „právo na lidské zacházení [a] důstojné podmínky“, „boj osamělého člověka s obrovským kolosem, jemuž nelze uniknout“ (Jarošová 1992: 5), „zmrtvýchvstání“ (Melounek 1992) a vítězství jedince nad systémem tak převzaly interpretaci, která upozaduje fakt, že film zachycuje tragédii, v níž přišlo o život dvacet šest „mentálně retardovaných“ žen.

Renčovo *Requiem pro panenku* využívá – metaforizuje – událost v Měděnci jako parabolu opresivního státněsocialistického systému a hlavní postavu Mariku (hraje ji Aňa Geislerová) heroizuje v roli nezlomné mocné bezmocné. Ústav se stává metaforou totalitního státu a Marika prototypem „člověk[a] nepřizpůsobiv[ého]“ (Pawłowska, Čáp 1992: 15), jehož nepřizpůsobivost (používání tohoto výrazu v celém postsocialistickém období učinilo pozoruhodný posun) se stane zdrojem osvobození sebe i ostatních. Marika je – jak nás filmový narativ opakovaně upozorňuje – do ústavu pro ženy a dívky s mentálním „postižením“ umístěna kvůli administrativní chybě. Po neúspěšných pokusech o vysvětlení omylu, po zážitcích obtěžování a šikany sadistickými lesbickými (sic!) ošetřovatelkami (hrají je Eva Holubová a Soňa Valentová) a po neúspěšném útěku Marika nakonec v souboji s ošetřovatelkami, v němž ochraňuje i svou „mentálně retardovanou“ kamarádku Johanku (v podání Barbory Hrzánové), ústav zapálí. Jak klíčové vyhocení konfliktu zdůrazňuje, Maričina autentická humanita se odráží jak od „zvrhlých ošetřujících sester“, tak od mentálně retardovaných „chovanek“ ústavu (Sládeček 1992: 4).

Převyprávění (a přetvoření paměti) historické události z doby státního socialismu představuje druh afektivní modalit, která, jak jsem již jinde argumentovala obsáhleji (srov. Kolářová 2014), zachycuje formy afektivní politiky postsocialismu: prostřednictvím vztahování se k minulosti vymezuje sociální imaginaci budoucnosti (a současnosti).

Násilí (režimu), popírání lidskosti, boj o „právo na lidské zacházení [a] důstojné podmínky“ (Jarošová 1992: 5) lokalizované (bezpečně) do „komunistické minulosti“ jsou součástí současného politického vyjednávání sociality v postsocialistické společnosti. Tyto odkazy na zraňující minulost však jednak odvádějí pozornost od současných forem sociální nespravedlnosti legitimizované strukturami a institucemi soudobého režimu, jednak kolonizují bolest „druhých“. Interpretace tragické historické události z listopadu roku 1984 v podání filmu *Requiem pro panenku* ilustrují tezi o „double bind“ kulturních reprezentacích „postižení“ (Mitchell, Snyder 1997): přestože je „postižení“ klíčovým prvkem, bez kterého by nebylo možné příběh o hrdinství, soucitu a lidskosti vyprávět, samo o sobě zde nemá význam. Slouží pouze jako „narrativní protéza“ (Mitchell, Snyder 2001) vyprávění a v momentě rozřešení dramatu je jako znak vyprázdněno. Fakt, že v ústavu zahynulo dvacet šest žen, které tady měly „domov“, se do filmového příběhu o individuálním souboji s režimem nevešel jinak než jako pouhá závěrečná douška v titulcích. Partikulární násilí ústavního režimu je zde pouze využito (ba zneužito) ke konstruování vyprávění o násilí univerzálním, páchaném

na „každém z nás“ komunistickým režimem a skutečné strukturální násilí na ženách s intelektuálním postižením je tak symbolicky zcela vymístěno a zapomenuto.

Kolonizování bolesti pomocí nálepky „mentální retardace“ je nejenom využito k budování forem afektivního přináležení k „demokratické“ společnosti po roce 1989, ale zakrývá také kontinuitu násilí spočívající v diagnóze „mentální retardace“ a pokračujících praxích institucionalizace lidí s (intelektuálním) „postižením“. Narativ o moci bezmocných tak slouží dvojímu cíli: za prvé, nabízí formy afektivního přilnutí k novému režimu a vytváří formy společenské sounáležitosti a zároveň, za druhé, tyto identifikace společenství zakládají formy afektivního vytěsnění a zřeknutí se určitých forem života, které jsou znehodnoceny diagnózou „mentální retardace“ a nezpůsobivosti.

V roce 2006, paradoxně na pozadí druhé vlny rozbouraných diskusí o „klecových lůžkách“⁴, zemřela během hospitalizace v psychiatrické léčebně v pražských Bohnicích právě v takovém lůžku Věra Musilová. I ona, podobně jako ženy, které uhořely v Měděnci, byla klasifikována jako „mentálně retardovaná“. I pro ni měla tato distinkce definovat hodnotu jejího života (i smrti) přiřazenou společností. K úmrtí Věry Musilové se v tomto textu vracím nikoliv pro jeho výjimečnost – její smrt v „síťovém lůžku“ bohužel není zdaleka jediná. Naopak, případ poukazuje na obecnější kontext biopolitik (ne)péče a zanedbání lidí žijících v léčebnách, „domovech“ a ústavech pro lidi s „postižením“ a obecně s diagnózou „mentální retardace“.

Tento text sleduje příběhy Věry Musilové, i šestadvaceti „bezejmenných“ dívek, které uhořely v Měděnci, jako příklady, jež odhalují afektivní dimenzi politik zřeknutí se, které se vážou k intelektuální jinakosti. Tvrdím, že vize o nezměnitelnosti stavu „mentální retardace“, které jsou určující pro život a smrt žen v Měděnci, Věry Musilové i dalších „postižených“, slouží k legitimizaci morální ekonomie (ne)péče, která proměňuje některé životy v agambenovský „pouhý život“ (*bare life*) a za jejichž úmrtí se žádné requiem neslouží. Vyprávění o Ivanu Kaliášovi, novodobém „ferálním“ dítěti, kterému se věnuji v poslední části textu, naopak zdánlivě podává nadějeplnou vizi, že stav intelektuální nezpůsobivosti lze soustředěným a odborným vedením „humanizovat“. Zdánlivý humanismus tohoto podání o „mentální retardaci“ čtu nicméně jako součást dědictví koloniálního panství a koloniality.

(Post)kolonialita a postsocialistické politiky zřeknutí se

V eseji „Thinking between the Posts...“ hledají Sharad Chari a Katherine Verdery (2009) společné kritické vazby mezi projekty postkolonialismu a postsocialismu (jako analytické, nikoliv temporální či geograficky popisné perspektivy). Jednou ze spojnic,

⁴ První vlna bouřlivých debat proběhla v roce 2004, další v letech 2006 a 2008. Pro více informací viz Štrunc (2011).

keré navrhuji, je kritika imperiální biopolitické nadvlády. V přetrvávajících i v nově se formujících politikách totiž autor a autorka identifikují rozlišování mezi skupinami obyvatelstva, jež vede k diferencovanému přístupu k život udržujícím zdrojům nebo k odlišnému přiřazování smrti (*necropolitics*)⁵ (Chari, Verdery 2009: 12). A jelikož v podmínkách současného „neopostkolonialismu“ (Erevelles 2011) nevztahují klíčové propojení kapitálu a impéria (pouze) k národnímu státu, ale spíše k rhizomatickému uspořádání biopolitické suverenity (v návaznosti na Michaela Hardta a Antonia Negriho), otevírají zde prostor k dialogu s teoriemi koloniality.

„Kolonialita zůstává“, podle Antonia Quijana, „nejobecnější formou nadvlády dnešního světa i poté, co byl kolonialismus ve formě explicitního politického uspořádání zničen“ (Quijano 2007: 170). Z jejího působení není možné se vyvázat, neboť „jako moderní subjekty“, konstatuje Nelson Maldonado-Torres, „dýcháme kolonialitu každodenně a bez ustání“ (Quijano 2007: 243). Působení koloniality je těžko uniknout i proto, že „kulturní komplex nazývaný evropskou modernitou/racionalitou se konstituoval zároveň s konsolidováním evropské koloniální nadvlády“ (Quijano 2007: 171).

Za jedno z výrazných dědictví kolonialismu v současném světě bývají považována uspořádání rasových vztahů a nerovností. Podle Quijana „kolonialita spočívá v rasově podmíněné stratifikaci světové populace pod evropocentrickou globální mocí“ (Quijano 2007: 171). Kolonialitu nicméně neurčují pouze reziduální a nové formy rasového útlaku, ale je potřeba ji spatřovat také ve formách útlaku působícího prostřednictvím dalších kategorií difference (jako je například právě „postižení“) a v historicky podmíněných intersekcích těchto kategorií.

„Postižení“ jako normativní kategorie popisující, analyzující a typologizující tělesnou a mentální jinakost je jedním z konceptů „objevených“ modernitou jak pro účely formování národního státu a (hierarchizovaného) občanství (srov. např. Davis 2012; Mitchell, Snyder 2012; Samuels 2014; Shildrick 2011; Stone 1984), tak i jako prostředek legitimizace koloniální expanze (Mitchell, Snyder 2006). Například historická formulace konceptu „slabomyslnosti“ (*feble-mindedness*) pomocí společného působení diskursů „postižení“, rasy, genderu, sexuality a třídy umožnila, že tento koncept mohl sloužit jak v rámci ideologické legitimizace sociální hierarchie uvnitř moderního (koloniálního/imperiálního) státu, tak v rámci kolonií, protože pomáhal oddělit *civilizovaný subjekt* koloniální vlády od *primitivního indigenního objektu* ovládnutí.

Bylo by jistě málo říci, že jelikož jsou teorie (post-)koloniality užitečným nástrojem pro rozklíčování mocenského uspořádání současného světa, hodí se i pro analýzu

⁵ Verdery a Chari tuto politiku nazývají rasismem sankcionovaným státem. Jelikož toto označení považuji za problematické pro možné vyprázdnění kategorie rasy a jelikož zde není prostor na rozvinutí teoretického argumentu, toto označení a referenci k této formě rasismu záměrně vypouštím.

postsocialismu. Tento text nehledá souběžnosti a vzájemné obohacení obou kritických škol. Cílem je poukázat na nesamozřejmé souvislosti mezi dědictvím moderního kolonialismu, které hledám v obrazech „mentální retardace“, a mezi současným postsocialistickým kontextem. Diskurs „mentální retardace“ ukazuje sepětí idejí rasy a „postižení“ v projektech koloniálního imperialismu i postkoloniality velmi konkrétně. Dokládá to i výzkum Mel Chen, jenž jednak mapuje překryvy historie tzv. Downova syndromu s dobovými obrazy rasově kódované „slabomyslnosti“, tj. „mongoloismu“, jednak zároveň pojmenovává pozůstatky diskursů slabomyslnosti v současných diskurzech rasy a „asijské“ rasové identity (Chen 2016). V tomto textu chci tedy poukázat na to, že feministické uvažování o koloniálním dědictví se musí vypořádat nejenom s explicitními formami vykořisťování, komodifikace vitality imperiálního kolonialismu, ale i s formami strukturálního zanedbání, nepéče a zřeknutí se, tj. s formami vyčerpání prostřednictvím dlouhodobého a systémového zanedbání, které jsou znakem současné (post)koloniality.

V uvažování o strukturálním zanedbání se opírám o práce Elizabeth Povinelli, která formulovala koncept afektivních politik „zříkání se“ a poukázala na to, že formy zanedbání, vyloučení a sociálního „zřeknutí se“ nejsou nutně výsledkem selhání systému, ale často naopak druhem morálního pragmatismu a biopolitiky pozdně liberální společnosti. Povinelli dokonce tvrdí, že zcela v rozporu s představami o liberální společnosti jako společnosti inkluzivní a postupně se (přes dočasné konflikty a neúspěchy) otevírající společenské diverzitě a uznání menšin jsou formy prosperity, zdraví, štěstí a životních možností určitých sociálních skupin přímo podmíněny formami nezdraví, neprosperity a chudoby „druhých“. Biopolitické formy zřeknutí se, jak vyplývá z této rekonceptualizace, je tedy nutno chápat jako souběžné, paralelní k politikám integrace a inkluze, či dokonce možná jako jejich strukturální součást a podmínku (Povinelli 2011; srov. Kolářová 2014).⁶ V této studii postsocialismu, inspirované postkoloniálními kritikami, chci upozornit na různé podoby a modality politik zanedbání (zaměřené na různé nezpůsobitelné komunity/skupiny obyvatelstva) ve vztahu k nově budované demokracii a k životním volbám těch, kteří nejsou zbytní.

⁶ Morální pragmatismus, který popisuje Povinelli, pojmenovává také Nirmala Erelles ve vztahu ke globální politické ekonomii „postižení“. Erelles vedle forem přímé exploatace a komodifikace práce a vitality jednotlivých „černých“ těl, přičemž „černá“ zde není deskripční barva pleti, nýbrž vyjádřením hierarchie hodnoty života, pojmenovává rovněž způsoby, jimiž globální ekonomie poměřuje hodnotu životů a přepočítává je na komodifikovatelnou jednotku, například pomocí matematických vzorců užívaných v logice globální rozvojové pomoci – „globální zatížení nemocí“ (*Global Burden of Disease*, GBD), „doba dožití závislá na postižení“ (*Disability Adjusted Life Years*, DALY) a „ztracené roky života“ (*Years of Life Lost*, YLL) (Erelles 2011; Kolářová 2015b).

Tyto teze konkretizují na příkladu sporu o „klecová“, resp. „ochranná“ lůžka.⁷ V něm, jak tvrdím, se vyjadřuje obecnější spor o společenství, formy, modalita a podmínky sociálního přináležení a zodpovědnosti v postsocialismu. Je ilustrativním paradoxem postsocialistických proměn, že „klecové lůžko“ (a další omezující prostředky) se ve filmu *Requiem pro panenku* objevují jako metafory „zla“ komunismu, avšak o necelé dvě dekády později jsou ve velkém celonárodním ideologickém sporu obhajovány jako *nutný a nezbytný* prostředek péče. „Klecové lůžko“, jež je legitimizováno a udržováno společenským konsenzem o (ne)hodnotě života lidí označených za subjekty (ne)způsobilé k životu ve společnosti, je konkrétním materiálním efektem politiky zřeknutí se, která formuje státní systém (ne)péče a je zde vyjádřena v konceptu „lege artis“.

Lege artis: politika nutného a praxe možného

V roce 2013 byl ve Velké Británii proveden extenzivní výzkum státní zdravotní péče (Heslop et al. 2014), který měl ověřit výsledky menších mezinárodních studií (viz např. Patja et al. 2000; Lavin, McGuire, Hogan 2006; Tyrer, Smith, McGrother 2007), jež po několika desetiletí upozorňovaly, že doba dožití lidí s diagnózou intelektuálního hendikepu je v porovnání s celkovou populací výrazně nižší. Zároveň tyto studie přesvědčivě dokazují, že kratší doba dožití není způsobena „postižením“ samotným, ale horší zdravotní péčí a horšími životními podmínkami. Autorský tým Pauline Heslop došel k závěru, že ženy s intelektuálním „postižením“ umírají v průměru o 20 let dříve než ostatní, u mužů je rozdíl 13 let, a že doba dožití osob s diagnózou těžší formy intelektuálního „postižení“ je kratší než u osob s lehčími formami.⁸ A konstatuje:

[M]ezi lidmi s intelektuálním hendikepem jsou obvyklá úmrtí, kterým by bylo možné předejít kvalitní zdravotní péčí. Mezi faktory, jež přispívají k předčasným úmrtím osob s intelektuálním hendikepem, spadají problémy s *plánováním komplexní zdravotní péče, dodržování zákona o opatrovnictví [Mental Capacity Act] [...], ubytování v nevyhovujících podmínkách, nenaslouchání pečujícím osobám a to, že poskytovaná zdravotní péče nereaguje na změny potřeb* [pacientů a pacientek]. (Heslop et al. 2014: 893; zvýraznění autorka)

⁷ Samotné označení je předmětem sporu. Expertní diskursy používají i označení *ochranná* či *terapeutická* lůžka, sebeobhájci, aktivisté, aktivistky na druhou stranu používají pojem *klecová* lůžka jako souhrnné označení všech typů omezujících lůžek s argumentem, že jde ve všech případech o stejné omezení jedince (srov. např. MDAC 2014).

⁸ Studie předčasných úmrtí lidí s intelektuálním „hendikepem“ analyzovala všechna úmrtí lidí s touto klasifikací mezi lety 2011–2013 (a srovnávala je se situací 1,7 milionu populace v Anglii a Walesu).

Přes jistá omezení této studie (netematizuje například vliv dalších kategorií, jako jsou gender, sexualita, rasa/etnicita, sociální či např. migrantský status apod.), jsou její závěry mimořádně důležité, neboť zřetelně a konkrétně dokumentují, že sociálně vytvářené distinkce ovlivňují délku a modalitu⁹ života. Zpráva mj. ukazuje, že lékaři, lékařky a další zdravotnický personál nejsou imunní vůči ideologickým předpokladům a ve shodě s celospolečenským konsenzem považují hodnotu lidského života za „poškozenou“ „postižením“. Zásadnější je však strukturální kritika, která ze zprávy plyne: znehodnocení života s (intelektuálním) „postižením“ je součástí systému poskytování péče a je součástí jeho strukturální racionality. Úmrtí, jež tato zpráva archivuje, nejsou důsledkem nešťastné náhody, selhání jednotlivců ani důsledkem intelektuální jinakosti a „mentální retardace“. Jsou důsledkem ideologického působení řádu nezpůsobilosti a biopolitiky „postižení“. Výsledky této rozsáhlé studie tak také nastiňují kontext, ve kterém je možné hledat interpretace předčasného úmrtí Věry Musilové a dalších „mentálně retardovaných“.

Jaroslava Musilová, matka Věry Musilové, ještě před smrtí dcery opakovaně vyjadřovala nespokojenost s léčbou a s poskytovanou péčí při poslední hospitalizaci v bohnické léčebně (Věra Musilová zde byla hospitalizována již v minulosti). Své znepokojení vyjádřila i stížností adresovanou tehdejšímu řediteli léčebny Ivanu Davidovi, ten však v odpovědi žádné nedostatky neuznal. Po dceřině smrti se Jaroslava Musilová (a rodina) obrátila na Kancelář veřejného ochránce práv s žádostí o přezkoumání úmrtí. Zpráva ze šetření zástupkyně veřejného ochránce práv Anny Šabatové je velmi obsáhlá:¹⁰ přestože ze své jurisdikce nemůže hodnotit lékařské postupy, uvádí zásadní nedostatky v dodržování informovaného souhlasu a v dodržování míry a modalit užívaných omezujících prostředků (je analyzováno vzápětí). Jaroslava Musilová se nakonec obrátila na soud a žádala omluvu léčebny. Spor se přes rozporované roz-

⁹ Pojem „kvalita života“, jenž se zde nabízí, nepoužívám zcela záměrně, neboť je zatížen normativním hodnocením, které „postižení“ postupuje jako protiklad „hodnoty“ a „kvality“ života (srov. Kolářová 2015a).

¹⁰ Text zprávy je dostupný zde: <http://www.spoleksalamoun.com/view.php?cisloclanku=2006093002>. Tehdejší ředitel PL Bohnice MUDr. Ivan David se ohradil proti zveřejnění zprávy v textu „Zástupkyně veřejného ochránce práv jednala v rozporu se zákonem“, zveřejněném na webu *Britské listy*, 9. 10. 2006; text je dostupný z: <http://blisty.cz/art/30640.html#sthash.oVqVHRka.dpuf>.

Veřejnou kritiku postupu zástupkyně ombudsmána podpořili i primáři a primářky ve svém „Prohlášení sboru primářů Psychiatrické léčebny Bohnice“ ze dne 4. 9. 2006. Předmětem kritiky postupu Anny Šabatové je zde především to, že svou „předběžnou“ zprávu poskytla „aktivistovi antipsychiatrické organizace ‚Občanská komise za lidská práva‘, přičemž si musela být vědoma, že její vyjádření bude zneužito k útokům na LP Bohnice při zneužití autority jejího úřadu ke lživým útokům parazitujících organizací a pokleslých žurnalistů (sic, zvyraznění autorka)“. Text „Prohlášení“ je dostupný zde: <http://docplayer.cz/229654-Tiskova-zprava-zprava-ochrance-o-setreni-postupu-psychiatricke-lecebny-prahabohnice.html>. Podrobná odpověď ředitele PL Bohnice na „Zprávu zástupkyně veřejného ochránce práv“ je k dispozici zde: <http://www.spoleksalamoun.com/rservice.php?akce=tisk&cisloclanku=2006093001>.

sudky Městského soudu v Praze a Vrchního soudu v Praze dostal až k Nejvyššímu soudu a odtud byl v roce 2013 vrácen k projednání zpět k soudu první instance, tedy k Městskému soudu v Praze.

Rozhodující úlohu v těchto soudních sporech hrálo hodnocení, zda lékařský postup byl v souladu s principem *lege artis*. *Lege artis* je definován jako soulad „se současnými dostupnými poznatky lékařské vědy“ (§ 11 zákona č. 20/1966 Sb., o péči o zdraví lidí). Dagmar Císařová a Olga Sovová v publikaci *Trestní právo a zdravotnictví* (Císařová, Sovová 2004) uvádějí, že v současných podmínkách je aplikace nejlepšího možného postupu ohraničena ekonomickými možnostmi jak konkrétního zdravotnického zařízení, tak celým systémem. Toto upřesnění má především zamezit právní zodpovědnosti jednotlivých lékařů, lékařek a zařízení za chyby systému a za podmínky nastavené státem. Naznačuje ovšem také, kde do lékařských rozhodnutí mohou vstupovat kulturně a společensky formované představy o životech, které stojí za péčí, o životech, které jsou znehodnoceny „postižením“, a o životech, u nichž je vhodná pouze „základní“ péče, neboť neexistuje vize „zlepšení“. Koneckonců, závěrečné prohlášení Městského soudu, jež odůvodňuje rozsudek – „v případě takto vážné duševní nemoci pacientů je hranice lidské důstojnosti na jiné úrovni a je vymezována jejich onemocněním“ (cit. in rozhodnutí Nejvyššího soudu ČR; zvýraznění autorka) – naznačuje, nakolik se nejedná o představa o důstojnosti a lidství, ale nutně i *lege artis* odvíjejí od kategorie „mentální retardace“ a „postižení“, které pak také, jak rozebírám dále v textu, definují představy toho, co je „reálně možné“.

Jaroslava Musilová v soudním sporu žádala nefinanční, symbolickou omluvu v tomto znění:

Psychiatrická léčebna Bohnice se *omlouvá za způsob péče* o vaši dceru V. M. v průběhu jejího umístění na oddělení č. 16 Psychiatrické léčebny Bohnice, *jímž došlo k zásahům do její lidské důstojnosti spočívajícím zejména v nepřiměřeném a ponižujícím omezování osobní svobody*. (cit. in rozhodnutí Nejvyššího soudu ČR; zvýraznění autorka)

Městský soud v Praze svým rozsudkem ze dne 31. března 2010 sice uznal právo žalující strany na omluvu (a tak potvrdil selhání žalované léčebny), nicméně formulaci upravil: „Psychiatrická léčebna Bohnice se Vám omlouvá za to, že v důsledku našeho *nedostatečného dohledu* došlo k úmrtí Vaší dcery V. M.“ (cit. in rozhodnutí Nejvyššího soudu ČR; zvýraznění autorka). K výroku soudu (žalovaná strana se proti němu odvolala) se pro média vyjádřil i současný ředitel léčebny Martin Hollý:

Tato formulace je pro nás nepřijatelná. Z dokumentace je patrné, že pomoc ve chvíli vážné situace byla bezprostřední a že v tom okamžiku nedošlo k prodlení ani

k zanedbání péče. Opakovaně však vyjadřují velkou lítost nad tím, že se to [úmrtí Věry Musilové] stalo... (cit. in Bártová 2010)

Podobně Hollý vysvětluje, proč léčebna „musí odmítnout“ formulaci původní, rodinou požadované omluvy, která říká, že „zanedbání[m] lékařské péče došlo ke smrti“, v televizní reportáži České televize *Reportéři* z 10. května 2010, a dodává: „V posledních dnech jsem hodně přemýšlel, zda bych dokázal naformulovat omluvu, která není přiznáním viny, protože v posledních chvílích Věry nedošlo k žádným chybám.“¹¹

Že „nedošlo k chybám“ ze strany léčebny, potvrzují všechny instance přezkušující dodržování lege artis. Městský soud sice uznal pochybení léčebny, paradoxně ovšem ve formulaci omluvy posvětil to, vůči čemu se rodina ohrazovala, tedy formu zvolené péče: opakované a dlouhodobé užívání omezujících prostředků. Za selhání léčebny prohlásil nikoli *nadužívání* omezujících prostředků, nýbrž právě jejich *nedostatek* („nedostatečný dohled“). Paradoxně se tak v rozsudku z léčebného nároku vůči léčebně stává nárok dohledu a kontroly nad člověkem s „postižením“.

Opakované ujištění o tom, že nedošlo k chybám, nicméně kontrastuje s mnohými zjištěními o průběhu léčby, které shledala zpráva zástupkyně ombudsmana. Ta konstatuje: „Léčba pacientky *nebyla prováděna v souladu s platnou právní úpravou*“ (Šabatová 2006; zvýraznění autorka). Mezi vyjmenovanými postupy, které nebyly v souladu s právem, je i nedodržování zákonných povinností informovaného souhlasu. Jednotlivé terapeutické úkony byly prováděny „bez informování žalobkyně [matky a soudně stanovené opatrovnice Věry Musilové] o účelu a povaze poskytované péče, léčebných výkonů, jakož o jejich důsledcích, alternativách a rizicích“, Šabatová se navíc domnívá, že „řada úkonů neměla povahu nezbytného úkonu“, tudíž jejich provedení bez souhlasu nebylo vázáno na nutnost řešit akutní situaci (Šabatová 2006). Zpráva konstatuje:

K tomu, aby léčba dobrovolně hospitalizovaného pacienta byla prováděna v souladu s platnou právní úpravou, je třeba nejen, aby při ní zdravotničtí pracovníci postupovali lege artis (čl. 4 Úmluvy o lidských právech a biomedicíně) [...], *ale rovněž aby k ní byl dán předchozí svobodný a informovaný souhlas*. (op. cit.; zvýraznění autorka)

Informovaný souhlas byl v tomto případě vyžádán jako součást vstupního prohlášení, což byla běžná praxe, již zaznamenávají i další zprávy kanceláře ombudsmana z psychiatrických léčeben, vzniklé v následujících letech (Motejl 2008, 2010 a 2013).¹²

¹¹ Tento díl pořadu *Reportéři* je dostupný v archivu ČT, <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1142743803-reporteri-ct/210452801240018/obsah/114375-sitova-luzka-v-bohnicich>.

¹² Kontroly v psychiatrických léčebnách, které prováděla kancelář veřejného zástupce lidských práv, ukázaly, že to v té době byla (a zůstává?) obvyklá praxe.

Takové vyjádření souhlasu ovšem nestačí, „neboť [je] blanketní a [není] tak dostatečně určité, aby splňoval[o] podmínky platnosti [...] právních úkonů stanoven[ých] Úmluvou o lidských právech a biomedicíně (sdělení č. 96/2001 Sb. M.s.) a občanským zákoníkem (zák. č. 40/1964 Sb., ve znění pozdějších předpisů)“ (Šabatová 2006). Informovaný souhlas nebyl vyžádán ani v případě přesunutí Věry Musilové na jiné oddělení, ani když byla Věra Musilová ostříhána dohola po nalezení hnid. Ostříhání dohola bez vyjádření souhlasu je mezinárodním právem uznáno jako významný a nepřijatelný zásah do tělesné integrity. Podobně nebylo konzultováno ani o dalších zásazích do autonomie Věry Musilové a ani tyto zásahy nebyly schváleny. Zpráva například uvádí:

S umístěním Věry do síťového lůžka vyslovila stěžovatelka souhlas, protože ji o to personál požádal pro nevyhnutelné případy. Zjistila však, že se v něm [dcera] nacházela *prakticky po celou dobu hospitalizace na oddělení č. 16* [tzn. v době od 18. 1. do své smrti, 14. 4. 2006, pozn. autorky].

[...] Důvody pro přetrvávající použití síťového lůžka u pacientky však ne vždy byly dostatečně popsány v její zdravotnické dokumentaci. *Naopak je zde opakovaně zejména ke konci její hospitalizace zaznamenáno, že byla v lůžku klidná. Přesto v něm dále setrvala.*

[...] dne 20. 2. [...] od 11:00 do 15:30 [tj. 4, 5 hodiny] byla pacientka lehce fixována pomocí břišního pásu na mobilním WC. (op. cit.; zvýraznění autorka)

Rozpor mezi opakovaným potvrzením, že „nedošlo k chybám“, a záznamem četných pochybení v získávání souhlasu s léčbou i záznamem o užívání omezujících prostředků (síťové lůžko, kurtování na WC) je výsledkem specifické racionality governance „postižení“, „mentální retardace“. Jako forma (bio)moci je governance „postižení“ opatřena vlastní logikou a racionalitou. V závěru své zprávy vyjadřuje Anna Šabatová překvapení nad tím, že léčebna po stížnostech Jaroslavy Musilové a dalších rodinných členů své postupy neupravila:

[P]oněkud [mě] zarazí, že když paní Musilová zdravotnický personál upozornila na zásadní zhoršení zdravotního stavu své dcery [...], zdravotnický personál nezvažoval změnu v léčbě či v podpůrných terapiích. Zdravotničtí pracovníci se zaměřili zejména na léčbu [záměrná výpustka; pozn. autorky], je však možné, že se dostatečně nevěnovali problémům souvisejícím s jejím mentálním postižením (sic!) a hormonálními změnami v dospělosti. (op. cit.)

Hledat odpověď pouze v laxním přístupu zdravotnického týmu by ovšem bylo nespravedlivým zjednodušením, které potenciálně odvádí pozornost od systémových, strukturálních a především ideologicky-hodnotových kontextů, které případ „bezvýznamného“ úmrtí odhaluje. Jedna ze závažných otázek, jež předčasné úmrtí Věry Musilové nastolilo, zní, do jaké míry je hodnocení dodržování postupů lege artis ovlivněno právě racionalitou, která se opírá o nepřiznané normativní soudy o „kvalitě“ a hodnotě života.

David Kocman (2006, 2008) i Václav Štrunc (2011) pojmenovávají tuto racionalitu governance „mentální retardace“ jako politiku „nutnosti“, resp. diskurs realismu. Stuart Hall v eseji *Znovuobjevení ideologie* (Hall 1998) upozorňuje na roli diskursu realismu v ideologickém boji o udržení statu quo a hegemonní mocenské (ne)rovnováhy. Tvrdí, že reprezentace, které (zdánlivě) odrážejí reálný obraz skutečnosti (*reality effect*), hrají klíčovou úlohu ve vyjednávání ideologického konsenzu a zároveň působí jako nerozpoznatelná bariéra omezující kolektivně sdílenou sociální představivost. Štruncova analýza stopuje vytváření této „realistické“ interpretace v internetových diskusích, v nichž se konstruuje vize klecového lůžka (jako nejviditelnějšího zástupce omezujících prostředků) jako „nástroj[e] péče ukotven[ého] v realitě současné praxe“ (Kocman 2008: 3; Štrunc 2011: 36–37, 50–52). Diskurs reality tedy interpretuje klecové lůžko jako prostředek, bez kterého se současná praxe neobejde.

Premisa o nepostradatelnosti a nevyhnutelnosti omezujících prostředků v rámci lékařské (a sociální) péče je sdílena napříč profesionální i laickou veřejností. Diskurs realismu dokonce dovoluje prostor pro uznání, že klecová lůžka nemusejí být nezbytně ideálním terapeutickým prostředkem: „Nejsem zarytý zastávce síťových lůžek, ale máme něco lepšího? [...] Máme prostor pro jiné metody?“ (Kubín cit in Šmergllová, Komůrková 2006: 22) Přičemž přiznaná rozporuplnost slouží jako ideologický prostředek definování míry možného. Nikoliv nejlepšího, ale *reálně možného* (srov. Fisher 2010).

Uznání ambivalence klecových lůžek tak paradoxně posvěcuje jejich postavení jako *nezbytného a nutného* prostředku zvládnutí „postižení“. Ilustrativní je tvrzení autorského kolektivu textu *Obecná praxe užívání omezovacích opatření...: „Psychiatrii a zdravotnický personál na psychiatrii se [...] bez [omezovacích prostředků] v některých případech neobejdou. Lze tedy konstatovat, že omezovací opatření mají v psychiatrii své nezastupitelné a nezbytné místo“* (Kališová et al. 2005: 303; zvýraznění autorka). Argument o nutnosti a nezbytnosti omezujících prostředků zde ovšem v „některých případech“ nastoluje režim „reálně možné“ každodennosti. Věra Musilová nezemřela při výjimečném užití síťového lůžka, při terapeutickém ošetření akutního stavu, nýbrž během svého několikaměsíčního pobytu v něm.

Řečeno s Hallem, prostřednictvím sporu o „klecová lůžka“ se odehrává ideologický spor širšího dosahu. Argumenty „realismu“, které „klecová lůžka“ vymezují jako

horizont „reálně možné“ péče o (intelektuálně) „těžce postižené“, zároveň vymezují horizont morálně pragmatické pozice (a tudíž i etické odpovědnosti a vztahu) „normální“ společnosti vůči „mentálně retardovaným“. O tom vypovídá i způsob, jakým jsou v debatách odmítány kritiky „klecí“ jako „pseudohumanismus“, tj. jako druh humanismu, který není skutečný, protože nevychází z porozumění reálnému stavu společnosti a „reálně možných“ sociálních vztahů.

Městský soud právo Jaroslavy Musilové na omluvu od léčebny přiznal. Své rozhodnutí (a novou formulaci omluvy) ale zároveň založil na zcela zásadním výroku o snížené důstojnosti lidí s mentálním/psychiatrickým postižením:

[V] případě takto vážné duševní nemoci pacientů je hranice lidské důstojnosti na jiné úrovni a je vymezována jejich onemocněním, když tyto osoby, které jsou nebezpečné samy sobě i ostatním, musí být neustále pod kontrolou a s nemocí jsou spjata různá omezení, což muselo být žalobkyni známo. (cit. in Rozsudek Nejvyššího soudu; zvýraznění autorka)

Přestože byl tento výrok později zrušen judikátem Nejvyššího soudu, stanovisko Městského soudu ilustruje zásadní momenty racionality realismu, který zde zakládá pozice morálního pragmatismu, jež je možné společně s Povinelli považovat za politiku zřeknutí se.

Za prvé, uložení omluvy za nedostatečný dohled nad Věrou Musilovou Městský soud deklaruje, že smrt Věry Musilové byla kauzálně spjata s její „mentální retardací“. Stanovisko soudu ilustruje, jak omezené je hodnocení biomedicínských standardů mimo kontext a reflexi normativních předpokladů, které do hodnocení vstupují. Podobně jako jej odhalují výroky expertů, kteří lege artis hodnotí: „[omezovací prostředky jsou] obecně praktiková[ny] ve prospěch nemocných a na jejich ochranu“ (Kališová et al. 2005: 303; zdůraznění autorka).

Za druhé, z pozice soudu plyne, že druh péče a užívání omezujících prostředků (kurtování, umístění v síťovém lůžku, kurtování na WC, pobyt v izolační místnosti) považuje za realistický odraz terapeuticky možného. Jelikož soudní rozsudek upozorňuje na nedostatek dohledu, je možné vyvodit, že naopak tyto postupy považuje nejen za realistickou, ale i nutnou formu léčby, přiměřenou lidské důstojnosti vymezené onemocněním/„mentální retardací“.

Výrok Městského soudu napomáhá odhalit to, jakým způsobem „realita“ péče navazuje na realismus medicínských diagnóz. A dále, že „mentální retardace“ legitimizuje pouze „realistické“ zacházení, kde realismus péče znamená přehodnocení lidství do podoby Agambenova „pouhého“ života. Dovozeno do důsledků, judikát prvoinstančního soudu posvěcuje praxi zanedbávání, kterou popsala britská studie citovaná v úvodu této podkapitoly.

Výjimečná opatření vs. „nezměnitelný stav“

„Nezavíráme je proto, abychom se jich zbavili, ale aby si neublížili!“
(výrok ředitele psychiatrické léčebny, cit. in Dosoudil, Pokorný 2004)

Klecová, jinak také „terapeutická“ či „ochranná“ lůžka zhmotňují (zdánlivý) rozpor mezi akutním a chronickým. Ač jsou podobně jako ostatní omezující prostředky definována (a právním řádem kodifikována) pouze jako dočasné a krajní řešení, praxe jejich užívání, jak odhalil i případ Věry Musilové, znovu dokazuje, že výjimečné určuje chronickou normalitu každodennosti,¹³ která definuje svého druhu normativ „reálné možného“, a tedy „nutného“.

Proměnu *akutního* na *běžné* popisuje výše již citovaný výňatek ze zprávy Anny Šabatové, kde se konstatuje neodůvodněnost užití klecového lůžka, „je [...] opakovaně zejména ke konci její hospitalizace zaznamenáno, že [Věra Musilová] byla v lůžku klidná. Přesto v něm dále setrvala“ (Šabatová 2006). Dlouhodobý pobyt v klecovém lůžku (či v izolaci) se paradoxně stává argumentem pro další setrvání v něm. To ukazují i debaty na internetových fórech, které Václav Štrunc shrnuje:

Klecové lůžko [...] je... místo bez minimálních podnětů. Absence podnětů a možností na ně reagovat a také absence prostoru pro svobodnou volbu však člověka zneschopňuje. Čím více je člověk v klecovém lůžku, tím je pak pro něj klecové lůžko vhodnější. (Štrunc 2011: 48)

Jednou z premis, o které se opírají názory na nepostradatelnost klecových lůžek/ústavů, je, že stav „(těžkého) postižení“, k jehož „léčbě“ se tato lůžka nejčastěji užívají, je ve většině případů trvalý a nezměnitelný. Klecová či síťová lůžka se jeví jako odpovídající, reálně možná terapie právě proto, že formy „mentální retardace“ jsou pojímány jako druhy „(těžkého) postižení“, u kterého neexistuje „realistická“ naděje na vyléčení/nápravu. Zdánlivě přímočarou kauzální logiku realismu převrátil Philip M. Ferguson v historické studii vývoje ústavní péče – *Left to their Fate* (Ferguson 1994). Ferguson nachází zcela jinou kauzalitu: vznik specializovaných oddělení, tzv. backwards, nesouvisí ani tak se stavem lidí s „postižením“, ale odráží posun v uvažování o „postižení“. „Back-wards“ vznikají tehdy, když osvícenská věda vzdá své úsilí o převýchovu a prohlásí „mentální retardaci“ za terapeuticky nezměnitelnou.

¹³ Text Elišky Bártové a Lukáše Hradílka „Ústavy stále zavírají lidi do klecí“ popisuje příběh Libuše Novákové, „která už nejméně devět let žije zavřená v kleci (sic!)“ (Bártová, Hradílek 2006).

[Ch]ronické případy vysunuté na okraj kulturního světa od této doby zahaluje aura trvalosti [...]. Ten nejhorší rys prognózy chronického stavu není samozřejmě to, že je na doživotí, ale právě to, že nemá konec. Tento stav vás nezabije, ale bude s vámi až do smrti. (Ferguson 1994: 16)

Klecová lůžka, izolační místnosti, oddělení pro „těžké“ či nevléčitelné případy, které byly (a často stále jsou) součástí ústavů, léčeben a „domovů“ pro lidi s „postižením“, jsou takovými „back-wards“. Podobné oddělení popisuje text Petra Třešňáka *Dobrodružství v pavilonu č. 14*, kterému se věnuji v následující podkapitole a ve kterém je oddělení č. 14 pojmenováno jako „blázinec uvnitř blázince [...] zážitek pro silné povahy...“ (Třešňák 2011: 48).

Podle stejné logiky (ne)zlepšitelnosti byla Věra Musilová přesunuta na oddělení č. 16. Vedoucí lékařka také opakovaně paní Musilovou přesvědčovala k umístění dcery do stálé ústavní péče (cit. in Šabatová 2006) – její stav se nezlepší, a tudíž neexistuje důvod k návratu domů, do mimoústavního světa. A konečně požár v ústavu v Měděnci měl tak tragicky vysoký počet obětí proto, že vnitřní uspořádání ústavu odráželo hierarchii „léčitelnosti“ a chronicity: „ležáci“ a „nejtěžší případy“ byly umístěny do vyšších, bariérových pater budovy. Dlužno podotknout, že taková geografie „postižení“ přetrvávala v zařízeních donedávna (srov. Růžičková 2013).

Ačkoliv jsou klecová lůžka i omezovací prostředky považovány za součást léčby, zvláštní zpravodaj OSN pro mučení vydal v roce 2013 prohlášení, ve kterém specifikoval, že „neexistuje žádné terapeutické ospravedlnění pro užívání izolačních místností a dlouhodobé omezování člověka s postižením v psychiatrických zařízeních“ (Méndez 2013; viz také MDAC 2014: 12). Pavla Baxová, jedna z komisařek podílejících se na kontrolách v léčebnách prováděných Úřadem veřejného ochránce práv, problematizuje doxu o terapeutickém užívání omezovacích prostředků. Baxová říká: „Klece používají ne kvůli konkrétnímu problému, ale dlouhodobě. *Někteří klienti v nich tráví většinu života*. Zdůvodnění personálu bylo například takové: *Pán si stoupá a padá a my nemáme koberec*“ (Baxová cit. in Bártová, „Škromach: Klece jsou, uznávám“, 2006; zvýraznění autorka). I vyjádření zdravotnického a lékařského personálu pracujícího v psychiatrických léčebnách odkazují na to, že omezující prostředky se často řídí spíše praktickou potřebou personálu než těch, jimž má léčebna nabídnout bezpečnou péči. Lékař citovaný ve zprávě MDAC z roku 2014 přiznává, že užívání omezovacích prostředků je vedeno snahou „zvládnout“ pacienty ve špatně personálně vybavených odděleních, a podobné situace popisují i zprávy Kanceláře veřejného ochránce práv, na něž jsem již odkazovala. Zpráva MDAC opakovaně poukazuje na souběžné užívání různých omezovacích prostředků (MDAC 2003; MDAC 2014: 12; srov. Kališová et al.

2005; Motejl 2008; Motejl 2010 a Motejl 2013¹⁴). Čtrnáctiletá dívka, která zemřela v roce 2002 v péči psychiatrického zařízení, byla v klecovém lůžku a zároveň ve svěrací kazajce, když na ni spadla tyč konstrukce klecového lůžka (MDAC 2014: 18, viz také zprávu z roku 2003).

Užívání omezovacích prostředků, specificky lůžek, je explicitně strukturováno genderem a „postižením“, tedy kategoriemi, které jsou z definice vyjádřením hierarchie „hodnoty“. Zpráva například uvádí, že v dětské psychiatrické léčebně v Opařanech již zbylo pouze jedno klecové lůžko, jehož výjimečné použití se řídilo klíčem (ne)způsobnosti: lůžko bylo používáno pouze pro děti s mentálním „postižením“, neboť personál se domníval, že klecová lůžka „byla nebezpečná pro děti bez mentálního postižení, protože by se pohybovaly“ (MDAC 2014: 32). Jiné léčebny používají „klecová lůžka“ pro starší pacienty, kteří nosí pleny, tudíž personál se domnívá, že nepotřebují možnost pohybu (z lůžka na toaletu) (MDAC 2014: 34). Jinde personál využívá „ochranná lůžka“ pouze (či převážně) pro ženy, protože pro muže by byla, jak se domnívá, „nedostatečná“, mohli by snadno poškodit síť (MDAC 2014: 31), další člen personálu stejného psychiatrického zařízení týmu MDAC sdělil, že klecová lůžka byla používána hlavně pro „blouznící babičky“ (MDAC 2014: 31). Ředitel stejné instituce tento úzus potvrdil a prohlásil, že u žen jsou tato lůžka používána z důvodu „nočního deliria“ (MDAC 2014: 31). Dále uvedl, že klecová lůžka „jsou skvělá pro geriatrické pacienty a mentálně retardované (sic): izolace nebo kurty jsou mnohem horší“ (MDAC 2014:31).

Citované výroky dokládají Fergusonova tvrzení, která považují koncept chronicity a neproměnlivosti „postižení“/„mentální retardace“ za odraz společenské rezignace a selhání, neboť slouží pouze k legitimizaci „kontinua sociální marginalizace“ (Ferguson 1994: 16). Výše uvedené výroky znovu poukazují na to, jak velkou roli hrají v určování správného terapeutického/medicínského postupu sociálně podmíněné kategorie (jako věk, gender, „postižení“, rasa/etnicita) definující hodnotu (ne)způsobnosti a hodnotu lidského života jako takového. V rámci morálního pragmatismu, definujícího modus politiky zřeknutí se, se během debat o „klecová lůžka“ pravidelně objevovaly (a objevují) návrhy na jejich „humanizaci“¹⁵. Kromě inovovaných podob „klecí“ lidé

¹⁴ Ještě v roce 2013 tehdejší ombudsman poznamenal ve zprávě z návštěv dětských psychiatrických léčeb: „V jedné psychiatrické nemocnici jsem musel doporučit a opakovaně vyžadovat vypracování vnitřního předpisu pro používání omezovacích prostředků.“ A následně v poznámce pod čarou shrnul právní situaci takto: „Právní předpisy to nepřikazují, metodická opatření zavazující i toto zařízení vydání vnitřního předpisu pouze doporučuje“ (Motejl 2013: 34, pozn. 49).

¹⁵ Pojem humanizace se také objevuje v souvislosti s procesem deinstitucionalizace a transformace ústavní péče poskytované lidem s „postižením“. *Koncepce podpory transformace pobytových sociálních služeb v jiné typy sociálních služeb, poskytovaných v přirozené komunitě uživatele a podporující sociální začlenění uživatele do společnosti*, kterou vláda ČR přijala jako oficiální dokument pro proces deinstitucionalizace, stanoví „humanizaci“ jako jeden ze svých hlavních principů.

přicházeli s doporučeními, jak člověku v kleci zprostředkovat podněty (srov. Štrunc 2011: 45–46) a „humanizovat“ fakt prostorové i symbolické exkluze.

Příběhy jako ten Věry Musilové je proto nutné číst v širších souvislostech; nevypovídají (pouze) o nedostatečnosti současných sociálních politik, nedostacích medicínské etiky a racionality péče. A rozhodně je nelze odbýt představou, že představují přetrvávající „dědictví“ státního socialismu. Jádrem problému, na které upozorňuje příběh Věry Musilové, leží v konfliktu mezi kategorií „mentální retardace“ (a expertním věděním/péčí o ní) na jedné straně a mezi normativním vymezením lidství ustanoveném historicky a založeném na osvícenských tradicích na straně druhé. „Mentální retardace“ se zde ustavuje jako kritérium hodnoty života; hodnoty, která v sobě nese tradici koloniálního panství.

Dobrodružství v léčebně – dědictví koloniálních fantazií

„Ivan Kaliáš se spokojeně pohupuje v sedle koně, zoufalý pohled je pryč, černé oči radostně pozorují okolí. V jednu chvíli se podívá směrem k nebi a vydá z hrdla zvuk, z nějž stydne krev v žilách. Na pár vteřin vypadá jak apačský náčelník.“
(Třešňák 2011: 52)

Několik let po smrti Věry Musilové, v roce 2011, v době pokračujících diskusí o ekonomické krizi, kartě „S“, veřejných pracích, zpochybňování sociální solidarity a sílící ghettoizaci „sociálně slabých“ (a) Romů, v době protestů lidí s postižením, vyšel v časopise *Respekt* text Petra Třešňáka „Dobrodružství v pavilonu č. 14“.¹⁶ Novinář za něj získal „celoevropskou novinářskou cenu v kategorii zdravotnictví“, jak hrdě uvádí web časopisu.¹⁷ V příběhu samém však záhy odhalíme silný vliv dlouhé historie příběhů „chlapce z Aveyronu“, Kašpara Hausera a dalších „divokých dětí“¹⁸, které pomáhaly osvícenské vědě dokázat civilizační sílu modernity (srov. Mitchell, Snyder 2012). Přestože ne všechny příběhy ferálních dětí končí úspěchem vědy a jejich „humanizací“, tato verze příběhu „divokého dítěte“ (v postmoderním pojetí řečeno pomocí medicínského diskursu: „retardovaného“, ve stavu „akutního neklidu“) šťastný konec nese a nabízí příběh úspěchu „osvíceného“ odborníka, který „postižení“ svého svěřence překonal:

¹⁶ Podle webových stránek Psychiatrické léčebny Bohnice je současný pavilon č. 14 oddělením následné péče pro ženy s mentálním postižením kombinovaným s psychiatrickým onemocněním. Viz <http://www.bohnice.cz/zakladni-informace/oddeleni-14-nasledna-pecce-2/>; naposledy navštíveno 13. března 2017.

¹⁷ Viz <http://www.respekt.cz/autori/petr-tresnak>.

¹⁸ Jestliže lidství „divokých dětí“ bylo zpochybňováno prostřednictvím výchovy a „obcování“ s (ne)lidskou animalitou (např. vlčí smečkou), v případě Ivana Kaliáše je tato vazba na (ne)lidství a animalitu zastoupena informací o „mentálně postižené matce“.

Zdi [pavilonu] už zažily ledacos, nikdo tu ale nepamatuje pacienta, jako je Ivan Kaliáš. Tohle je příběh *člověka, který se propadl do nejhlubších temnot lidské duše. A ošetřovatele, který mu pomohl najít cestu zpět.* (Třešňák 2011: 46; zvýraznění autorka)

Kontrast příběhů Ivana Kaliáše (jak jej podává Petr Třešňák) a Věry Musilové (jak jej reprezentuje rozsudek soudů, zprávy zástupkyně ombudsmana a televizní reportáže) je zdánlivý; oba příběhy jsou pevně provázány. Teprve společně tvoří celistvější naraci o vztahu společnosti k lidem postiženým diagnózou „mentální retardace“, stigmatem „neklidu“ a vyčleněných do ústavů a léčeben. Společně vyvolávají jednu z klíčových otázek tohoto textu, která se ptá po afektivní politice diskursů „mentální retardace“, politice přináležení a jejímu vyjednávání prostřednictvím diskursů (ne)způsobilosti. Jakou roli tedy hraje příběh ošetřovatele, kterému se podařilo prolomit hranici (či klec) mezi „retardovaným dítětem ve stavu akutního neklidu“ a okolním světem, v obecnějším vztahu k vyjednávání politik přináležení v postsocialistické společnosti?

V souladu s dlouhou tradicí kulturních reprezentací jinakosti/„postižení“ se i text Petra Třešňáka opírá o narativní strategie exotizace a sentimentalizace, objektivizace a dehumanizace. Způsoby exotizace „mentální retardace“ není těžké vysledovat. Závěr níže citované pasáže se nikterak nezadá se závěrečnými hororovými scénami legendárního (a dlouho zakázaného) filmu Toda Browninga *Zrůdy (Freaks)* z roku 1932 obohacenými o moderní homosexuální angst:

Pro člověka, který se v pavilonu číslo 14 poprvé *ocitl bez doprovodu*, představuje těch pár metrů nečekaně silný zážitek. Muži v teplácích bezcílne přešlapují na chodbě, léta duševního strádání vepsaná do propadlých tváří. Někteří spí jeden na druhém na lavicích, jiní se rytmicky houpají a zacpávají si uši před hlasy, jež nikdo jiný neslyší. [...] Vysoký muž v černém chodí rychle v kruhu a třepe si před očima párem ponožek. Odkudsi se ozve pronikavý řev. [...] Nutně potřebuju ženskou. [...] *Ode zdi se odlupují další postavy nemocných mužů a blíží se k návštěvě. Zamknout se na WC zevnitř ještě nikdy nebylo tak důležité.* (Třešňák 2011: 48; zvýraznění autorka)

Exotizace jinakosti „postižení“ i zde využívá dramatizace hranic mezi lidským a (ne)lidským (animálním). Momenty, kdy se tyto hranice kategorií objevují nejjasněji, jsou právě stavy „neklidu“. Dramatizace hranice ne/lidství se stala stálou, neustále opakovanou součástí příběhu Věry Musilové: každá zmínka o tom, že se „zadusila při požívání vlastních výkalů“, je performativním znovu-určením ne/lidství a vyznačením difference/oddělení (zde prostorově manifestovaného uzavřením do „klece“) Věry Musilové od plného a plnohodnotného lidství. I ve výrazně optimističtějších příběhů Ivana Kaliáše jsou stavy neklidu znakem hranice ne/lidství a nebezpečné iracionality a animality. „Ošetřovatele ze čtrnáctky poznáte podle rukou“ [...] na předloktí

[...] jsou vidět jizvy – památky na kousnutí při zvládání „neklidů“ (Třešňák 2011: 48). Zvířecí paralely jsou v kulturních imaginacích (a expertních diskurzech) o intelektuální a mentální jinakosti ustálenou referencí. Koneckonců už „divoké děti“ byly někdy nazývány „savage savant“, přičemž signifikant *savage* v sobě vždy nesl ambivalenci humanizované, přesto „primitivnosti“.

V knize *The Faces of Intellectual Disability. Philosophical Reflections* (Tváře intelektuální jinakosti. Filosofické reflexe, 2009) Licia Carlston mapuje roli představ o intelektuální a mentální jinakosti v západní filosofické tradici. Všimá si mimo jiné i důležitosti obrazů „mentální retardace“ pro morální filosofii, poukazuje na využívání kategorie „mentální retardace“ pro vyjádření morálního nároku práv (ne)lidských zvířat (Carlston 2010: 134). Pravděpodobně nejkontroverznějším a zřejmě i nejznámějším příkladem jsou argumenty Petera Singera. Carlston poukazuje na to, že paralela mezi lidmi s odlišnou intelektuální kapacitou a ne-lidskými zvířaty, paralela, která sama o sobě rozhodně nese velmi cenný potenciál pro feministickou vědu, stejně jako pro feministické disability studies (srov. Haraway 2008; Kafer 2013; Chen 2012; Taylor 2013), je vystavěna na ableistickém nároku způsobilosti. Potvrzování práv zvířat, jež je založeno na odkazování k jejich podobnosti s „nezpůsobilými“/„mentálně retardovanými“ jedinci a argumentu, že jsou na základě srovnatelné intelektuální (ne)schopnosti součástí stejné morální kategorie, nemůže, jak Carlston také tvrdí, vést k mezidruhové spravedlnosti (Carlston 2010: 134). Tato paralela je naopak využívána pro morální ospravedlnění dehumanizace a sociální exkluze, či dokonce eugenické praxe.

Paralely mezi „mentální retardací“ a animalitou nejen podpírají narativy o humanizaci divokého lvana Kaliáše a nevyhnutelné smrti Věry Musilové, ale hrají roli i v obecném vyjednávání o de/institucionalizaci. Například novinový článek *Ženy z Pístitny, co je nechtějí v Třeboni* popisuje jednání zastupitelstva s lokálním společenstvím o umístění menšího ústavu či komunitního bydlení pro ženy s intelektuálním „postižením“ po zrušení ústavu v Pístitně. Žena z publika klade otázku: „Chci se jen zeptat, zda kolem té stavby bude nějaký plot nebo třeba dvoumetrová zeď a zda tam budou mít nějaký výběh“ (Hradílek 2012).

Ve sporu o klecová lůžka se příklady animalizace objevují také. Takto například argumentuje „Dana“:

Při popisu v článku [„Ústavy stále zavírají lidi do klecí“¹⁹, na který „Dana“ reaguje v online debatě, pozn. autorky] jsem si vybavila opičku, všetečnou, přátelskou i zlomyslnou, neposednou a *problematickou*. *Nechci tím srovnávat s konkrétní paní ani*

¹⁹ Text je autorským dílem Elišky Bártové a Ludvíka Hradílka a vyšel 7. 4. 2006. Text je dostupný na: <http://zpravy.aktualne.cz/domaci/ustavy-stale-zaviraji-lidi-do-kleci/r~i:article:116581/>; naposledy navštíveno 13. března 2017.

nikoho urazit. Ale s opicemi máme mnoho společného a někteří postižení lidé mohou být mentálně i pod jejich úrovní. Kdyby ale někdo vlastnil opici a zavřel ji celodenně do malé klece bez vybavení a poskytl jí tutéž aktivitu, jako má ta paní, ochránci zvířat by oprávněně protestovali. *Nemůže ale tu nevladatelnou opičku ani volně pustit po bytě. [...] Správné řešení je tedy poskytnout té opičce přiměřené prostředí, umožnit aktivity, které jsou jí přirozené. Skoro to vypadá, že by se ošetřovatelé takového typu postižených lidí měli radit s primatology. Učit se jim rozumět a vyhovět jejich potřebám a respektovat jejich odlišnost.* („Dana“ cit. in Štrunc 2011: 105)

Pozice, kterou zde čtenářka „Dana“ zastává, je ilustrativní svou ambivalencí. Výchozím bodem je sice kritika deprivujícího prostředí „klece“, zároveň je tato kritika vedena z paternalizujících a ableistních pozic předpokládajících animální přirozenost lidí s intelektuálním „postižením“. Především však představa o „přiměřeném prostředí“, které by odpovídalo přirozenosti „opičky“, legitimizuje exkluzi z „normálního prostředí“, a tedy sociální nespravedlnost.²⁰

Jakou roli ale hrají tyto animalizující a exotizující strategie reprezentace ve vztahu k „politice nutnosti“ a jakou roli hrály v rámci afektivních politik přináležení? Již bylo řečeno, že podání příběhu Ivana Kaliáše se v mnohém podobá vyprávění o „problematické pacientce“ Věře Musilové: líčí stavy neklidu, destruktivní chování a nekontrolovatelnou agresi vůči sobě samému, ale i lidem okolo: „Za prázdniny roztrhal Ivan šedesát matrací. Sháněl jsem je po celé léčebně“ (cit. in Třešňák 2011: 50). Podobně zpráva Anny Šabatové zaznamenává výpovědi zdravotnického personálu z oddělení, ve kterém byla Věra Musilová hospitalizována, o jejich kolektivním úsilí obstarat jí nové oblečení a ložní prádlo, které ona neustále a ve velkém množství trhala. V dalším ohledu se ale oba příběhy silně rozcházejí:

Jan [osvícený odborník, pozn. autorka] si všimne, že dotyky, pozornost, uklidňující hlasy, pravidelná náplň času [Ivanovi] zjevně dělají dobře. [...] Prozření je jasné. Muž, o němž se léta traduje, že potřebuje samotu a izolaci, agresor, jehož zubů se bojí většina přítomných, touží po lidském kontaktu. [...] *Nalezení pochopení pro jeho skutečné potřeby, skryté za nevladatelnou destrukci, nastartovalo změnu k lepšímu.* (Třešňák 2011: 52; zvýraznění autorka)

Na novinářovu otázku po poučení, které si ošetřovatel ze setkání s Ivanem Kaliášem a ze svého ošetřovatelského úspěchu odnáší, ošetřovatel odpovídá: „Často máme

²⁰ Podobné představy skutečně do nedávna ovlivňovaly konceptualizace lidství a práv lidí s intelektuálním „postižením“. V esejí „The Rights of the Retarded“ z roku 1984 Woolzley např. tvrdí, že lidé „mentálně postižení“, podobně jako zvířata, nejsou způsobilí vnímat nespravedlivé zacházení.

tendenci vidět to, že někdo vyvádí, kouše, rve nebo hajluje, a pak mu v tom bránit. Zní to banálně, ale mnohem důležitější je hledat příčinu. Naučil jsem se, že lidé nejvíc strádají, když jsou izolováni“ (Třešňák 2011: 52).

Výše uvedená odlišnost obou příběhů tkví nejen v odlišnosti jejich žánrů. Na jedné straně stojí diskurs realismu a politika nutnosti, na straně druhé příběh sice samostatného, ale odborníka, který právě tím, že *porušil* doktrínu realistické péče, dokázal pomoci „člověk[u], který se propadl do nejhlubších temnot lidské duše [...], najít cestu zpět“ (Třešňák 2011: 46). Ačkoliv v jistém smyslu vyprávění o Ivanovi Kaliášovi poukazuje právě na to, že součástí příběhu Věry Musilové je selhání systému, bylo by zavádějícím zjednodušením domnívat se, že oba příběhy jsou (pouze) protikladem jeden druhého a navzájem si (pouze) protiřečí. Naopak, silně individualizovaný příběh setkání Ivana Kaliáše a hrdinného, humánního ošetřovatele, který je schopen riskovat a hledat cesty sblížení za hranicemi obvyklých (a schválených) ošetřovatelských postupů, odvádí pozornost od systémových a strukturálních selhání.

U vědomí toho, že zde nemáme co do činění s přímočarým záznamem událostí, nýbrž s autorsky promyšleným a kulturně-ideologicky determinovaným *narrativem*, nesnažím se zdůraznit, že Ivan Kaliáš byl vysvobozen ze své dlouhodobé izolace, nýbrž že čtenářům a čtenářkám („nám“) se o tomto vysvobození velmi emotivně *vypráví*. Zajímá mě tudíž, jakým způsobem nás, čtenářstvo, text interpeluje a jaké formy emocí a mody identifikace nám nabízí. Jaká je ona afektivní politika textu o „dobrodružství v léčebně“? A čím nás má upoutat příběh osvíceného pečovatele, nositele (osvícenské) racionality, která je obdařena silou zkrotit a alespoň podmíněně, silou svého vlivu, normalizovat ne-rozum mentálního postižení a neklid šílenství?

„Dobrodružství v pavilonu č. 14“ čerpá svou sílu z relativně jednoduchého syžetu překonání „postižení“ (tzv. *overcoming narrative*), což je narace s velkou a osvědčenou afektivní působivostí. Text je mj. příběhem o utrpení: „propadnutí [se] do nejhlubších temnot lidské duše“, „duševní[m] strádání“, „nezvladatelné destrukci“. Reprezentace utrpení „druhých“ jsou, jak tvrdí Sara Ahmed, součástí mocenských vztahů, součástí veřejného diskursu. Navíc se k nám téměř bez ustání obracejí a žádají individuální i kolektivní odpověď (Ahmed 2004: 20). Elizabeth Spelman, jejíž slova slouží jako motto této podkapitoly, k politickému významu reprezentace bolesti „druhých“ (často marginalizovaných subjektů) podotýká: „Příběhy o bolesti [...] znovu ustavují mocenské vztahy, které tuto bolest způsobily“ (Spelman, cit. in Ahmed 2004: 22). Zprostředkování utrpení a zranění přivozených „druhým“ zastihuje způsob, jakým se na utrpení podílejí právě ti, kteří následně sami sebe staví do pozice naslouchajících a soucitných. Tak vzniká nová mocenská nerovnost: *subjekty* emocí, kterým je umožněno soucítit, objektivizují, zmocňují se, kolonizují bolestnou zkušenost „druhých“, kteří se tímto stávají *objektem* politiky bolesti (srov. Ahmed 2004: 21).

Jak fungují emoce ve vyprávěných příbězích? Co je zdrojem bolesti a utrpení, které tyto příběhy vyprávějí? A jaké pozice jsou nabídnuty „nám“, čtenářům a čtenářkám příběhů o „mentálně retardovaných“, neklidných, „divokých dětech“? Překážkou, o jejímž překonání příběh vypráví (a s níž je spojena bolest a utrpení Ivana Kaliáše), se v příběhu nerozumí ani zdi léčebny, ani izolace, ve které Ivan Kaliáš trávil roky svého života, ale především stavy „neklidu“ a „mentální retardace“. Identifikace, kterou text nabízí „nám“, svému čtenářstvu, identifikace, za kterou je text oceňován, není směřována k rozpoznání utrpení Ivana Kaliáše (popřípadě Věry Musilové a dalších obětí systému nepéče), ale dovoluje „mentálně retardovaného“ zpředměnit a učinit jej/ji předmětem našich emocí a naší identifikace s ne-postižením, s normalitou a s úsilím ošetřovatele o osvobození Ivana Kaliáše. Podobně jako upozorňují Spelman i Ahmed, v kolonizaci bolesti „mentálně retardovaných“ subjektů dochází k zneviditelnění „našeho“ podílu na „jejich“ bolesti. Ono zneviditelnění konkrétních politik zřeknutí se děje souběžně (a aniž je to problematizováno) s dojetím a možná zděšením liberální veřejnosti nad životem lidí s mentálním postižením.

Příběh Ivana Kaliáše nabízí ještě další, méně zřetelné formy fantazijní identifikace. Vraťme se ještě jednou k figuře „divokého dítěte“:

„Divoké dítě“ bylo výplodem fantazie poosvícenské Evropy – jakousi kolektivní iluzí, kdy se jako v raných dobách kolonialismu zdálo, že se naskýtá příležitost získat pro civilizaci ztracenou, primitivní lidskou bytost. Sama tato kategorie – šlo spíše o klasifikační nálepkou lékařské vědy než o popis individuálního chování – *byla zároveň mytická i empirická*, protože z hluchoněmého a možná autistického dítěte vytvářela příklad jakési nedokonalé lidskosti a zároveň je spojovala s radikálním příslibem humanizace. (Mitchell, Snyder 2012: 186; zvýraznění autorka)

„Dobrodružství v pavilonu č. 14“ je příběhem o dobrodružství osvícenské vědy a panského rozumu, který si porobil nepoznané, primitivní území animality. Popsaná transformace „divokého dítěte“ nazpět do sféry lidství nabízí fantazie hodné konkvistadorů postmoderního skepticismu: „Na cestu kolem světa s Cookem už nepojedete. Vydejte se na cestu do amazonské džungle a najdete ji vykácenou. *Ale tady na čtrnáctce se dá ještě zažít skutečné dobrodružství*“ (Třešňák 2011: 48; zvýraznění autorka). Na jiném místě ošetřovatel použil metafory, které snad ještě explicitněji popisují mocenské ambivalence panství moderny a koloniální násilí vědy: „Jsme frontoví bojovníci. [...] Byli jsme ve válce a kolem létaly kulky“ (Třešňák: 50). Ferální děti zůstávají součástí západního/evropského kulturního vědomí jako protipól příběhů moderní vědy a koloniálního panství, které Mitchell a Snyder charakterizují metaforou „povinné primitivizace“ (Mitchell, Snyder 2012). Jak Mitchell a Snyder s odvoláním na Homiho Bhabhu konstatují, vykonávání koloniální moci vyžaduje „vytváření diferenciacních, individualizujících,

domněle identitních kategorií, s jejichž pomocí diskriminační mechanismy mapují porobené obyvatelstvo“ (Bhabha in Mitchell, Snyder 2012: Fn83, 189190). Jako ztělesnění ambivalentní hranice mezi civilizovaným a primitivním, mezi kolonizujícím a kolonizovaným, mezi lidským a nelidským jsou postavy „divokých dětí“ součástí archivu moderních diskursů normality, „postižení“, sexuality, genderu a rasy, a opakovaně se objevují právě tehdy, když se hranice normativních kategorií znovu obkreslují a vyjednávají, podobně jako v kontroverzních příbězích „klecových lůžek“.

Ani zprávy MDAC, ani šetření v psychiatrických léčebnách prováděné Kancelářím veřejného ochránce práv si nevšímají toho, zda (resp. jakým způsobem) diskursy a kulturní koncepty rasy/etnicity vstupují do praxe užívání omezovacích prostředků nebo do kvality péče poskytované v léčebnách. Přesto právě kulturní imaginace o ferálních dětech či zprávy o „věčných dětech“, jakým se v narativech o její smrti stala Věra Musilová, jsou zřetelnou stopou odhalující, jak důležitou roli kategorie rasy (a jejich koloniální historie) hrají v sítích významů kulturní představitosti lidství a intelektuální (ne)způsobilosti. Následující citát to koneckonců velmi dobře ilustruje:

Ivan Kaliáš se spokojeně pohupuje v sedle koně, zoufalý pohled je pryč, černé oči radostně pozorují okolí. *V jednu chvíli se podívá směrem k nebi a vydá z hrdla zvuk, z něž stydne krev v žilách. Na pár vteřin vypadá jak apačský náčelník.* (Třešňák 2011: 52; zvýraznění autorka)

K tomuto věčnému dětství, které není žádnou výchovou a civilizačními podněty možno vyrvat primitivnosti „mentální retardace“, pak odkazují neustále se opakující odkazy k tomu, jak nakonec zemřela Věra Musilová. Oblíbená rubrika *Respektu*, „Minulý týden“ Ivana Lampera jej zachytila takto: „V jednom z pavilonů bohnické psychiatrické kliniky se v kleci vlastními výkaly udusila pacientka Věra Musilová (30)“ (Lamper 2006).

(Věčné) dítě v kleci

Juxtapozice požáru v Měděnci v roce 1984, resp. reprezentace této události prostřednictvím filmu *Requiem pro panenku*, a život a úmrtí lidí „mentálně retardovaných“ v síťových a klecových lůžcích mi zde slouží ke zpochybnění často opakovaných domněnek, které lokalizují původ a vrchol exkluze a zanedbání lidí s postižením do komunistické minulosti a zároveň uvažují o postsocialistickém období jako o době jednoznačného pokroku v oblasti integrace, inkluze a uznání práv „postižených“. Diskuse o případu úmrtí Věry Musilové nechce znovu otevírat spor o to, zda léčebna postupovala správně, či nikoliv, ale jde tu o odkrytí hlubších, kolektivně sdílených kulturních imaginací jinakosti, představ o tom, co znamená mentální jinakost a jak tato moderní typologie *nezpůsobilosti* dopadá zcela konkrétně a materiálně na možnosti

života a jak skrytě vstupuje i do expertních norem péče. Rozkrývání způsobů, jakými jsou kolektivně ustavované formy afektivního přilnutí či zřeknutí se provázány právě s formami expertního vědění (v tomto případě lege artis) a s racionalitou „nutného a možného“, zároveň otevírá otázky toho, jak jsou tyto racionality podmíněny ekonomickými kontexty postsocialismu a neoliberalizace společnosti. A za třetí, text si kladl za cíl vysledovat souběh a vzájemné prolínání historických genealogií kategorií „postižení“ (specificky intelektuálního „postižení“, „mentální retardace“, „slabomyslnosti“) a rasy v dědictví koloniálního panského rozumu.

Literatura

- Ahmed, S. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- Carlson, L. 2009. *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*. Bloomington: Indiana University Press.
- Císařová, D., Sovová, O. 2004. *Trestní právo a zdravotnictví*. Praha: Orac.
- Davis, L. 2012. „Konstrukty normality. Gaussova křivka, román a vynález ‚postiženého‘ těla.“ Pp. 71–103 in K. Kolářová (ed.). *Jinakost–Postižení–Kritika: Společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Erevelles, N. 2011. *Disability and Difference in Global Contexts: Enabling a Transformative Body Politic*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ferguson, P. M. 1994. *Left to their Fate: Social Policy and Practice Towards Severely Retarded People in America 1820–1920*. Philadelphia: Temple UP.
- Fisher, M. 2010. *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka.
- Hall, S. 1998. „Reinvention of Ideology.“ Pp. 1050–1064 in J. Rivkin, M. Ryan (eds.). *Literary Theory: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Haraway, D. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heslop, P. et al. 2014. „The Confidential Inquiry into Premature Deaths of People with Intellectual Disabilities in the UK: A Population-Based Study.“ *Lancet (London, England)*, Vol. 383, No. 9920: 889–895, [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(13\)62026-7](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(13)62026-7).
- Chari, S., Verdery, K. 2009. „Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War.“ *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 51, No. 1: 6–34, <http://dx.doi.org/10.1017/S0010417509000024>.
- Chen, M. 2012. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham, NC: Duke University Press.
- Chen, M. 2016. „‘The Stuff of Slow Constitution’: Reading Down Syndrome for Race, Disability, and the Timing that Makes Them So.“ *Somatechnics*, Vol. 6, No. 2: 235–248, <http://dx.doi.org/10.3366/soma.2016.0193>.
- Kafer, A. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kolářová, K. 2014. „The Inarticulate Post-Socialist Crip. On the Cruel Optimism of Neoliberal Transformations in the Czech Republic.“ *The Journal of Literary & Cultural Disability Studies*, Vol. 8, No. 3: 263–280, <http://dx.doi.org/10.3828/jlcds.2014.22>.
- Kolářová, K. 2015a. „‘Grandpa Lives in Paradise Now’: Biological Precarity and the Global

- Economy of Debility." *Feminist Review*, Vol. 111, No. 1: 75–87, <http://dx.doi.org/10.1057/fr.2015.45>.
- Kolářová, K. 2015b. „Death by Choice, Life by Privilege: Biopolitical Circuits of Vitality and Debility in the Times of Empire.” Pp. 396–424 in S. Tremain (ed.). *Foucault and Government of Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press (second and enlarged edition).
- Kolářová, K. 2012. (ed.) *Jinakost–Postižení–Kritika. Společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kocman, D. 2006. „Mezi péčí a zneužíváním.” [online]. *Literární noviny*, roč. 17, č. 40: 7. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://archiv.ucl.cas.cz/index.php?path=LitNIII/17.2006/40>.
- Kocman, D. 2008. „Klecová lůžka jako diagnóza české sociální péče.” [online]. *Literární noviny*, roč. 19, č. 13: 3. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: http://www.literarky.cz/index_o.php?p=clanek&id=5127&rok=2008&cislo=13.
- Lavin, K. E., McGuire, B. E., Hogan, M. J. 2006. „Age at Death of People with an Intellectual Disability in Ireland.” *Journal of Intellectual Disabilities*, Vol. 10: 155–164, <http://dx.doi.org/10.1177/1744629506064011>.
- Maldonado-Torres, N. 2007. „On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.” *Cultural Studies*, Vol. 21, No. 2: 240–270.
- Mental Disability Advocacy Center (MDAC). 2003. „Cage Beds: Inhuman and Degrading Treatment or Punishment in Four EU Accession Countries.” [online]. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: http://www.mdac.info/sites/mdac.info/files/English_Cage_Beds.pdf
- Mental Disability Advocacy Center (MDAC). 2014. „Klecová lůžka a používání omezovacích prostředků v českých psychiatrických zařízeních.” [online]. Červen 2014; [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://lp.cz/publikace/klecova-luzka-a-pouzivaniomezovacich-prostredku-v-ceskych-psychiatrickych-zarizenich/>.
- Mitchell, D. T., Snyder, S. L. 2001. *Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mitchell, D. T., Snyder, S. L. 2006. *Cultural Locations of Disability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, D. T., Snyder, S. L. 2012. „Povinná primitivizace.” Pp.184–214 in K. Kolářová (ed.). *Jinakost–Postižení–Kritika: Společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Mitchell, D. T., Snyder, S. L. (ed.). 1997. *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Méndez, J. E. 2013. *Report of the Special Rapporteur on Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*. [online]. Spojené národy: UN doc A/HRC/22/53. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A.HRC.22.53_English.pdf.
- Motejl, O. 2008. „Zpráva z návštěvy zařízení: Psychiatrická léčebna Dobřany.” Sp. Zn.: 6/2008/NZ/LS.
- Motejl, O. 2010. „Umísťování a pobyt osob s mentálním postižením v psychiatrických léčebnách.” [online]. Příloha zprávy VOP za čtvrté čtvrtletí roku 2009. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <https://www.ochrance.cz/zpravy-o-cinnosti/zpravy-pro-poslaneckou-snemovnu/>.
- Motejl, O. 2013. „Zpráva ze systematických návštěv dětských psychiatrických nemocnic.”

- [online]. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: https://www.ochrance.cz/fileadmin/user_upload/ochrana_osob/ZARIZENI/Zdravotnicka_zarizeni/SZ-detske-psychiatricke-lecebny.pdf.
- Noll, S., Trent, J. W. 2004. *Mental Retardation in America: A Historical Reader*. New York: New York University Press.
- Patja, K., Iivanainen, M., Vesala, H., Oksanen, H., Ruoppila, I. 2000. „Life Expectancy of People with Intellectual Disability: A 35-year Follow-up Study.“ *Journal of Intellectual Disability Research*, Vol. 44: 591–599, <http://dx.doi.org/10.1046/j.1365-2788.2000.00280.x>.
- Povinelli, E. 2011. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham [N.C.]: Duke University Press.
- Quijano, A. 2007. „Coloniality and Modernity/Rationality.“ *Cultural Studies*, Vol. 21, No. 2: 168–178.
- Růžičková, K. 2013. *Prostor jako sociálně konstruovaná forma oprese: transformace ústavního zařízení pro ženy s mentální jinakostí v Ústeckém kraji*. Nepublikovaná diplomová práce. Praha: FHS UK.
- Samuels, E. 2014. *Fantasies of Identification: Disability, Gender, Race*. New York: New York University Press.
- Shildrick, M. 2011. „Mimo řád: Genealogie zrůdnosti.“ *Dějiny–Teorie–Kritika*, č. 2: 189–202.
- Spelman, E. V. 1997. *Fruits of Sorrow: Framing our Attention to Suffering*. Boston: Beacon Press.
- Stone, D. 1984. *The Disabled State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Štrunc, V. 2011. *Kauza klecových lůžek: Rozbor internetové diskuze z roku 2006 z perspektivy disability studies*. Nepublikovaná diplomová práce. Praha: FHS UK.
- Taylor, S. 2013. „Vegans, Freaks, and Animals: Toward a New Table Fellowship.“ *American Quarterly*, Vol. 65, No. 3: 757–764.
- Trent, J., W., Jr. 1994. *Inventing the Feeble Mind: A History of Mental Retardation in the United States*. Berkeley: University of California Press.
- Tyrer, F., Smith, L. K., McGrother, C. W. 2007. „Mortality in Adults with Moderate to Profound Intellectual Disability: A Population-based study.“ *Journal of Intellectual Disability Research*, Vol. 51: 520–527, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1365-2788.2006.00918.x>.
- Woozley, A. 1984. „The Rights of the Retarded.“ Pp. 47–56 in Kopelman L., Moskop, J. C. (eds.). *Ethics and Mental Retardation*. Dordrecht: Reidel.

Citované primární zdroje

- Bártová, E. 2006. „Škromach: Klece jsou, uznávám.“ [online]. *Aktuálně.cz*. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://zpravy.aktualne.cz/domaci/skromach-klece-jsouuznavam/r~i:article:125470/>.
- Bártová, E. 2010. „Zemřela v klecovém lůžku, ústav říká ne omluvě za smrt.“ [online]. *Aktuálně.cz*. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://zpravy.aktualne.cz/domaci/zemrela-v-klecovem-luzkuustav-rika-ne-omluve-za-smrt/r~i:article:664778/>.
- Bártová, E., Hradílek, L. 2006. „Ústavy stále zavírají lidi do klecí.“ [online]. *Aktuálně.cz*. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://zpravy.aktualne.cz/domaci/ustavy-stale-zaviraji-lidi-dokleci/r~i:article:116581/>.

- Bartůšek, M. 1992. „Requiem pro panenku.“ *Kino*, roč. 43, č. 3: 6, 7.
- Dosoudil, P., Pokorný, J. 2004. „V dětském ústavu zavírají děti do klecí.“ [online]. *MF Dnes*. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: http://zpravy.idnes.cz/v-detskem-ustavu-zaviraji-deti-do-kleci-d97-/domaci.aspx?c=A040614_205820_domaci_fri.
- Hradílek, L. 2012. „Ženy z Pístiny, co je nechtějí v Třeboni.“ [online]. *Aktuálně.cz*. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://aktualne.centrum.cz/domaci/fotogalerie/2012/06/07/ustavtransformace-mentalni-postizeni/>.
- Jarošová, R. 1992. „Requiem pro panenku“. *Scéna*, roč. 17, č. 3: 5.
- Kališová et al. 2005. „Obecná praxe užívání omezovacích opatření monitorování situace v České republice.“ *Česká a slovenská psychiatrie*, roč. 101, č. 6: 303–307.
- Klíma, J. 1990. *Brutalita*. Praha: Mladá fronta.
- Kudrnová, A. 1992. „Všechno je (trochu) jinak.“ *Respekt*, roč. 3, č. 9: 14.
- Lamper, I. 2006. „Minulý týden.“ *Respekt*, roč. 17, č. 18: 24.
- Melounek, P. 1992. „Zmrtvýchvstání.“ *Reflex*, roč. 3, č. 3: 46–47.
- Nejvyšší soud, rozhodnutí ze dne 14. 5. 2013, Spis. značka: 30 Cdo 3223/2011, ECLI:CZ: NS:2013:30.CDO.3223.2011.1. [online]. [cit. 13. 3. 2017]. Dostupné z: <http://judikatury.cz/document/cz3v982o>.
- Pawłowska, H., Čáp, M. 1992. „Viděno dvěma.“ *Metropolitan*, roč. 2, č. 29: 15.
- Renč, F. 1990. *Requiem pro panenku*.
- Sládeček, P. 1992. „Úspěch i rozpaky.“ *Lidové noviny*, roč. 5, č. 31 [příloha], s. 4. Smola, J., Vávra, Z. 1985. „Svědectví o hrdinství a strachu. Dvaadvacetiletý Petr Jarolím zachránil patnáct životů.“ *Haló sobota, příloha Rudého práva*, 2. 2., s. 1.
- Stankovič, A. 1992. „Čachrování s autenticitou.“ *Respekt*, roč. 3, č. 9: 14.
- Šabatová, A. 2006. „Zpráva o šetření zástupkyně veřejného ochránce práv v PL Bohnice.“ Sp. zn. 2251/2006/VOP/JL.
- Šmerglová, M., Komůrková, K. 2006. „Češi v kleci: Situace v léčebnách je dva roky po hysterické kampani dost zmatená.“ *Instinkt*, roč. 5, č. 19: 20–23.
- Švarcová-Slabinová, I. 2011. *Mentální retardace: vzdělávání, výchova, sociální péče*. 4. přepracované vydání. Praha: Portál.
- Třešňák, P. 2011. „Dobrodružství v pavilonu č. 14.“ *Respekt*, roč. 22, č. 35: 46–52.

© Kateřina Kolářová, 2017

© Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., 2017

Mgr. Kateřina Kolářová, Ph.D., působí na katedře genderových studií Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Zabývá se queer teorií, feministickými disability studies a intersekcemi „postižení“, genderu, sexuality a rasy a kulturními studii. Zajímá ji také prolínání medicíny a humanitních a sociálních věd. V současnosti zpracovává mezinárodní projekt věnující se postsocialismu a globálním politikám „postižení“ (GA ČR/DFG) a připravuje monografii věnující se konstrukcím biologického občanství, HIV a biomedicínským imaginacím epidemie a chronicity. Korespondenci zasílejte na adresu: cakaba@seznam.cz.

Intersekcionalita v kontextu afroamerických studií

Karla Kovalová

Michlin, M., Rocchi, J.-P. (eds.). 2013. *Black Intersectionalities: A Critique for the 21st Century*. Liverpool: Liverpool University Press.

V roce 1992 se na půdě pařížské univerzity Sorbonne Nouvelle zrodilo kolegium pro výzkum afroamerických studií (Collegium for African American Research, zkráceně CAAR) s cílem podporovat mezinárodní spolupráci v této oblasti. V rámci kolegia vznikl i projekt FORECAAST Series (Forum for European Contributions in African American Studies), edice zaměřená na vydávání odborných knih evropských autorů a autorek představujících nové směry v interdisciplinárním výzkumu afroamerických studií. Mezi tyto knihy patří i kolektivní, tematicky laděné publikace, které jsou výsledkem mezinárodní spolupráce členů CAAR. Jednou z těchto publikací je kniha *Black Intersectionalities: A Critique for the 21st Century*, kterou vydalo nakladatelství Liverpool University Press jako dvacátou publikaci edice FORECAAST. Sbíрка esejů v editaci francouzské dvojice Moniky Michlin (Université Paris-Sorbonne) a Jean-Paula Rocchiho (Université Paris-Est) je výsledkem výzkumu prezentovaného v rámci konference na téma „Black States of Desire: Dispossession, Circulation, Transformation“, kterou v roce 2011 za podpory CAAR pořádala právě pařížská univerzita. Jak vypovídá název knihy, ústředním tématem sbírky je intersekcionalita v afroamerických studiích, především její role v transformačním procesu a místo v kritickoteoretickém diskursu 21. století.

Obecně lze říct, že publikace *Black Intersectionalities* odráží nejen teze současné teorie intersekcionality (mezi nimi skutečnost, že rasa, gender, třída a sexualita jsou navzájem propojené faktory), ale také potřebu dále zkoumat koncept intersekcionality a vyhýbat se jeho redukování na pouhý symbol, který může popsat pozicionalitu jakéhokoliv subjektu, což je, podle editorské dvojice, bohužel, častým jevem v současném akademickém diskursu, jenž tímto způsobem intersekcionalitu depolitizuje. Ve své úvodní stati „Theorizing for Change: Intersections, Transdisciplinarity, and Black Lived Experience“ Michlin a Rocchi připomínají, že pro afroamerické obyvatelstvo, jehož životy provázejí i v 21. století nerovnost a rasismus, je primární intersekcí vztah mezi akademickým světem (intelektuální teorií) a *sociopolitickou* sférou (sociálními hnutími), které od sebe nelze oddělit, pokud je ve středu zájmu transformace společnosti. V úvodu Michlin a Rocchi dále upozorňují, že intersekcionalita s sebou přináší i úskalí v podobě slepých bodů, tzv. *limitations of thought* (s. 3). Například ani rasu, ani sexualitu nelze spolehlivě empiricky definovat. Proto je nutné zabývat se nejen vzájemným působením jednotlivých faktorů (rasa, gender, sexualita apod.),

ale i slepými body, které tyto faktory vytvářejí a které mohou vést k novému prostoru pro přehodnocení rasových, genderových a sexuálních konstruktů jak v textech a diskurzech, tak i v reálném světě.

Black Intersectionalities obsahuje dvanáct kapitol rozdělených do čtyř tematických oddílů (*Challenging Hegemonic Gender Identities, Nonconformity and Narrative Theorizing, Upsurges of Desire, Epistemological Genealogies and Prospecions*), kterým předchází úvodní stať editorské dvojice a experimentální text Rozeny Maart (University of KwaZulu Natal): „Exordium: Writing and the Relation: From Textual Coloniality to South African Black Consciousness“. Text Maart zaujímá v publikaci výjimečné postavení nejen pro svou nestandardní formu, která se vymyká jakékoliv kategorizaci (je autobiografií, memoárem, fikcí i politickým esejem zároveň), ale především proto, jak vysvětlují Michlin a Rocchi, že předjímá (a svým způsobem reprezentuje) to, co ostatní texty teoreticky rozebírají – tj. propojenost intelektuální teorie se zkušeností subjektu, pro něhož/níž není intersekcionalita pouhou teoretickou abstrakcí, ale žitou realitou.

Trojice esejí v prvním tematickém oddílu *Challenging Hegemonic Gender Identities* se věnuje z velké části problematice genderové identity v propojení s národností, třídou a literárním žánrem. Antje Schuhmann (Witwatersrand University) se zabývá tématem aropriace ženských těl v nacionalistickém diskursu a inskripcí sexuálních hierarchií prostřednictvím prosazování „správného“ (tj. konformního) genderového chování. Na příkladu přístupu vlády Jižní Afriky k atletce Caster Semenya poukazuje Schuhmann na binaritu transgenderové a intersexuální identity a vyzývá členky feministického a queer hnutí, aby této klasifikaci čelily. Zároveň poukazuje na chování jihoafrické vlády, která odmítá „západní“ hodnoty v důsledku historie kolonizace, ale paradoxně prosazuje ve jménu budování národa patriarchální politiku, jež je diskriminační vůči ženám, gayům i lidem s transgenderovou identitou. Téma genderové identity, která přesahuje hranice tradičně konstruované identity, je pořítkem k eseji Evy Boesenberg (Humboldt-Universität, Berlín), která se zabývá alternativními formami černé maskulinity v románu Rudolpha Fishera *The Walls of Jericho* (1928). Boesenberg využívá teorie Pierra Bourdieua a jeho pojetí sociálního kapitálu, jež rozšiřuje o kategorie rasy, genderu a sexuality. Dokazuje tak, že Fisherův román efektivně „denaturalizuje“ hegemonické kategorie (především heterosexuality) a stírá rasové a třídní rozdíly. Esej Floriana Basta (Universität Leipzig) je rovněž analýzou literárního díla, a to dystopické povídky „The Evening and the Morning and the Night“ Octavie Butler. Bast v ní komplikuje myšlenku racionálního a koherentního subjektu (který vidí jako komplex navzájem na sebe působících já) a argumentuje, že v případě černé ženské subjektivity může být politickou formou jejího jednání (*agency*) hlas (*voice*).

Eseje ve druhém tematickém oddílu – *Nonconformity and Narrative Theorizing* – se zabývají vztahem mezi vyprávěním a textualitou, který může podle autorů vypovídat o strukturalizaci hegemonické subjektivity a přispět k teoretizování o intersekcionalní

subjektivitě. Esej Carstena Junkera (University of Bremen) analyzuje satirický text Benjamina Franklina, ve kterém Franklin v převleku za „ethnic drag“ normalizuje bílou maskulinitu jako hegemonní řečnickou pozici v otázce transatlantické výměny komodit. Junker tak vytváří historický kontext pro marginalizaci hlasu a jednání amerického černocho, jež v textu chybí. Převlek a performativita figurují i v eseji Jarretta H. Browna (College of the Holy Cross), který analyzuje román Clauda McKaye *Banana Bottom* (1933). Brown vidí hlavní hrdinku románu jako autora v ženském převleku, jenž mu umožňuje nejen rekonfigurovat vlastní identitu a posouvat genderové hranice, ale i „obývat“ identity, které ve společnosti neexistují. Převlek se tak stává nástrojem *queer* identity, jež nevnímá neshody mezi genderem a sexualitou jako dysfunkční, ale vítá je jako prostor pro genderovou kreativitu. Esej Charlese Nera (Bates College), předního představitele gay kritiky, je originálním čtením románu Melvina Dixona *Vanishing Rooms* (1991), který podle Nera přehodnocuje dílo W. E. B. Du Boise. Nerovým předmětem zájmu však není Du Boisův koncept dvojího vědomí (*double consciousness*), nýbrž to, co nazývá termínem „the queer doubling convention“ – konstrukce, která představuje (a zároveň reprezentuje) homoerotickou touhu jako základ budování národa.

Eseje ve třetím tematickém oddílu – *Upsurges of Desire* – spojuje intersekce vztahu já–ten druhý/ta druhá se vztahem já ke světu. Předmětem analýzy je transformace společnosti a touha, která může být osvobozující, přinášet moc nebo nebezpečí. Eseje zkoumají různé formy touhy, jež autorky vidí jako zkušenosti intersekcionálních já a ve kterých nacházejí inspiraci pro kritiku založenou na intersekcionální teorii. Text Claudine Raynaud (Université Paul-Valéry, Montpellier 3) se zabývá ambivalentní povahou lásky a touhy v díle Toni Morrison. Raynaud zajímá autorčino uchopení erotiky nejen po tematické stránce, ale také jako proces zpětného nabytí toho, co v psaní konstituuje černý subjekt, co je klíčové pro jeho/její přežití, na čemž závisí jeho/její svoboda. Texty Morrison se zabývá i Laura Sarnelli (University of Naples „L’Orientale“), jejíž analýza touhy a erotična vychází z teorie postkoloniální melancholie Ranjany Khanny. V jejím světle vidí Sarnelli koncept „re-memory of loss“ (opětovné vynoření vzpomínky na ztrátu/y) jako pozitivní, kreativní prostor pro vznik ztělesněné černé touhy. Posledním příspěvkem v této sekci je esej Rebecky Routledge Fisher (University of North Carolina, Chapel Hill) zabývající se metaforikou v díle Richarda Wrighta. Fisher pojímá extázi ne jako fyzickou touhu, ale jako cestu, kterou se jedinec dostává mimo své bytí. Podle Fisher je Wrightova metafora psychického a tělesného úpadku/sestupu v povídce „The Man Who Lived Underground“ obrazem cesty černocho (a černého bytí) v polovině 20. století. Jeho cesta, jež vede ke smrti (na rozdíl od díla Zory Neale Hurston, které inspiruje k životu), může čtenáře a čtenářky inspirovat k přemýšlení o novém prostoru, ve kterém bude nová a lepší existence nejen možná, ale i potřebná.

Poslední tematický oddíl knihy – *Epistemological Genealogies and Prospections* – je věnován kritice disciplín, které se ve své historii zabývaly otázkou osvobození, tedy

ústředním tématem afroamerických studií – filosofii, černošskou teologií a genderovými studiemi. Autorský tým zde odhaluje, jak epistemologické nástroje těchto disciplín byly vytvořeny prostřednictvím rasových a sexistických forem jinakosti a zkoumají, jak lze s pomocí těchto nástrojů znovu získat tyto zavržené jiné. Lewis R. Gordon (University of Connecticut at Storrs) vychází z argumentace postkoloniálního autora Frantze Fanona, že rasa černochoy vylučuje z kategorie rozumu a že eurocentrická filosofie popírá existenci racionálně myslícího černocho, schopného teoretické analýzy. Výchozí diskusí hledá v černé touze (*black desire*), která se má stát prostorem pro vytvoření teorie racionálně myslícího černocho a která by nevedla k pouhé melancholii, ale změnila by filosofii samu. Svým způsobem by, slovy černé lesbické kritičky Audre Lorde, použila nástroje svého pána, aby přestavěla jeho dům. Stejně jako Gordon i Jennifer S. Leath (Yale University) se navrácí k myšlence Audre Lorde a vyzývá černé teoretiky a teoretičky, aby přehodnotili svůj vztah k biblické postavě Jezábel a přijali subverzní potenciál této ženy, která byla po staletí devalvována na rasistický a sexistický stereotyp. Leath vidí v Jezábel symbol subverze, jež je výsledkem integrity a důstojnosti její identity, deviace, která ztělesňuje odpor k útlaku. Její nenormativní genderová a sexuální identita, tvrdí Leath, je tak z pohledu intersektce pro černou komunitu transformační. Poslední příspěvek – text Sabine Broeck (University of Bremen) – je výzvou pro teoretičky z oboru genderových studií, který je stále chápán jako projekt bílých žen. Broeck zde připomíná, že pojem intersekcionalita identity vyšel z teorie černé právníčky Kimberlé Crenshaw a že bílé ženy postavily svou subjektivitu na zpředměnění černých žen, jež redukovaly na pouhá těla. Broeck vyzývá bílé ženy, aby přijaly svou minulost a přešly do fáze zármutku a tím přenesly břemeno melancholie a truchlení, často připisovaného černým subjektům, na bílá bedra.

Intersekcionalita je ve feministické teorii jedním z nejdůležitějších způsobů, jak chápat vztahy mezi různými systémy útlaku. Eseje v *Black Intersectionalities* odhalují komplexní propojení mezi jednotlivými systémy, ať už se jedná o rasismus, sexismus či heterosexuálnost, s cílem najít nové, transdisciplinární teoretické rámce (a diskursivní prostory), které by vedly k transformaci společnosti. Texty zařazené v knize *Black Intersectionalities* analyzují historický útlak (otroctví a kolonizaci), rasovou a genderovou stereotypizaci i současný fenomén ztotožňování černé subjektivity s násilím, traumatem a melancholií z pohledu intersekcionality a zkoumají vliv, který mohou mít vzájemně propojené identity (*intersecting identities*) na jednání subjektu a na transformaci společenského a literárního prostoru. Přestože jsou texty seřazeny do tematických bloků, jejich myšlenky se v mnoha bodech prolínají a spoluvytvářejí obraz intersekcionalní identity, která je dynamická, mnohočetná, fluidní a ve své komplexnosti hluboce lidská. Kniha přináší nejnovější poznatky v oboru černošských studií, které se zrodily na obou stranách Atlantiku, a výrazně posunuje chápání intersekcionality v 21. století.

Literární kritika jako feministická platforma

Tereza Jiroutová Kynčlová

Kovalová, K. (ed.). 2014. *Černošská feministická literární kritika. Výbor z teoretických statí afroamerických kritiček*. Praha, Ostrava: Sociologické nakladatelství a Ostravská univerzita.

Sociologické nakladatelství (ve spolupráci s Ostravskou univerzitou) vydalo již druhou publikaci zaměřenou výlučně na feministickou literární kritiku. Po knize *Ženská literární tradice a hledání identit: Antologie angloamerické feministické literární teorie* z roku 2007, editované Liborou Oates-Indruchovou, jež průřezově představila statí teoretické, metodologické, věnované lesbické nebo postkoloniální kritice či kulturním reprezentacím maskulinity, přišel na puity před časem další, specificky zaměřený výbor textů z této kulturní oblasti. Jedná se o reprezentativní antologii textů *Černošská feministická literární tradice: Výbor z teoretických statí afroamerických kritiček*, již projektově a editorsky připravila Karla Kovalová z ostravské katedry anglistiky a amerikanistiky. Obě tyto publikace pokračují v linii, již ve SLONu „prošlapala“ Oates-Indruchová v roce 1998 knihou *Dívčí válka s ideologií: klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Tento titul měl však multidisciplinární zaměření; vedle literárněvědných textů přinesl i překlady statí z politické filosofie, filmových studií, antropologie či historie a psychoanalýzy. Spojitost mezi publikacemi a recenzovanou antologií zevrubně vysvětluje právě Libora Oates-Indruchová ve své předmluvě.

Antologie Karly Kovalové je oproti těmto dvěma titulům mnohem úžeji zacílena. Obsahuje nejvýznamnější články z per černošských literárních kritiček a spisovatelek z období 70. a 80. let minulého století, kdy afroamerická feministická literární kritika zaznamenala největší boom. Ten byl jak reakcí na hnutí za občanská práva, tak současně motorem pokračujících emancipačních snah (nejen) černošských žen. Kniha je v českém kontextu průkopnickým počinem. Ačkoliv se české čtenářstvo ve znalostech afroamerické beletrie může opřít o velmi slušnou překladovou tradici, černošská feministická literární kritika představuje kromě filologicky či společenskovědně zaměřených kateder úplnou novinku. A skutečnost, že editorský projekt Karly Kovalové – mimochodem přední expertky na dílo významné černošské spisovatelky Alice Walker – zaštitilo Sociologické nakladatelství, a nikoliv vydavatelský dům profilující se ryze literárněvědně, není ve světle argumentů předložených afroamerickými kritičkami, jak tato recenze ukazuje, nakonec žádným překvapením.

Karla Kovalová opatřila výbor úvodním, zevrubným zasazením do českého (nejen literárněvědného či feministického) kontextu a současně i vysvětlující a velmi čtivou

kapitolou mapující vývoj černošské feministické literární kritiky. Úvodní text také zprostředkovává literaturu k dalšímu možnému studiu a přináší seznam (bohužel stále nemnoha) publikací z českého prostředí o černošské feministické literární kritice, respektive černém feminizmu. Ve výboru tedy čtenářstvo nalezne dostupné relevantní zdroje. Editorčina expertiza mu také umožňuje prostřednictvím autorských medailonků nahlédnout v nuancovaných souvislostech na jednotlivá témata zpracovaná kritičkami a pochopit tak v intersekcionalní komplexnosti nesnadnou pozici černošských žen.

Specifičnost černošské feministické literární kritiky spočívá v tom, že je výsledkem (přínejmenším) trojnásobné společensko-kulturní oprese. Nejenže je reakcí na etablovanou literární kritiku bílých, heterosexuálních autorů. Reaguje také na tehdejší literární kritiku bílých žen, stejně jako černých mužů. Jinými slovy, černošské kritičky nezpochybňují privilegia jen tam, kde by se to dalo (nazíráno čistě binární optikou) očekávat – tedy u bílých příslušníků dominantní americké kultury, nýbrž míří i do vlastních řad, a to jak feministických, tak bezprostředně rasově identifikovaných. Afroameričanky tak odhalují rasovou předsudečnost amerického středostavovského feminizmu na straně jedné a genderovou slepotu u svých černošských souputníků na straně druhé.

Vedle vyjednávání o této vztahové triádě pak kritická produkce Afroameričanek reflektuje mnohonásobnou diskriminaci na základě již klasické trojice intersekcí genderové identity, rasové příslušnosti a třídního postavení. Ostatně se patří zdůraznit, že pojem intersekcionality vyvstal začátkem 90. let z výzkumu černošské právničky Kimberlé Crenshaw v oblasti antidiskriminačních zákonů, jež v dané době diskriminaci na základě pohlaví oddělovaly od diskriminace na základě rasové příslušnosti. Teprve prokřížení různých forem útlaku ukáže diskriminační praktiky v jejich plném rozsahu. Černošská feministická literární kritika se tedy zdaleka netýká jen literatury. Jde mnohem hloub a všímá si všech aspektů života černošské komunity obecně a černošských žen konkrétně. Jejich zkušenosti jsou formovány důsledky amerického rasismu a dějin otroctví. I proto je postavení černošské literární kritiky psané z feministických pozic v akademickém kontextu neobvyklé. Jak sama Kovalová na straně 21 uvádí, je tento typ kritiky s ohledem na svou genderově senzitivní agendu integrován do feministických teorií/ genderových studií. Zároveň je integrální složkou afroamerického literárněvědného bádání, neboť hledá takové způsoby uměleckého vyjádření a kritické interpretace, jež by lépe korelovaly s historicko-sociální zkušeností afroamerického obyvatelstva a nereprodukovaly (potencionálně zjinačující) západní metody. A konečně je černošská feministická literární kritika nedílnou součástí diskursu černého feminizmu.

Třebaže se jedná o zmínku jdoucí mimo rámec knihy, je na tomto místě dobré dodat, že obdobnou multipozici nezaujímají v heterogenním prostředí feministické

literární kritiky Spojených států amerických Afroameričanky samy. Nejinak je tomu v případě chicanského feminizmu, feminizmu Latinoameričanek v USA či feminizmu příslušnic prvních národů, genericky označovaného jako feminizmy tzv. třetího světa. Mnohé černošské teoretičky a aktivistky uvedené v jednotlivých statích ostatně spolupracovaly/spolupracují se svými „barevnými“ feministickými kolegyněmi na politických akcích nebo při vydávání knih. Jako příklad uvedme nakladatelství Kitchen Table: Women of Color Press, které založila Barbara Smith, autorka jedné ze zařazených esejí. Právě toto nakladatelství stálo v roce 1983 za druhým vydáním paradigmatické antologie propůjčující hlas minoritním „barevným“ ženám, knihy *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, kterou editovala Cherríe Moraga s Glorií Anzaldúou. Publikace, již se doposud prodalo přes sto tisíc výtisků a která se dočkala už čtvrtého vydání, výrazně diverzifikovala diskurs amerického, bílého a heterosexuálního feminizmu a usilovala o vybudování politických koalic „barevných“ žen. Retrospektivně také upozornila na již existující antologie černošského feministického psaní, které začaly být do univerzitních sylabů častěji začleňovány právě v návaznosti na ohlas tohoto titulu. Uvedme tu například antologii Toni Cade Bambar (jež je mimochodem autorkou předmluvy k *This Bridge*) *The Black Woman: An Anthology* z roku 1970 či *All The Women Are White, All The Blacks Are Men, But Some Of Us Are Brave*, kterou editovala již zmíněná Barbara Smith společně s Akashou Glorií Hull a Patricií Scott (1982). Právě tento druh společné koaliční práce minoritních feministek a jejich vzájemné podpory ztělesňoval výzvu pro bílý americký feminizmus a ukázal celé hnutí jako vnitřně heterogenní, dynamické a sebereflexivní.

Kniha *Černošská feministická literární kritika. Výbor z teoretických statí afroamerických kritiček* přináší deset stěžejních esejí, jejichž chronologické řazení dává vyniknout překotnému a převratnému vývoji afroamerického feministického literárněteoretického myšlení. Lineární pořádek zcela v souladu se sebereflexivitou černošské feministické literární kritiky a cykličností charakteristickou pro afroamerické prožívání narušuje stať Barbary Christian, zařazená na samý závěr knihy. Její „Vysoké a nízké“ v černošské feministické kritice se vymyká i časovým vymezením, pochází totiž až z roku 1990, avšak relevantně komentuje a doplňuje úvodní esej z roku 1974 – *Hledáme zahrady svých matek* od Alice Walker. Oba texty tak spolu vedou dialog a ukazují cestu, kterou afroamerické feministické myšlení za takřka tři dekády urazilo. Forma sdělení Walker je spíše umělecká a hravá a nerespektuje zavedená očekávání stran akademické polemiky, což výstižně dokládá afroamerickou potřebu sladit obsah s formou a přízpůsobením (si) žánru. Autorka se vymezuje vůči absenci černošských žen v umění a literatuře a správně poukazuje na strukturální bariéry, jež toto historické ticho zapříčinily (rasismus, androcentrismus, zamezení přístupu ke vzdělání, ekonomická deprivace atd.). Ženská černošská tradice podle Walker existuje, avšak musí být

rozkrývána jinými než zavedenými nástroji a spatřována v projevech, činnostech, či chceme-li žánrech, o kterých se dosud neuvažovalo. Za ustavující počiny černošské ženské tradice tak navrhuje považovat vedle tradice orální především šití kiltů (sloužících v období otrokářství mimo jiné jako dorozumivací kód signalizující bezpečné místo pro zotročené na útěku) či budování květinových a bylinných zahrad. A právě důraz Alice Walker na toto „nízké“ hájí Barbara Christian ve svém příspěvku, kde se distancuje od tendence soudobých afroamerických kritiček přejímat metody a teorie z diskursu západní akademie a osvojovat si abstraktní jazyk poststrukturalismu. Přesvědčivě vysvětluje, že jedině jazyk, jímž afroamerická komunita denně komunikuje, dokáže organicky reprezentovat žitou černošskou zkušenost.

Potřebu vlastní, pro účely afroamerické kultury vynalezené teorie a metody interpretace obhájí také text Barbary Smith, spoluzakladatelky feministického uskupení Combahee River Collective, nazvaný *Pokus o černošskou feministickou kritiku*. Smith si vedle rasové, třídní a genderové ostrakizace Afroameričanek všímá rovněž marginalizace lesbických hlasů. Vnáší tak rozpor do heterosexuálního apriorismu v literární interpretaci a konkrétně nabízí subverzivní, lesbické čtení románu *Sula* od Toni Morrison. Smith prosazuje přiznané ideologické čtení černošské tvorby, neboť těžko lze dějiny rasového, ekonomického a kulturního útlaku afroamerického obyvatelstva bezpříznakově vytěsnit z identity černých žen a mužů.

Podobně jako Christian vedla na dálku dialog s tezemi Alice Walker, navazuje na politickou akcentaci feministické literární kritiky Barbary Smith rovněž Deborah McDowell ve stati *Nové směry černošské feministické kritiky*. McDowell spatřuje v přístupu Barbary Smith hrozbu esencialismu, neztotožňuje se s představou sdílené ženské černošské zkušenosti, a prosazuje tak odklon od politiky identity. Kovalová v medailonku autorky už zmiňovanou sebereflexivitu černošské tradice podtrhuje douškou, že autorka – s ohledem na přetrvávající mužskou dominanci v oblasti kritiky a tokenizované vytěžování černošského feministického myšlení a jeho objektifikaci v oblasti západní akademie – své postoje přehodnotila a přiklonila se ke strategiím, které v dané době propagovala Smith. Kritické výhrady vůči androcentrickému literárnímu provozu a genderové předpojatosti kánonu zaznívají dále v textu od Mary Helen Washington *Navrácení zatemnělého zraku: Poznámky k literární historii černých žen*. Autorka zde mapuje důvody vytěsnění černošek z literatury a snaží se o jejich vepsání do existující tradice. Konkrétní literární produkci černošských autorek pak analyzuje Hazel Carby na příkladu 19. století v eseji *Ženská éra: Přehodnocování černošské feministické teorie*. Příspěvek Carby zároveň problematizuje představy o „sesterství“ mezi černoškami a běloškami, jehož existenci ve vytyčeném časovém údobí zpochybňuje.

Katie Geneva Cannon si ve stati *Mravní moudrost v literární tradici černých žen* všímá spirituálních a etických aspektů černošské existence, jež se zkušeností traumatické historie otroctví a ekonomického vykořisťování může těžko souznít s protestantskou

etikou většinové americké společnosti. Odříkání totiž není něco, o co musí černošská komunita na rozdíl od bílé usilovat. V odříkání soustavně žije. Podle Cannon slouží kritické uchopení černošské zkušenosti mimo jiné k tomu, aby se komunita zbavila sebenenávisi. O pokusech o rozrušení rasových a genderových stereotypů, jež jsou asociované s černými, ztotočenými těly, diskutuje ve své interdisciplinární stati *Matka jistá, otec nejistý: Americká mluvnice* Hortense Spillers. Autorka si všímá diskursivních praktik, jejichž prostřednictvím se uskutečňuje odnímání subjektivity černošům a černoškám. Jazyk zde vystupuje jako mocenský nástroj. Promluva je předmětem analýzy v bezprostředně následující esejí *Mluvení v jazycích: Dialogika, dialektika a literární tradice černošských spisovatelek* od Mae Gwendolyn Henderson. Autorka si tady vypůjčuje Bachtinův koncept dialogičnosti a ukazuje černošskou ženskou literární tvorbu jako tvorbu veskrze dialogickou, konverzační a existující vždy ve vztahu k druhým; tuto tezi ostatně zrcadlí nejen výše zdůrazňované dialogy mezi dvojicemi textů, nýbrž formálně i kompozice recenzovaného výboru. A konečně text Valerie Smith *Černošská feministická teorie zobrazení „druhé(ho)“* rozkrývá způsoby, jimiž se do literární produkce Afroameričanek otiskují konkrétní intersekce rasy, třídy, genderu a sexuality.

Soubor *Černošská feministická literární kritika. Výbor z teoretických statí afroamerických kritiků* jak výběrem přeložených textů, tak jejich řazením (které v této recenzi s ohledem na konciznost formátu zcela nerespektují) koreluje s obsahovými i formálními postupy afroamerického feministického myšlení o literatuře. Publikace podává ucelený obraz předmětné literární kritiky a vyjevuje ji jako dynamickou a plastickou argumentační platformu, jež výrazně ovlivnila a nadále ovlivňuje interpretace afroamerické literatury, jakož i úvahy o americkém feministickém hnutí a jeho heterogenitě.

Úvod do štúdia Bruna Latoura

Tomáš Profant

Latour, B. 2016. *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem. Výbor z textů 1998–2013*. Praha: tranzit.cz.

Po knižnej esejí „Nikdy sme neboli moderní“ vydanej v slovenskom vydavateľstve Kalligram prináša tranzit.cz na československý trh výber z textov Bruno Latoura medzi rokmi 1998–2013 – *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem*. Kniha zložená poväčšine z článkov a rozhovorov predstavuje novšiu Latourovu tvorbu a zameriava

sa na stopovanie praxe v západných spoločnostiach – prírodných vied, umenia, náboženstva a ekonómie, reflexie Latourovho vlastného diela a možnosti angažovania sa. Knihu uvádza krátky predhovor editorky Terezy Stöckelovej, ktorá sa kriticky vysporiadava so spôsobom, akým širšia akademická obec narába s teóriou aktérov-sietí.

V prvej kapitole Latour prekonáva tradičné rozdelenie medzi konštruktivismom a objektivizmom. Odkazom na Sokrata vysvetľuje, ako vzniklo toto problematické delenie, a svojím textom odpovedá na otázku, či verí v realitu, na podozrenie, že jeho štúdium vedy ide proti vede. Naopak, Latour výskum podporuje.

Oddelenie subjektu od reality, tzv. mozog v kadi, ktorý nestrane pozoruje svet, je dané strachom z davu – strachom, že pravda nebude objektívna, ale bude daná silou. Práve o tom diskutuje Sokrates s Kalliklom a Sokrates zastáva názor nadvlády rozumu schopného poznať svet. Ten stojí proti hrubej sile – proti davu, ktorý reprezentuje to najhoršie v ľudskej spoločnosti. Rozum v kadi má držať dav v šachu, znemožňovať mu, aby začal vládnuť. Strach z davu tak vedie k potrebe oddeliť subjekt od objektu a pravdivým objektom umlčať subjektívny dav.

Latour bojuje proti takému poňatiu vedy, ktoré predpokladá, že veda môže byť presná iba vtedy, ak je očistená od kontaminácie akoukoľvek subjektivitou, a zároveň aj proti takému poňatiu subjektivity, ktoré predpokladá, že subjektivita je cenná, iba ak je bez akéhokoľvek kontaktu s vedou, technológiou a objektivitou. Lokalizuje svoju pozíciu do stredu tejto diskusie, ktorej základom je, že neusiluje o dokonalú istotu. Jeho cieľom nie je istota objektívneho poznania, ani istota hrubej sily davu. Dôvod je jednoduchý – nie je vo vojne proti davu, ani vo vojne proti objektivite vedy.

Pre Latoura je kľúčový kolektív ľudských a neľudských súcien. Odlišuje chladnú, dištancovanú, objektivistickú vedu od neistého výskumu ponoreného do mnohých problémov aj nepriamo súvisiacich so samotným skúmaním ako peniaze či nástroje výskumu. K tomuto výskumu sa potom môžu vyjadrovať všetci. Latour pritom priznáva: vedci si budú musieť zvyknúť na mnoho nezmyslov. Vie, že otvára Pandorinu skrinku zasahovania spoločnosti a politiky do vedy, ktorej sa tak kvôli davu obával už Sokrates. Jeho riešením je siahnúť čo najhlbšie a spolu so všetkými chorobami získať späť nádej.

V druhej kapitole si Latour berie na pomoc umenie, aby ukázal dôležitosť skúmania toho, ako sa tvorí veda. To, čo chce vo vede analyzovať, sú prostriedky, ktoré prenášajú informáciu a vždy ju nejakým spôsobom zmenia, hoci z nej určitú konštantu zároveň zachovávajú. Veda sa snaží ignorovať, ako rôzne nástroje, zápisy, grafy či laboratória transformujú realitu na informáciu a zároveň ju menia. Naopak umenie zdôrazňuje význam prostredníkov.

Napríklad v prípade Rembrandtových obrazov nejde len o samotnú kvalitu diela. Túto kvalitu spoluvytvára úroveň fermeže, typ trhovej sily, mená všetkých kupcov obrazov, kritické hodnotenie maľby naprieč históriou, príbehy tém obrazov, ich následné

transformácie, súperenie medzi maliarmi, zmeny vkusu, zákony kompozície, typ života v ateliéri atď. Toto všetko tvorí Rembrandta.

Zatiaľ čo vo vede sú prostredníci vymazávaní z konečných objektívnych tvrdení, v umení, alebo skôr v dejinách umenia sú prostredníci súčasťou významu samotného obrazu. Azda najpraktickejším príkladom je prostredník pri vete „Milujem ťa!“ Pravdivú hodnotu získava až s chvením hlasu.

Latour odmieta, že by bolo možné v náboženských obrazoch hľadať odkaz na akési náboženské jadro, ku ktorému daný obraz odkazuje. Naopak, význam sa získava až prostredníctvom prostredníkov, ktorí sú buď priamo na obraze, alebo sú súčasťou religióznej maľby. Tí nám dávajú indície, ako pochopiť obraz ako súčasť širšej reality.

Kým na to, aby sme porozumeli láske, sme pripravovaní celý život, maľbe porozumíme len pomocou skrytých odkazov-prostredníkov. Pre Latoura je prijateľnejšia civilizácia, v ktorej môžu existovať anjeli ako prostredníci, dávajúci svetu význam, než civilizácia, v ktorej veda tvrdí, že má priamy prístup k svetu. A naopak, anjeli, ktorí prinášajú posolstvá zo skrytého sveta, sú rovnako problematickí ako objektivistická veda. Ako v umení, láske a náboženstve, tak aj vo vede sú vždy prítomné prostriedky sprostredkujúce našu realitu.

V najrozsiahlejšej, tretej kapitole sa Latour spolu s Vincentom Antoinom Lépinayom venujú dielu francúzskeho štatistika Gabriela Tarda. Prezentujú tri jeho základné myšlienky. Prvou je tvrdenie, že ekonomika je niečo, čo je tvorené ekonómiou. Ekonómia neštuduje ekonomiku, ale vytvára ju prostredníctvom vedeckých nástrojov, ktoré používa v publikáciách a vo vedeckých časopisoch. Podľa Tarda nadstavba určuje v prvej aj v poslednej inštancii základňu, ktorá ostatne ani neexistuje. Žiaden vzťah nie je ekonomický, pokiaľ sa v spoločnosti nerozšíria techniky kalkulácie ekonómov. Ekonómia formuje ekonomiku ako vec.

Príkladom toho, ako ekonómia formuje spoločnosť, sú etalóny ako mena. Meranie bohatstva peniazmi vytvára bohatstvo (peniaze) ako merítko, ktoré získava na dôležitosť svojím používaním. Dá sa rozlíšiť medzi merítkom meraným, ktoré zachytáva reálny stav, a merítkom meriacim, ktoré formuje sociálny svet. Peniaze sú potom omnoho viac merítkom meriacim – síce merajú, ale zároveň formujú, teda vytvárajú dôležitosť toho, čo merajú – peniaze, teda bohatstvo. Príkladom je rozdiel medzi urodzenosťou a bohatstvom. V prvom prípade je potreba detailnej pozornosti k jemným odtieňom v postavení šľachticov, v druhom prípade sa stačí pozrieť na stav konta bohatých. Jednoduchosť merítka tak prispieva k významu toho, čo sa meria. Ďalším príkladom je spravodlivá cena. Ekonómovia veriaci, že spravodlivá cena je slobodná, len legitimizujú nespravodlivosti na trhu. Ekonomický nástroj – spravodlivá cena – potom v skutočnosti ceny neodráža, ale ich vytvára.

Druhým tvrdením je, že merať by sa malo prakticky všetko, čo má nejakú hodnotu. Latour s Lépinayom prichádzajú s termínom valorimeter pre označenie zariadenia

ní umožňujících viditelnost hodnotových súdov, ktoré tvoria ekonómiu. Sem však nepatrí len bohatstvo, ale aj kvantifikácia viery, túžby, slávy a vášne. Všetko sa dá podľa Tarda premeniť na číslo. Tarde kritizuje ekonómov za to, že nekvantifikujú aj iné hodnoty, ako je bohatstvo, čo je „pohodlné a zjavné“, ale postihuje rozsah len veľmi malého počtu kalkulujúcich nástrojov prepletených s vášňami. Práve tie chce Tarde tiež merať, a preto zakladá ekonomickú psychológiu.

Už na začiatku 20. storočia poukazuje na psychologické príčiny kolísania akcií na burze. Tarde zároveň poukazuje na nepochopenie špecifičnosti sociálnej vedy a kritizuje ekonómiu za to, že sa snaží podobať na prírodnú vedu. Tá sa pozerá iba na povrchové javy, pretože nie je schopná porozumieť vnútorným pochodom prírodných fenoménov, avšak sociálna veda má k takýmto subjektívnym pochodom blízko a túto blízkosť by mala využívať, a nie sa jej zbavovať v snahe byť ako prírodná veda. Pritom pre Tarda neexistuje rozdiel medzi prírodným a sociálnym, rozdiel je len vo vzdialenosti, z akej sa na konkrétne objekty dokážeme pozeráť. Sociálny svet jednoducho musíme študovať zblízka, pretože môžeme.

Tretím Tardovým bodom je odmietnutie štruktúry v spoločnosti. Hovorí o hemžení monád, ktoré sa neustále preplietajú a tak vytvárajú svet. Neexistuje žiaden inteligentný design, ktorý by vytváral svet, žiaden plán. Medzi monádami dochádza k súbojom, z ktorých sa dostávajú len pomocou invencie. Práve invencia je pre Tarda kľúčová, čím predbieha Schumpetera i ekonomiku technologickej zmeny o pol storočie. Odmieťa homo economicus, pretože v ekonomike je nevyhnutná vášeň a chuť riskovať, a nie zisk.

V ekonomike teda neexistuje žiadna harmónia, naopak, konflikty sú nevyhnutné, riešením nie je ani neviditeľná ruka trhu, ani štátny plán, ale je treba ich vymýšľať, tak vznikajú inovácie a tým pádom ďalšie konflikty a cyklus sa opakuje. Kvôli invenciám Tarde vychvaľuje posedávanie a rozprávanie sa v kaviarňach, ktoré je najmocnejším výrobným faktorom. Rozlišuje kapitál na nutný kapitál, ktorým je invencia, a na sekundárny, ktorým sú veci, ktoré vzišli z invencie. To, čo sa potom akumuluje, sú veci. Pre Tarda sociálny celok síce existuje, ale je neustále vytváraný pomocou invencií a trikov. Účelovosť mu nie je vonkajšia, ale je imanentná, ako vášne a myšlienky jednotlivcov vyvárajú poriadok, ktorý ale nie je nijak nevyhnutným a je len jednou z možností.

Vo štvrtej kapitole sa Latour zaoberá otázkou potreby zavrhnúť doterajšie zdanie mieru, ktoré len skrývalo dominanciu Západu, a prijať nutnosť vojny, z ktorej by mohol vziť skutočný mier. O akú vojnu a mier však ide? Mierom sa tu myslí predpoklad, že nad všetkými vo svojej podstate malichernými, hoci politickými konfliktami je Príroda, Rozum, Veda, Technológia či Fakty. Vojna znamená, že sa prijme skutočnosť, že všetky tieto entity sú skonštruované, že nevytvárajú základ pre mier, ale sú rovnako predmetom konfliktu ako čokoľvek iné.

Príroda mala ľudí vždy zjednocovať, a preto akýkoľvek boj bol vždy len dočasný, než sa prijme nevyhnutná pravdivosť prírody. V tomto zmysle Západ nikdy nebol etnocentrický, nepresadzoval svoju kultúru, ale naopak presadzoval univerzalizmus, ktorý mal byť rovnaký pre všetkých vrátane samotného Západu. Podľa Latoura sa Západ odlišoval od ostatných kultúr v tom, že centrum malo byť nezávislé na kultúre. Ostatné kultúry vytvárali hierarchie medzi kultúrami, ale západná „kultúra“ bola založená na prírode.

Latour však neargumentuje v prospech opaku – kultúrneho relativizmu – ani v prospech Huntingtonovho uzavretia sa vo vlastných kultúrach. Naopak, spolu s Donnou Haraway kritizuje blahosklonnosť tohto relativizmu. Riešením pre neho je hľadanie univerzalizmu, avšak nemá ísť o univerzalizmus modernity, jednotnej Prírody a Rozumu, ako sme ju poznali doteraz. Západ si mohol dovoliť propagovať udržiavanie kultúr, ktoré sa po odkúzení sveta dokonca stalo nevyhnutným. Akonáhle sa Príroda stala nadradenou entitou rozhodujúcou všetky zápasy vo svoj prospech, kultúra prišla o svoj význam a svet či život o svoj zmysel. Dôsledkom bolo frenetické hľadanie kultúry a uctievanie jej mnohorakosti. Kultúra však vždy bola až druhotná za objektivitou Prírody a Rozumu.

Latour ponúka niekoľko riešení problému nadradenosti Rozumu. Prvým je prijatie beckovského konceptu rizika a uznanie, že rovnako ako si naši predkovia mysleli, že im obloha môže spadnúť na hlavu, tak si toto môžeme myslieť aj my dnes v podobe klimatickej zmeny. To by nás malo viesť k dôslednému uplatňovaniu princípu predbežnej opatrnosti pri zavádzaní akýchkoľvek nových technológií.

V otázke vzťahov medzi spoločnosťami Latour vyzdvihuje úlohu diplomatov. Tí jedini sú zvyknutí na to, že nad nimi nie je žiadna vyššia inštancia, že pri vyjednávaniach neexistujú iracionálni aktéri, pretože neexistuje ani žiaden univerzálny arbirer, ale že každý má svoju pravdu a o tej sa musí vyjednávať. To ho napokon vedie k odmietnutiu teórie prirodzeného práva, ktorá sa dnes aplikuje aj na prírodné pravidlá, a k prijatiu konštruktivizmu vecí a k diskusii o konštruovaní vecí medzi národmi a ku kľúčovej otázke: „Akým spôsobom overujete, že [to, čo ste vytvorili] je skonštruované dobre?“ Až takáto vojna svetov môže viesť k skutočnému mieru, v ktorom Západ nebude nadradeným policajtom poučujúcim svojich žiakov, ale len jedným z mnohých tvorcov sveta.

V kapitole venujúcej sa diskusii o faktoch a záujmoch Latour kritizuje dva druhy kritiky. Jednu nazýva rozprávkovú a druhú faktickú a v tejto súvislosti poukazuje na podobnosť medzi konšpirátormi a príliš rýchlymi čitateľmi Pierra Bourdieho. Kým tí prví vidia za všetkým ziskuchtivých ľudí s temnými zámermi, akademici sa zaoberajú diskurzom, silovým poľom, impériami či kapitalizmom. Obe skupiny však odkazujú na „mocných činiteľov skrytých v temnotách, konajúcich vždy konzistentne, súvislo a bez ustania“ (s. 213). Rozprávková pozícia potom kritizuje akékoľvek idoly či

fetiše ako nezmyselné povery a faktická kritika zas kritizuje slepú vieru vo fakty ako vychádzajúcu z ekonomickej základne alebo diskurzu, „ktorých pôvod vypracovania a spôsob rozvoja ostávajú nepreskúmané“ (s. 223). Citované vety poukazujú na slameného panáka, ktorého si Latour vytvára z (post)štrukturalistov. Tí zdôrazňujú nekonzistentnosť diskurzu alebo iných polí a rovnako tak existujú empirické dáta dokazujúce existenciu diskurzov alebo ekonomických štruktúr vedúcich ku konkrétnym konaniam.

To však nemení nič na užitočnosti hlavného argumentu, ktorým je snaha venovať sa veciam realisticky a férovo, to znamená zachytiť ich v ich rozmanitosti ako Heideggerove „zhromaždenia“, ako „vysoko komplexné, historicky situované a bohato rozmanité záležitosti záujmov“ (s. 221), spojené s ich sieťami asociácií. Jednoducho povedané, fakty sú príliš chudobnými zástupcami skúsenosti a experimentu, než aby si mohli nárokovať reprezentáciu toho, čo je vyžadované realistickým prístupom (s. 231). V poslednej kapitole Latour využíva svoje hlavné argumenty pre diskusiu týkajúcu sa globálnej klimatickej zmeny a jej popierania. Latour kritizuje toto spochybňovanie, avšak riešením pre neho nie je argumentácia čistou vedou, ktorá jediná má mať nárok na pravdu, ako je to v modernite alebo holocéne. Argumentáciu, ktorú nazýva veda-verzus-politika, používajú obe strany sporu a jej predpokladom je, že veda sa zaoberá prírodnými faktami, zatiaľ čo politika sa zaoberá ideológiou, ktorej prenikanie do vedy môže číre fakty iba deformovať. Obe strany pritom súhlasia, že politika by sa mala riadiť vedeckými expertízami a nemôže robiť rozhodnutia založené na neistej vede (s. 239). Z toho potom vyplýva, že skeptikom stačí priniesť zrnko pochybnosti a verejnosť získava dojem alebo argument, že reálne existujú dve strany sporu.

Proti vede-verzus-politike stavia Latour vedu-s-politikou. To znamená nutnosť uznať, že veda je vždy prepletená s politikou a z tejto pozície reagovať na klimaskeptikov. Klimaskeptici prepájajú vedu s politikou pomocou financovania od neekologických firiem. Uznáním spojenia vedy s politikou by vznikol základ, ktorý by umožnil omnoho pádnejšiu kritiku podplatených vedcov. Tí sa teraz môžu tváriť, že prinášajú čisté fakty, hoci ich fakty sú zmiešané s politikou. Používa príklad dvoch kníh o uhlíku, ktoré uhlík zasadzujú do dvoch celkom odlišných kontextov, a tým poukazuje, ako odlišne môže byť uhlík vnímaný. Nejde pritom o prekrucovanie vedeckých faktov, ale jednoducho o existenciu množstva rôznych spôsobov, akými môže byť uhlík vkomponovaný do spoločného sveta (s. 246). Latour volá po zasadení argumentu klimatickej zmeny do boja o vlastné, ohrozené teritórium. V takom prípade ľudia nebudú čakať na odborníkov, ale začnú konať a budú využívať aj pomoc odborníkov, ktorí im môžu pomôcť v boji proti tým, ktorí ohrozujú ich krajinu. V tomto zmysle sa vracia k svojmu argumentu o tom, že potrebujeme vojnu, aby sme mohli vyjednať mier. Ten nebude pedagogickým mierom vychádzajúcim z policajnej akcie umravňujúcej všetkých,

ktorí sa vzopru predstave, že veda je oddelená od politiky, ale bude mierom medzi ľuďmi, ktorí si budú vedomí, že za nimi niet žiadnej poslednej inštancie dokazujúcej ich dokonalú pravdu.

Po prečítaní recenzovanej knihy mám dojem, že Latour je z tých autorov, u ktorého je lepšie sa rovno vrhnúť na ich základné knihy a až následne čítať rôzne úvody a kratšie texty, ktoré už len dopomôžu k lepšiemu pochopeniu autora. Vybrané články síce opakujú Latourove hlavné myšlienky, ale nerozoberajú ich do hĺbky, ktorú si zasluhuje ich originalita a nekonvenčnosť.

Čo sa samotnej Latourovej perspektívy týka, tak za problematické považujem jeho kritiku neoklasickej ekonómie a marxizmu, ktorú opakuje po Tardovi. Ide o podobnú kritiku, s akou prišli J. K. Gibson-Graham (1996), odmietajúc totalizujúci pojem kapitalizmu a snažiac sa údajný systém rozmeniť na drobné, v ich prípade na toky peňazí v účtovníctve firiem.

Akokoľvek si myslím, že takýto prístup je užitočný, aby nám ukázal spôsob, ako je ekonomika tvorená ekonómiou, a aby nám ukázal, že bojovať proti kapitalizmu sa dá najrôznejšími „malými“ spôsobmi, ktoré nebudú hneď usilovať o odstránenie kapitalizmu, zároveň si tiež myslím, že v súčasnej ekonomike (neustále tvorenej činnosťami jej aktérov) existujú princípy, podľa ktorých sa aktéri riadia, a ich skúmanie má zmysel. Nakupovanie podľa najnižšej ceny na trhu je v ekonomike často prítomné, konkurenčný boj takisto núti aktérov expandovať, rovnako ako aj koncentrácia výrobných prostriedkov núti ľudí sa zamestnať aj tam, kde by to možno nechceli. Jednoducho povedané, nemyslím si, že je rozumné zahodiť celú ekonomickú vedu a odmietnuť akékoľvek očakávania do budúcnosti na základe predchádzajúceho správania sa aktérov.

Rovnako tak nie je rozumné úplne zahodiť štrukturálnu perspektívu v otázke fungovaní diskurzu. Existuje až príliš mnoho empirických štúdií dokazujúcich existenciu diskurzov na to, aby sme automaticky prijali Tardeho perspektívu. Ak na konci výberu z textu Latour s Lépinayom píš, že by sme ale nemali opustiť ideu celistvosti, iba by sme si mali byť vedomí, že túto celistvosť najprv treba vytvoriť, odkazujú nás tým k analýze sociálnej konštrukcie spoločnosti. Dichotómii jednotlivec-spooločnosť ale neunikajú, pretože neobjasňujú, na akom základe jedinec koná. Odkiaľ sa berie invencia a triky ľudí? Foucault (2006) v *Ráde diskurzu* prišiel s konceptom náhody (*alea*). Na jej základe dochádza k zmene diskurzu. Ak aj by sme prijali takéto vysvetlenie, stále to nemení nič na skutočnosti, že diskurz často subjekty ovplyvňuje, že koná cez ne, teda, že celistvosť po svojom vytvorení spätne ovplyvňuje jednotlivcov, ktorí ju vytvorili. Je ale možné, že som len neporozumel Tardovej genialite a sám ostávam uväznený v prekonanej dichotómii jednotlivec-spooločnosť.

Bez ohľadu na túto možnosť Latourove texty poukazujú na potrebu skúmania sociálnej konštrukcie našej reality a ich publikácia je nanajvýš užitočná. Kniha je prínosná

aj s ohľadom na nárast nedôvery v oficiálne diskurzy a podlamovanie moci vedy. Až na nekvalitnú väzbu, kvôli ktorej mi z recenzovanej publikácie vypadávajú listy, treba edičný počin Terezy Stöckelovej a vydavateľstva tranzit.cz určite oceniť a dúfať, že sa raz dočkáme aj raných Latourových diel.

Literatúra

Foucault, M. 2006. *Rád diskurzu*. Bratislava: Agora.

Gibson-Graham, J. K. 1996. *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*. Malden: Blackwell.

Postřehy z indických konferencí s postkoloniální a genderovou tematikou

Blanka Knotková-Čapková

Během posledních deseti patnácti let jsem téměř každý rok navštívila nějakou konferenci v Indické republice. Naprostá většina těchto mých cest směřuje do Bengálska, což vychází z mé jazykové a kulturní specializace. V této zprávě bych chtěla nabídnout několik konferenčních zkušeností ohledně uchopení genderové a postkoloniální problematiky. Rozhodně to není snaha o generalizující závěry, ty by ani nebyly možné – nejde o žádný kvantitativní výzkum, takže podobné ambice by se nutně provinily orientalizujícím přístupem, který kritizovali pro zjednodušující zobecnění kulturního obrazu asijských zemí Edward Said nebo Chandra Talpade Mohanty. Podávám zde pouze vhléd omezený prostorově i časově. Domnívám se nicméně, že může přesto představit některé zajímavé tendence ve vnímání postkoloniálních a genderových otázek, konfliktů a tematik, o nichž tyto konkrétní případy vypovídají. Pokusím se je také zařadit do širšího akademického i komunikačního kontextu, jak jsem jej za svých více než dvacet výzkumných nebo přednáškových pobytů poznala.

Ohledně konceptualizace genderu si přece jednu do jisté míry zobecňující charakteristiku dovolím. Všechny konference, které jsem za uvedenou dobu navštívila (nebo jsem jen věděla o jejich konání), vnímaly genderovou problematiku prvořadě (ne-li výlučně) jako otázku ženských práv. Nechci tím říci, že by otázky identit GLBTQA nebyly vůbec probírány; nikdy ale netvořily hlavní téma ani nebyly teoreticky zkoumány do větší hloubky. Indické kolegyně mi potvrzovaly, že na jedné straně se téma genderových identit v širším smyslu prosazuje v indickém (i akademickém) kontextu stále nepřilíš snadno¹ – i když bychom to mohli svým způsobem říci přinejmenším donedávna i např. o kontextu českém. Na druhé straně je feminismus do značné míry v Indii stále vnímán jako v prvé řadě boj proti diskriminaci žen. Pro tuto preferenci mohou za prvé hovořit a hovoří skutečnosti velmi dramatických diskrepancí mezi literou legislativy a společenskou praxí. Už do první indické ústavy z roku 1950 byl včleněn zákaz diskriminace nejrůznějšího druhu; není tam ovšem řeč o genderové diskriminaci (a v tomto směru nedošlo ani k žádné pozdější novele), ale o diskriminaci na základě pohlaví. S tím souzní mimo jiné i např. klasifikace znásilnění jako trestného činu, kde je explicitně uvedeno, že se jedná o násilí mužů na ženách (a mimo rámec

¹ V roce 2013 byla homosexualita v Indii znovu kriminalizována.

manželství).² Dále přetrvává výrazný genderový rozdíl ve vzdělání,³ což činí právě ze vzdělání stále velmi silné feministické téma (např. konference na Banasthali University, kde studují pouze dívky, 2008). Genderový rozdíl v oblastech, jako je pracovní trh, ovšem vyplývá z genderové podmíněnosti rolí v rodině a společnosti; zde je ovšem třeba velmi rozlišovat různé kontexty, které ovlivňují míru emancipace žen – např. urbánní a rurální, do jisté míry sociální, rodinný, kastovní, náboženský (tradicionalistický nebo liberální) apod.

Pro výše uvedené pojetí feminismu lze argumentovat i teoreticky. Takové zdůvodnění by vycházelo z teorie strategického esencialismu podle G. C. Spivak; jsou-li, jak říká Spivak, ženy na konkrétním místě a v konkrétním čase diskriminovány jako skupina, byť třeba jen v určitém dílčím ohledu, je možné i smysluplné je jako skupinu tematizovat. Je však třeba neustále reflektovat, že jde o případ konkrétního kontextu a že smyslem této tematizace je politický boj, nejde o konceptualizaci ženství ve smyslu filosofického esencialismu – takové pojetí Spivak, která vychází z dekonstruktivismu, zásadně odmítá. S argumentací v podobném duchu jsem se v Indii setkávala často. S dominujícím pojetím feminismu jako boje za ženská práva souzní i skutečnost, že pokud existují na indických univerzitách feministické katedry, vesměs nesou název Women's Studies, nikoliv Gender Studies (v bengálském kontextu tři nejproslulejší – Calcutta University, Jadavpur University v Kolkatě a velmi kosmopolitní Visva Bharati University v Šántiniketanu).

Pokud jde o postkoloniální tematiku, ta má v indickém prostředí jistě nepřekvapivě daleko delší tradici. Bývá silně zastoupena na katedrách historie, ale také sociologie, filosofie či literární vědy. Zabývá se zpravidla především vlastní koloniální minulostí země, kdy kolonizovaného reprezentuje Indie a kolonizujícího Británie, resp. v ne zcela výjimečných generalizacích „Západ“. Pojem Západ ovšem často metonymicky označuje buď právě Británii, nebo alespoň politicky mocné země Evropy plus USA, které se koloniálního či nekoloniálního násilí primárně a aktivně účastnily. Pojmy Západ a Východ bývají používány hojně a mnohdy nereflexivně; nabízí se interpretace, že zde stále přetrvává diskurs indických obrozenců, reformátorů a protikoloniálních aktivistů, z nichž nejvlivnějším byl bezpochyby nositel Nobelovy ceny Rabíndranáth Thákur,⁴ pro nějž byly tyto koncepty velmi typické. A je třeba dodat, že v indické literární vědě „autor mrtev“⁵ stále ještě zcela není. Pro literárněvědné konference bývá

² V roce 2013 byla sice ustavena tzv. Varmova komise, která byla pověřena doporučit legislativní změny ohledně násilí na ženách a která doporučila mj. klasifikovat znásilnění jako genderové násilí. Toto doporučení však nebylo naplněno, realizovány byly pouze návrhy komise na zpřísnění trestů a povinné zkrácení soudních řízení v těchto kauzách.

³ Podle sčítání lidu z roku 2011 byla gramotnost mužů 82 %, žen 65 %.

⁴ Thákur byl prvním asijským laureátem Nobelovy ceny, získal ji v roce 1913 za literaturu.

⁵ Odkazují zde na slavný esej Rolanda Barthesa „Smrt autora“.

biografický kontext i zkoumání autorského diskursu běžně jedním z hlavních koncepčních přístupů. S tím ovšem souvisí jeden z nejčastějších průníků postkoloniální a genderové tematiky, kterým je přínos indických autorek a kulturních či politických aktivistek k protikoloniálnímu odboji nebo k procesu utváření národní indické identity (či regionálních identit, např. bengálské, maráthské, tamilské a dalších). Opakovaně to zaznívalo na konferencích v letech 2011–2015, spojených s thákurovskými výročími, kde byly silně tematizovány přínosy Thákurových současnic. Jako příklady uveďme např. konferenci *Thákur, poesie a poetika* (Visva Bharati University, 2014); *Thákur: doma ve světě*⁶ (Calcutta University, 2011) nebo velmi pozoruhodnou, netradiční konferenci *Thákur genderovou optikou* (Calcutta University, 2012), kde se jednotlivé příspěvky věnovaly také figuracím femininity u Thákura a vývoji jeho postojů (osobních i reprezentovaných jeho texty) vůči emancipaci žen, v nichž se prolínaly prvky radikální i tradicionalistické.

Pokud jde o otázku vnitřních kolonizací a marginalizací: jedná-li se o marginalizace vůči etnickým menšinám, je to silné téma v regionech, které se cítí být marginalizovány. Jako typický příklad zde může sloužit region severovýchodní Indie,⁷ odkud zaznívají stížnosti na podreprezentaci už celá desetiletí. Zaznívají i na konferencích s jiným hlavním tématem (jako příklad jmenujme konferenci *Globální krize a životní prostředí* na Assam University v Silčaru, 2013) nebo v příspěvcích mluvčích ze severovýchodní Indie (Visva Bharati University, katedra historie, konference o nacionalismu, 2014).

Indie (indická federace) reprezentovaná jako kolonizátor(ka) vůči menšinám tedy nebývá v akademické rovině často tematizována jako centrum a periferie ve smyslu jazykově-etnickém, zřejmě by to narušovalo ideu indické národnosti v rámci státu jako celku. Pokud je téma podreprezentace nastoleno, bývá to spíše v pozitivním než kritickém duchu – například na literárněvědných konferencích či literárních akcích jsou věnovány panely tvorbě v regionálních jazycích a je zdůrazňován její přínos; uveďme zde celoindický týdenní literární festival, který se konal v hlavním městě Dillí, *Festival of Letters* (2017), kde bylo několik panelů věnováno autorům a autorkám mimo hlavní proud (z hlediska lokace, sociálního zázemí i ideových poselství), se zjevnou snahou o zviditelnění autorů a autorek z kmenových komunit.

Za jednu z nejpozoruhodnějších konferencí, které jsem v posledním desetiletí navštívila, považuji konferenci nazvanou *Prolomení ticha: čtení Virginie Woolf, Simone*

⁶ Narážka na Thákurův román *Domov a svět*, přeložený do češtiny Dušanem Zbavitelem.

⁷ Patří sem sedm států indické federace, největším z nich je Asám. Zejména v 80. letech 20. století zde v několika oblastech eskalovala separatistická hnutí, většinou s programy etnické vymezené suverenity. – Samostatným případem tenzí mezi „centrem“ a „periferií“ by byla situace jižní Indie (čtyři svazové státy), která měla až do koloniální doby s výjimkou poměrně krátkých období centralizace v podstatě odlišné dějiny.

*de Beauvoir a Ašapúrny Debí*⁸ (Calcutta University, 2009). Hlavním tématem, jak vyplývá i ze samotného názvu, bylo téma hlasu, které bylo teoreticky zkoumáno především (i když nejen) v rámci konceptů jednak „vlastního pokoje“, jednak androgynie podle Woolf, a dekonstruktivního přístupu k figuracím ženství podle de Beauvoir. Ty pak byly uplatňovány na reprezentace života žen v povídkách a románech Ašapúrny Debí. Za zmínku stojí, že k účastnicím konference patřily i dvě ženy, které jsou akademičkami i spisovatelkami, resp. básnířkami, a to předčasně zesnulá Mallika Sengupta (1960–2012) a Sanjukta Dasgupta (bývalá děkanka Fakulty anglofonních studií Kolkatské univerzity a dlouholetá vedoucí katedry Women's Studies). Obě se vždy otevřeně definovaly jako feministky. Zajímavé byly pro mě i jejich diskuse o jazyce tvorby – Mallika psala bengálsky a považovala to i za záležitost postkoloniálního protestu, Dasgupta píše anglicky a její tezí je, že angličtina už není „majetkem“ Angličanů, ale kosmopolitním prostředkem vyjadřování, který patří všem. Dasgupta byla i jednou z organizátorek konference a spolueditorkou stejnojmenného publikačního výstupu, rozšířeného o další příspěvky. Ve smyslu mezikulturních přesahů a průniků, intersekcionalně pojatých konceptů moci a ve smyslu osobních přístupů k otázce postkoloniálních identit v rámci vlastní tvorby pro mě byla tato konference, i neformální rozhovory na ni napojené, velkým přínosem právě v poznávání kulturních (a individuálních) jinakostí i blízkostí.

Pokud mohu shrnout a porovnat poznatky z konferencí, jichž jsem se účastnila, nevnímám zde nějakou zásadní změnu ve smyslu chronologickém, např. že by se konference z posledních let zřetelně lišily od těch z první dekády tisíciletí, ať už volbou tematiky, jejím uchopením či teoretickými zdroji. Tyto rozdíly byly v rámci jednotlivých akademických pracovišť spíše individuální, ovlivňované organizátory a organizátorkami i přístupem lidí v pozicích moci v místech, kde se akce konaly. V neposlední řadě zde působí i vlivy politické – současná vláda pravicově náboženské Indické lidové strany nepodporuje feministické diskursy nijak nadšeně. Z hlediska teoretického zázemí pro mě bylo zajímavé, že s teoreticky nejpracovanějšími konferencemi jsem se setkávala na katedrách anglistiky; zde je ovšem třeba dodat, že tyto katedry v Indii velmi často fungují šířeji, mnohdy na pomezí oborů anglistiky a komparatistiky. Komparatistikou jsou však míněny především komparace mezi literaturou britskou či americkou a literaturami indickými, zároveň se tu do hloubky studují mezikulturní vztahy. Katedry bengalistiky (bengálština je pro mě z indických jazyků jediná plně dostupná)

⁸ Populární bengálská prozaička Ašapúrna Debí (1909–1995), nositelka několika literárních cen, proslula především příběhy žen, kde jsou zviditelňovány každodenní starosti, přání a touhy hrdinek. Do češtiny ji překládala Hana Preinhaelterová. Na rozdíl od své jmenovkyně Mahášvety Debí (1926–2016), která výrazně propojovala diskriminaci genderovou, kastovní i etnickou, byl Ašapúrnický diskurs méně explicitně společensky kritický, natož radikální, byl ale velmi čtenářsky přístupný. Ašapúrna Debí velmi přispěla k tomu, aby se z tzv. obyčejného života žen stalo respektované literární téma.

se často hodně soustředí na textologii, literární vědu pojmají zejména jako literární historii a jako poetiku, výrazně méně jako teorii. Pokud jde o téma rovnoprávnosti žen a mužů (záměrně neříkám genderové rovnoprávnosti), otevřeně této myšlence dnes už málokdo oponuje, ovšem to je deklarativní rovina. Také lze pozorovat rozdíly mezi oblastmi s liberálnější tradicí, k nimž lze řadit právě Bengálsko, a oblastmi tradičnějšími, kde je diskurs zpravidla vyhocený – buď jednoznačně proemancipační, nebo pracuje s konceptem tradice jako přirozenosti. Co však lze říci myslím skutečně obecně, je, že téma rovnosti žen a mužů rozhodně není v Indii vnímáno jako zprofanované nebo přežité. Za příklad by zde mohly sloužit oslavy MDŽ, jež jsem zažila na Kolkatské univerzitě. Byl to nejen seminář o postavení žen v Indii, jehož se účastnili lidé z akademické i aktivistické sféry, ale velmi spontánní, radostná studentská událost, doprovázená happeningem, divadlem a neformálními diskusemi. Povzbudivé bylo i to, že publikum semináře tvořili ne pouze studentky, nejméně ze třetiny i studenti – a myšlence rovnosti projevovali velké sympatie.

Multidisciplinární a intersekcionalní výzvy. Zpráva ze Sedmé mezinárodní konference Community, Work and Family¹

Alena Křížková

Demografické změny, masová migrace, globální ekonomické a finanční trendy, nárůst nezaměstnanosti a prekérního zaměstnání, intenzifikace práce, technologický pokrok, nové potřeby a nová dynamika péče, rozpočtová omezení a úsporná politická opatření mohou mít závažné dlouhodobé dopady na jednotlivce, firmy a společnost jako celek, pokud nebudou náležitě zvládnuty. Poslední velká krize v tomto ohledu negativně ovlivnila kvalitu života mnoha lidí a domácností a odhalila, že samotné institucionální základy současných společností narušily rozvoj smysluplných vztahů mezi pracovní a nepracovní sférou, rozšířily nerovnosti, ohrožily sociální soudržnost a vedly k přílišné konzumaci sociálních, ekonomických a přírodních zdrojů. Cílem Sedmé mezinárodní konference „Community, Work and Family“ s podtitulem „A Time for Renewal: Developing a Sustainable Community, Work and Family Interface“ (Čas pro obnovu: Rozvíjení udržitelného propojování komunity, práce a rodiny), která se uskutečnila 25.–27. května 2017 v Miláně, bylo diskutovat o možnostech nového ustavování vztahů mezi rodinou, prací a komunitou s využitím komparativního a multidisciplinárního výzkumu.

¹ Zpráva byla zpracována v rámci projektu GA ČR (reg. č. 15-13766S).

Tanja van der Lippe, profesorka sociologie na Univerzitě v Utrechtu, přednesla první úvodní přednášku „A happy and sustainable workforce for all?“ (Šťastná a udržitelná pracovní síla pro všechny?), ve které upozornila na to, že vysoká míra flexibility a nejistoty nás musí vést k otázce, zda mohou být všichni pracující šťastní a produktivní včetně těch s nízkým socioekonomickým statusem. Vyzvala výzkumníky a výzkumnice v oblasti kombinace práce a rodiny, aby se více soustředili právě na tuto skupinu, kterou možná netrápí ani tolik problémy sladování jejich pracovních a rodinných závazků, ale spíše v první řadě jejich ekonomická nejistota. Je třeba zjišťovat, zda a do jaké míry jsou politiky pro kombinaci práce a rodiny, flexibilitu, vzdělávání a zdraví dostupné, využitelné a přínosné jak pro zaměstnance a zaměstnankyně, tak i pro organizace, v případě pracujících s nízkým socioekonomickým statusem v porovnání s těmi s vysokým socioekonomickým statusem.

Jean-Michel Bonvin, profesor sociální politiky na Ženevské univerzitě, ve své přednášce „Promoting Sustainable Well-being for Vulnerable People: What is the Added Value of the Capability Approach?“ (Podpora udržitelného blahobytu pro zranitelné osoby: Jaká je přidaná hodnota teorie způsobilosti?) ukázal, jak teorie způsobilosti/způsobilostí (*capability/capabilities approach*) umožňuje zachytit možný rozpor mezi tím, co sociální politiky teoreticky umožňují, a tím, k čemu skutečně emancipují, resp. jak podporují autonomii různých skupin populace, a zejména těch zranitelných, v konkrétním kontextu jejich životní úrovně a nabídky jejich životních voleb. Jean-Michel Bonvin navrhuje postup, jak skutečnou svobodu volby a způsobilost konkrétních skupin populace zkoumat se zahrnutím genderové perspektivy. Zdůrazňuje nutnost analýzy zdrojů ve smyslu objektivní i subjektivní oprávněnosti nároků a přístupu ke zdrojům ve smyslu reálné dostupnosti jejich využití i genderových rozdílů z hlediska oprávněnosti a dostupnosti (ne/dostupnost informací o opatření, službě nebo příspěvku, jejich ne/nabídnutí zranitelným osobám a ne/dožadování se jich ze strany těchto osob). Dalším krokem je analýza typu „agency“, která je podporována v konkrétním kontextu. V současném světě práce je to jednoznačně soběstačnost, kterou se vyznačují především ti neúspěšnější na trhu práce a ti, kdo po sociálním státu nic nepožadují. Zde z genderového hlediska vstupuje do hry dvojí zátěž žen a „jejich závislost“ na sociálním státu, a tedy „nesoběstačnost“ v tomto převládajícím diskursu. Třetím krokem je analýza zdrojů pro participaci. Tady zdůrazňuje roli výzkumníků a výzkumnic nebo hodnotitelů a hodnotitelek politik, kteří mají do značné míry moc nastolovat sociální otázky, a proto by měli cíleně dávat hlas těm, kdo ho v současnosti většinou nemají.

Celkem měla konference 40 tematických sekcí s prezentacemi, postery a workshopy. Jedním z velmi diskutovaných témat byla pracovní flexibilita, která je často citována mezi řešeními usnadňujícími kombinaci pracovního a rodinného života. Laura den Dulk ve svém příspěvku upozornila na roli sociální podpory zejména ze strany

kolegů a kolegyně na pracovišti a na problém „stigmatu flexibility“. V rámci pracovního kolektivu je třeba reagovat na rozložení a nastavení flexibilních úvazků, aby ti, kdo je využívají, nebyli znevýhodněni ať již v přístupu k informacím o tom, co se na pracovišti děje, nebo v přístupu k nejrůznějším příležitostem a výhodám. Je důležité sledovat, jakým způsobem je na pracovišti flexibilita nastavena, protože může mít důsledky v podobě nerovností mezi těmi, kdo flexibilitu využívají, a kdo ne. Thora Thorgeirsdottir zkoumala dopady flexibilní pracovní doby a zjistila, že pro spolupráci v rámci týmů je důležitá přítomnost na pracovišti a fyzická blízkost, i když nedochází zrovna k přímé komunikaci (*passive facetime*), a pokud je tento společně trávený čas redukován, nastává nedorozumění a zpoždění při plnění pracovních úkolů. V takovém prostředí jsou také ženy s pečovatelskými závazky, které využívají flexibilní pracovní dobu, znevýhodněny oproti těm mužům a ženám, jež flexibilní pracovní dobu nevyužívají. Bettina Kubicek se ve svém výzkumu zaměřovala na to, zda partnerská podpora a cílená snaha oddělovat pracovní a rodinný život snižují konflikt mezi pracovním a rodinným životem mezi dvoupříjmovými páry. Zjistila, že zatímco v případě mužů využívání flexibilní pracovní doby, podpora ze strany partnerky a oddělování pracovního a soukromého života přispívají k redukci konfliktu mezi pracovním a rodinným životem, v případě žen to tak zcela nefunguje a zejména flexibilní pracovní doba nemá jednoznačně pozitivní dopad na snižování tenzí mezi pracovním a rodinným životem.

Další sekce se flexibilitou zabývaly z hlediska míry jejího využívání a jejího statusu na pracovištích. Ariane Ollier-Malaterre zdůraznila, že flexibilita stejně jako další politiky pro kombinaci práce a rodiny nejsou stále ještě zaměstnavateli ani zaměstnanci příliš často využívány. Ve svém výzkumu si všímá, jak jsou vnímána opatření pro kombinaci práce a rodiny v pracovním kolektivu. Zaměstnanci vnímají tyto politiky jednak prostřednictvím procesu vytváření jejich významu, kdy může být flexibilita označena jako něco, co „ideální pracovníci/ pracovnice“ nevyužívají, a kdy tedy může, jak již bylo uvedeno, být využívání flexibility určitým stigmatem, a jednak v procesu sociálního porovnávání, kdy je zvažováno, zda je určité opatření spravedlivé a stejně štedře nastaveno pro všechny. Je třeba si rovněž uvědomit, že opatření pro kombinaci práce a rodiny ovlivňují nejen ty, kdo je potřebují nebo využívají, ale také jejich podřízené, nadřízené, spolupracovníky, a dokonce i externí partnery. Na další důležitý genderový aspekt flexibility upozornily Tracy Warren a Clare Lyonette, které zaznamenaly výrazný nárůst zkrácených úvazků u mužů ve Velké Británii po roce 2012 a zjistily, že se většinou jedná o nedobrovolné zkrácené úvazky a podzaměstnanost v málo kvalitních zaměstnáních, které jsou způsobené ekonomickou krizí, a že tito muži často mají dokonce více zaměstnání. Vyzvaly proto k většímu využívání intersekcionalní perspektivy ve výzkumu, která může odhalit takové trendy a interpretovat je komplexním způsobem.

S tím souvisí i potřeba, aby byly politiky a potřeby populace zkoumány a hodnoceny v kontextu, pro který jsou navrhovány. V kontextech mimo západní svět totiž význam komunity může nabývat jiných podob, než je pracovní kolektiv nebo omezená skupina přátel a známých. Konjit H. Gudeta na svém výzkumu kombinace práce a rodiny podnikatelek a podnikatelů v Etiopii ukázala, že ženám jsou kromě rodinných rolí a zodpovědností v tomto kulturním kontextu připisovány ještě velmi významné zodpovědnosti v rámci komunity, ve které bydlí. Ženy musejí organizovat nejrůznější komunitní setkání a akce a připravovat pro ně jídlo a další zázemí. To vytváří další zátěž, jež se přidává k zátěžím rodinným a pracovním. V procesu socializace jsou ženy naučeny, aby se snažily integrovat všechny tyto domény a usilovat o spokojenost v práci, v rodině i v komunitním životě. Význam kulturního kontextu a potřebu provádět komparativní výzkum zdůraznily ve svém příspěvku také Nancy Jurik a Alena Křížková, které představily analýzu dělby pracovních a rodinných závazků u společně podnikajících párů v USA a České republice. Ukázaly, že i když je rozdělení zodpovědností v obou těchto sférách v obou zemích velice podobně genderované, zdůvodňování tohoto rozdělení je mnohem více genderově tradiční v České republice než v USA. Mezi páry v České republice žádný partner nepřiznal své partnerce status vedoucí v rodinném nebo partnerském podnikání. Na to může mít vliv kulturní kontext, který v případě České republiky zahrnuje jednak silně genderově tradiční názory na role žen a mužů v populaci a jednak nastavení sociálních politik (např. rodičovská a daňové politiky), které genderově tradiční rozdělení zodpovědností upřednostňuje.

Konference *Community, Work and Family* je organizována vždy po dvou letech a další tedy proběhne v roce 2019. Již nyní je však plánována partnerská konference sítě Work and Family Researchers Network, která se bude konat 21.–23. 6. 2018 ve Washingtonu, D.C., s tématem „OpenScience: Assumptions and Translation of Work and Family Research“ (Otevřená věda: Předpoklady a překlad výzkumu práce a rodiny).²

² Viz <https://workfamily.sas.upenn.edu/content/conference>.

Feministické polemiky

Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser

Kniha je výsledkem vzájemných diskusí a polemik čtyř významných feministických teoretiček Seyly Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser a Drucilly Cornell, které v tomto interaktivním a čtenářsky atraktivním formátu představují vlastní pojetí velmi diskutovaného a v mnoha ohledech problematického vztahu mezi feminismem a postmoderním myšlením. Přestože se tato diskuse zdá být dnes již uzavřená, její rezidua stále vstupují do aktuálních debat v rámci feministické teorie. Kniha není přehledem současné podoby feministické teorie, jednotlivé kapitoly a reakce na ně z pera dalších účastnic polemiky ovšem dokumentují živou feministickou diskusi a kritiku postmodernismu. Na jejím pozadí se rýsují kontury toho, co je potřeba v diskusi o vztahu feminismu a postmoderního myšlení obezřetně nahlédnout se všemi negativními či ambivalentními důsledky a co je možné v současné feministické teorii a emancipační feministické praxi dále rozvíjet.

Praha: Sociologické nakladatelství, 2018.

Bytová revolta: Jak ženy dělaly disent

Marcela Linková, Naďa Straková (eds.)



Kniha *Bytová revolta: Jak ženy dělaly disent* představuje v rozhovorech dvacet jedna žen, které se nebály postavit normalizační moci v 70. a 80. letech. U příležitosti čtyřicátého výročí podpisu Charty 77 chce kniha připomenout, jakým způsobem tyto ženy fungovaly v prostředí Charty 77 i mimo něj, v kulturním undergroundu, ve velkých městech i na venkově. Zároveň představuje ženy ukotvené v různých proudech Charty 77 – v proudu filozofickém, křesťanském, reformně komunistickém a v tzv. kulturním undergroundu.

Praha: Nakladatelství Academia, 2017.

**Redakce časopisu Gender a výzkum / Gender and Research
děkuje za spolupráci recenzentkám a recenzentům,
kteří se podíleli na hodnocení statí osmnáctého ročníku
časopisu v roce 2017.**

Mgr. Michaela Kvapilová Bartošová, Ph.D. (Masarykova univerzita v Brně); Prof. Elisabeth Berg (Lulea University of Technology); Kristina Binner, Ph.D. (Johannes Kepler Universität Linz); Doc. Ondřej Císař, Ph.D. (Akademie věd ČR, Praha); Prof. Lindsay Clowes (University of the Western Cape, Cape Town); Mgr. Lucie Cviklová, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze); Prof. Rosemary Deem (University of London); Mgr. Zuzana Drábeková, Ph.D. (Univerzita Komenského v Bratislave); Mgr. Radka Dudová, Ph.D. (Akademie věd ČR, Praha); Prof. Astrid Fellner (Universität des Saarlandes); Prof. Markus Heide (Uppsala University); Maria Herrera Sobek, Ph.D. (University of California); Barbara Hey, Ph.D. (Karl-Franzens-Universität Graz); Ing. Sylva Höhne (Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha); Doc. Marek Hrubec, Ph.D. (Akademie věd ČR, Praha); Benita Heiskanen, Ph.D. (University of Turku); Mgr. et Mgr. Radka Janebová, Ph.D. (Univerzita Hradec Králové); Mgr. Lucie Jarkovská, Ph.D. (Masarykova univerzita v Brně); Jana Javorník, Ph.D. (University of East London); Prof. Nancy Jurik (Arizona State University, Tempe); Mgr. Martina Kampichler, Ph.D. (Masarykova univerzita v Brně); David Kocman, Ph.D. (Akademie věd ČR, Praha); Katharina Kreissl, Ph.D. (Technische Universität München); PhDr. Alena Křížková, Ph.D. (Akademie věd ČR, Praha); Prof. Brigitte Liebig (Universität Basel); Prof. Mia Liinason (Göteborgs universitet); Prof. Endla Lõhkivi, Ph.D. (University of Tartu); Andrea Löther, Ph.D. (GESIS - Leibniz-Institute for the Social Sciences, Mannheim); Mgr. Zuzana Maďarová, Ph.D. (European Institute for Gender Equality, Vilnius); Mgr. Kateřina Machovcová, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze); Prof. Dagmar Marková, Ph.D. (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre); Prof. Sigrid Metz-Göckel (Technische Universität Dortmund); Daniel Nyström, Ph.D. (Umeå University); Melanie Roski, Ph.D. (University of Hagen); Mgr. Helena Sadílková, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze); Prof. Felizitas Sagebiel (Bergische Universität Wuppertal); Doc. Irena Smetáčková, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze); Patricia van der Spuy, Ph.D. (Castleton University); Doc. Iva Šmídová, Ph.D. (Masarykova univerzita v Brně); PhDr. Jana Valdřová, Ph.D. (Universität Innsbruck); Prof. Katharina Walgenbach (FernUniversität in Hagen); Angelika Wroblewski, Ph.D. (Institut für Höhere Studien, Vienna).

Gender a výzkum / Gender and Research is a peer-reviewed transdisciplinary journal of gender studies and feminist theory. The journal publishes articles with gender or feminist perspective in the fields of sociology, philosophy, political science, history, cultural studies, and other fields of the social sciences and humanities. The journal was founded in 2000; it is published biannually by the Gender & Sociology Department of the Institute of Sociology, Czech Academy of Sciences. Until 2016, the journal was published under the name *Gender, rovné příležitosti, výzkum / Gender and Research*. The editorial board supports work that represents a contribution to the development of transdisciplinary gender studies and it takes into account the analytical contribution of manuscripts.

The journal is listed in the SCOPUS, ERIH PLUS, CEJSH and other databases.

Časopis *Gender a výzkum / Gender and Research* je recenzovaný vědecký transdisciplinární časopis v oblasti genderových studií a feministické teorie. V časopise jsou publikovány stati, které uplatňují genderovou či feministickou perspektivu v oboru sociologie, filosofie, politologie, historie, kulturních studií anebo v dalších sociálních a humanitních vědách. Časopis vydává od roku 2000 Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., do roku 2016 vycházel pod názvem *Gender, rovné příležitosti, výzkum*. Redakční rada časopisu podporuje publikace, které přispívají k rozvoji transdisciplinárních genderových studií s přihlédnutím k autorskému analytickému přínosu textů.

Časopis je zařazen v databázi SCOPUS, ERIH PLUS, CEJSH a v dalších databázích.

Pokyny pro autorky a autory

Redakce přijímá rukopisy v elektronické podobě v editoru Word zaslané na adresu genderteam@soc.cas.cz. Rukopisy zasílejte ve dvou variantách: 1. v plné variantě, včetně abstraktu v angličtině, klíčových slov, informace o autorovi/ce a kontaktní adresy; 2. v anonymní verzi, která musí být shodná s plnou verzí s výjimkou údajů, podle kterých je možné identifikovat autora/ku. Redakce si vyhrazuje právo provést další nezbytnou anonymizaci textu předtím, než text postoupí do recenzního řízení. V průvodním dopise uveďte úplnou kontaktní adresu včetně e-mailové adresy a telefonu.

Formát rukopisu

Rukopis musí obsahovat vedle vlastního textu rovněž abstrakt v angličtině (800–1200 znaků včetně mezer), název stati v češtině a angličtině, nejméně tři klíčová slova v angličtině. Příložená musí být stručná informace o autorce či autorovi, včetně kontaktního e-mailu. Stati se musí pohybovat v rozsahu 20 až 30 normostran (1800 znaků včetně mezer na stránku bez literatury včetně poznámek pod čarou), recenze by neměly přesahovat 7 normostran a zprávy a komentáře 5 normostran.

Pokud článek obsahuje tabulky či grafy, musí být součástí stejného souboru jako hlavní text. Současně je ale posílejte také jako zvláštní soubory (každý zvlášť). Obrázky preferujeme ve formátu TIF.

Podrobnější pokyny naleznete na internetové stránce časopisu www.genderonline.cz

Stati nabídnuté k publikaci v časopise *Gender a výzkum / Gender and Research* jsou postoupeny k posouzení dvěma recenzentům/kám. Autoři a posuzovatelé zůstávají pro sebe navzájem anonymní. Redakce provádí základní jazykovo úpravu textu.

For submission guidelines in English visit www.genderonline.cz/en

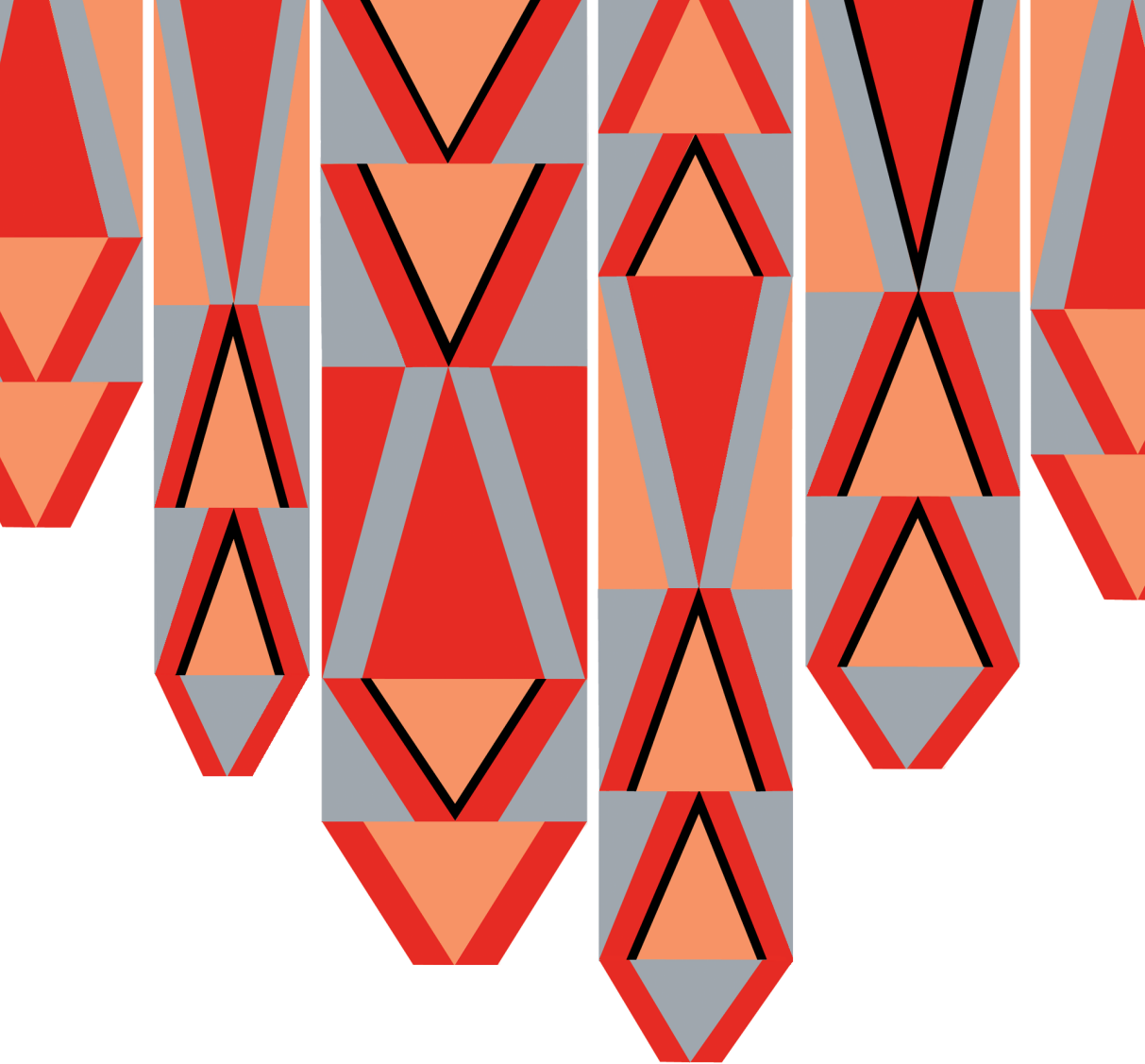
Prodej a objednávky zajišťuje: Tiskové a ediční oddělení Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel.: 210 310 217, e-mail: prodej@soc.cas.cz

Objednávky předplatného pro ČR zajišťuje SEND Předplatné, s. r. o. (tel.: +420/225 985 225, e-mail: send@send.cz). Předplatitelský účet je možné založit na internetové stránce: <http://send.cz/casopis/732/>.

Objednávky předplatného pro Slovensko zajišťuje Magnet press Slovakia, s. r. o. (tel.: +421/2/67201931-33, e-mail: predplatne@press.sk). Předplatitelský účet je možné založit na internetové stránce: <http://www.press.sk/odborne-casopisy/gender-rovne-prilezitosti-vyzkum/>.

Cena 80 Kč vč. DPH, roční předplatné v ČR 160 Kč.

Cena 3,60 € vč. DPH, roční předplatné v SR 8,20 €.



ISSN 2570-6578



9 772570 657007

GENDER **A** VÝZKUM