

MLADEN MRVELJ

Zagreb

SATĪ: POVEZNICA IZMEĐU TRADICIONALNE I SUVREMENE INDIJE

Rad je donekle skraćena verzija diplomskoga rada koji sam pisao kod prof. Tome Vinščaka na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a nastao je kao rezultat mojih interesa tijekom putovanja u Indiju. Fokusira se na problematiku spaljivanja udovica na Potkontinentu u povijesti, ali i sada. Dotiče se pojašnjavanja nastanka i značajki fenomena, povijesnoga pregleda, sličnosti s drugim kulturološkim fenomenima, teorijskih pitanja te raznih načina sagledavanja tematike i problematike u proteklim vremenima i u današnjici.

Ključne riječi: satī, spaljivanje udovica, Indija, društvo

O satī općenito

*Satī*¹ je kao običaj već dulje jedna od središnjih značajki zapadnjačke slike o Indiji. *Suttee*, kako se u zapadnjačkim krugovima ta riječ često piše, označava ritual prema kojem hinduistička supruga slijedi svojega supruga u smrt, uspinjući se zajedno s njime na lomaču ili (kad da je obred spaljivanja njegova tijela već obavljen) nešto poslije na vlastitu (Hawley 1994:3).

Tim postupkom žena postaje *satī*, što se uvelike razlikuje od zapadnjačkoga shvaćanja istoimenoga pojma, a kojim se označavaju običaj i čin. U engleskome se, kao i u većini jezika govorenih u Europi, riječju *satī* označava čin spaljivanja udovice dok se u indijskim jezicima *satī* *postaje* (vidi Hawley 1994:13). Upravo je to ono što je izazivalo zanimanje u europskih putnika i često punilo stranice dnevnikâ s njihovih putovanja po Indiji. Velik broj putopisaca spominje osobno

¹ *Satī* (u sanskrtu) označava dobru i kreposnu ili vjernu ženu koja se spaljuje sa suprugovim truplom; isto tako označava i ime božice Durge, tj. supruge Šive (Monier-Williams 2008:1135); u hindskom je to pridjev ženskoga roda koji označava kreposnu, vjernu ženu; udovicu koja se spaljuje uz suprugovo tijelo; naziv Durge ili Pārvatī (McGregor 1993:976).

iskustvo i susret s tim kulturološkim fenomenom, tako da se u izvorima često nalaze i skice ili crteži autorâ (vidi Hawley 1994).

Taj je običaj u njihovim zapisima opisan kao zastrašujuć, barbarski i okrutan, dok Indijci osnovu za nj traže u svetim tekstovima i višestoljetnoj tradiciji. Naravno, postoje Indijci koji se takvu običaju protive, isto kao i poneki zapadnjak koji ga možda veliča, no većina autora koja se njime bavi kompetentna je jer više-manje pripada, ili je oblikovana, i istočnjačkom i zapadnjačkom kulturom (Hawley 1994:5).

Događaj koji je dodatno raspirio već razbuktalu raspravu dogodio se 1987. godine, kad je osamnaestogodišnja Roop Kanwar spaljena na pogrebnoj lomači svoga supruga Māla Singha u rājasthānskom mjestu Deorala. Nakon toga su događaja nanovo postavljena mnoga pitanja o pravima hinduističkih žena, religijskom identitetu i ulozi zakonodavnoga sustava i države u kompleksnom društvu poput indijskoga (vidi Hawley 1994:6).

Ortodoksni hinduisti i pripadnici desničarski orijentiranih političkih stranaka iskoristili su novonastalu raspravu kako bi uputili na probleme sukoba tradicije i suvremenosti jer se protivnici običaja smatraju i protivnicima čitave hinduističke tradicije. To se ponajprije odnosilo na ženske organizacije, čije se pripadnice na Potkontinentu uglavnom smatraju zapadnjački orijentiranim feministicama i protivnicama indijske tradicijske baštine (vidi Oldenburg 1994:101).

Cilj je ovoga rada prikazati osnovne značajke *satī*, od povijesnoga razvoja do zapisâ u svetim tekstovima i ikonografije, zatim značajke običaja, autorske zapise, javne rasprave i, koliko je moguće, situaciju u suvremenom dobu. Poseban će se naglasak staviti upravo na prikaz *satī* u određenim razdobljima – od mitskoga i povijesnoga, pa do onoga u prošlom stoljeću i *satī* u suvremenom društvu – te na mogući odnos između različitih tradicionalnih oblika i onih koji se odnose na njih, a koje primjećujemo u današnjem svijetu.

Kako bi se utvrdilo što *satī* zapravo jest te koja se problematika oko toga kulturološkoga fenomena javlja, iznijet će se povijesni pregled fenomena, zajedničke značajke sa sličnim fenomenima, reakcije javnosti te moguće načine sagledavanja tematike. Radi produktivnijega iznošenja podataka i zaključaka, bit će istaknuti i pojedini oblici, fenomeni i događaji koji su pobudili reakcije javnosti i stručnjakâ te tako još više pridonijeli približavanju te problematike široj javnosti, rješavanju teorijskih pitanja i raspravama koje je se tiču.

Jezik i transliteracija

Kako je i Hawley zaključio, čak i prije uvoda u zbornik radova koji se bave temom *satī*, problemi povezani s transliteracijom riječi koje izvorno potječu iz indijskih jezika na engleski zaista su učestali i nadasve zamršeni. Tako je on – kao i mnogi

drugi – odlučio čitatelje (koji, usput rečeno, pripadaju širokomu interesnomu krugu) poštedjeti kompliciranoga i purističkoga pristupa koji bi čitatelju omogućio da s gotovo besprijekornom točnošću utvrditi rekonstrukcije indijskih riječi (Hawley 1994:xi). Transliteracija koja radije prenosi stvarni izgovor činila mu se prihvatljivijom te je stoga odlučio glavni dio teksta lišiti dijakritičkih znakova, čuvajući podatke koje prenose za napomene i bibliografiju.

U takvu se pristupu ipak neću potpuno složiti s autorom te ću u svojem radu težiti navođenju pojmova u izvornoj transkripciji.² No, budući da je gotovo sva literatura kojom sam se koristio u pisanju rada na engleskome jeziku, moram unijeti i nekoliko preinaka koje bi trebalo navesti prije prelaska na glavni dio teksta. Tako ću, za razliku od većine autorâ (koji mahom pričaju i pišu na engleskome jeziku te se koriste u engleskome već ukorijenjenom transkripcijom), rabiti oblike bliže indijskim jezicima, npr. Śiva umjesto Shiva, kṣatriya umjesto kshatriya i slično. Isto tako će se pojmovi u cijelome tekstu navodite u oblicima sanskrske transliteracije kako bi ostali što bliži izvorniku, npr. Rājapūt, Rājasthān, Kṛṣṇa i slično.

Još jedna bitna napomena tiče se samoga pojma *satī*, oko kojega sam otpočetak nailazio na mnogo prepreka, a koje s vremenom nisu jenjavale. Problem je, naime, sklonidba imenicâ u hrvatskome jeziku, u kojem je – za razliku od engleskoga – uporaba toga pojma uvelike otežana. Izraz se, naime, pojavljuje u trima osnovnim oblicima: *satī* kao čin koji se provodi, *satī* kao osoba koja se spaljuje te *Sati* kao ime božanstva. U engleskome se jeziku prvo značenje – *satī* kao čin ili ritual – pojavljuje najčešće, pogotovo u kombinaciji s glagolom “to perform” (Hawley 1994:11) ili pak s glagolom “to commit” (s naglaskom da se potonji tada u većoj mjeri povezuje s kriminalnom aktivnošću ili oblikom samoubojstva). Tako se izraz *satī* u većoj mjeri odnosi na okolnosti samoga čina, a rjeđe na osobu koja se spaljuje (Hawley 1994:12). Doduše, indijski jezici daju prednost upravo potonjemu obliku, pa se tako rabi fraza *satī honā*, čije je značenje “biti” ili “postati satī” (Hawley 1994:13).

Čak mi ni savjetovanje oko jezične problematike nije olakšalo pisanje ovoga teksta jer se pojam *satī* u hrvatskome jeziku – u kojem god obliku se pojavio – ne smije sprežati. U početku nisam smatrao nužnim praviti razliku između tih dvaju pojmova, ali sam pišući ovaj rad često dolazio u situacije u kojima bih morao naznačivati razliku između pojmova te onoga na što se oni u određenome dijelu teksta odnose. Zato će se jedino ime božice Sati moći točno prepoznati, dok će se uporaba pojma *satī* u oba slučaja moći razaznati iz konteksta.

² Pritom mislim na IAST, tj. Međunarodni alfabet sanskrske transliteracije, koji omogućava latinizaciju indijskoga pisma (<http://www.omniglot.com/writing/sanskrit.htm>).

Krajolik *saṭī*

Muževom smrću, bez sigurnosti, udovica postaje objektom milosrđa, teretom društva te često podložna izrabljivanju bezdušnih i moćnih. Indijska je kultura, sa svojim iznimnim kapacitetom za logična rješenja neukrotivih socijalnih problema, izumila praksu koja bi ženi kojoj je umro suprug omogućila da izbjegne stravičan status udovice. Tako ona može postati *saṭī* i tako doseći transformirano stanje koje bi poslužilo kao alternativa udovištvu (Embree 1994:149).

Indijski politički psiholog i sociološki teoretičar Ashis Nandy smatra da tradicija vezana uz običaj *saṭī* ima korijene vezane i uz često spominjane *smrti radi miraza* (eng. *dowry deaths*)³ te da je i sama praksa nastala u doba kolonizacije. On pritom uzima u obzir činjenicu da se velik broj slučajeva zbio početkom 19. stoljeća, upravo kad su se Britanci počeli nametati kao vladari na Potkontinentu. Jednako tako smatra i da su britanska svjetovnost i racionalnost dovele do sloma tradicijskih vrijednosti u hinduističkom i indijskom društvu, napominjući da je “epidemija” *saṭī* ograničena upravo na skupine marginalizirane zapadnjačkim utjecajem (Embree 1994:150).

Nandy nadalje ističe važnost povezivanja prakticiranja običaja i britanske vladavine, ponajviše zbog toga što je upravo u tome dobu – dok se u zapadnjačkim tekstovima kritiziralo indijsko društvo – samo u Bengalu bilo prijavljeno više od stotinu slučajeva koji su smatrani izrazom nezadovoljstva stranom vladavinom. Bitno je napomenuti da on ne tvrdi da – kako su predložili neki kritičari (vidi Embree 1994:151) – prije britanskoga nametanja nije bilo slučajeva *saṭī*, ali pokušava dokazati da su u predmodernom razdoblju imali znatno drukčije simbolično značenje u društvu (Embree 1994:150).

Stranci i suvremene indijske feministice smatraju *saṭī* u Deorali, kao i one u prijašnjem britanskom raadoblju, uvredljivim i ponižavajućim prema ženama, no Nandy napominje i da je to posljedica gubljenja izvornih značenja običaja. Naime, u tradicionalnom je društvu mitologija *saṭī* zasnovana na vjerovanju u moć žene:

Kao nositeljica ultimativnog počela prirode i kozmičkoga ženskoga načela, žena je začeta kako bi bila prirodni zaštitnik svoga čovjeka. (Embree 1994:151)

Čin žrtvovanja simbolizira uvjerenje društva da su žene jače, pobožnije i krepnije od muškaraca te da je *saṭī* kao običaj dobrovoljna žrtva. Tek je pod stranim utjecajima *saṭī* preobličen u čin nasilja prema ženama jer se počeo promatrati u ekonomskim okvirima (Embree 1994:151). Embree također navodi da su osim britanske vlasti u Indiji velik utjecaj na razvoj indijske povijesti imale i elitne sile unutar indijskoga društva (Embree 1994:153). Neki čak tvrde da su Britanci

³ Kod takvih zločina nedavno udane žene obično spaljuje suprua i njegova obitelj ako je procijenjeno da su mlade sa sobom donijele nedostatan miraz (vidi niže i Nandy 1994:144).

zabranili čin *saṭī* upravo na poticaj Indijaca, no u dostupnoj mi literaturi nisam našao takve podatke.

Povijest i zapisi *saṭī*

Indijsko društvo nije ni izdaleka jedino koje poznaje običaje poput *saṭī*, no upravo se u Indiji taj običaj najdulje zadržao. U nekim se društvima vjeruje da čovjek i nakon smrti ima potrebu za stvarima koje su mu za života bile bliske, npr. za ženom, blagom, oružjem, hranom i sličnim. Pogrebne običaje koji uključuju slične ritualne navike nalazimo u Japanu, središnjoj Americi i Meksiku, pa i na Borneu i među plemenima Zulu.⁴ I u nekim drugim područjima (npr. u Kongu, Kini i Angoli te na nekim tihooceanskim otocima) zabilježen je običaj spaljivanja pokojnikove žene kako bi se ona i nakon smrti mogla brinuti za nj. Uz Indijce su čak i drugi indoeuropski narodi, kao na primjer Slaveni, Skandinavci i Grci, običavali pokapati ili spaljivati svoje udovice, a takve običaje spominju i autori poput Homera, Cezara, Jakoba Grimma i sličnih.

U drevnim je kulturama taj običaj potekao od jednoga oblika vjerovanja u zagrobni život. Međutim, već su se u drevno doba pojedini predmeti (koji bi u zagrobnom životu pokojniku mogli biti korisni) počeli rabiti tako da simboliziraju osobe koje bi inače bile pokopane ili spaljene. Nakon ovakva zaključka postavlja se pitanje zašto se onda upravo u Indiji ovaj običaj očuvao. *Saṭī* se u Indiji često povezuje s drevnim brāhmaṅskim pogrebnim običajem, koji spominje čak i *Atharvaveda*.⁵ Tijekom toga obreda žena bi se uspela na pokojnikovu lomaču, no s nje bi, nakon skupnih zaziva, i sišla. Tylor na temelju toga zaključuje da je *saṭī* iskrivljeni ostatak toga drevnog rituala.⁶

Spaljivanje žive udovice nije, dakle, novitet indijskoga, hinduističkoga ili brāhmaṅskoga kruga, nego je jednostavno obnovljeni indoeuropski pogrebni ritual koji je u Indiji dobio posebne mitološke i vjerske oznake. Uvjeti u kojima se takav običaj razvio zasigurno su bili doista posebni. Na sjeverozapadu Indije, u državi Rājasthān, obitavali su *Rājputi* – navodno potomci Hunā ili nekog drugog naroda koji je zajedno s njima prodro u Indiju negdje oko 6. stoljeća, a koji se u pisanim zapisima prvi put spominju oko 8. stoljeća.⁷ Iako se u vedskim tekstovima pogrebni postupak detaljno opisuje, u njima nema spomena o žrtvovanju ženā. Iz toga se dā zaključiti da je takav običaj u vedskom razdoblju bio nepoznat (Narasimhan

⁴ Mnogo iscrpniji podaci nalaze se u Tylorovu djelu *Primitive Culture* iz 1929. godine.

⁵ Atharvaveda (u sanskrtu अथर्ववेदः) je – uz R̥gvedu, Yajurvedu i Sāmavedu – jedna od drevnih indijskih zbirki tekstova. Te četiri Vede zajedno čine najstariji sloj sanskrtske literature i hinduističkih spisa.

⁶ Vidi Tylorovo poglavlje 9, “Animism” u djelu *Primitive Culture*.

⁷ Više podataka o Rājputima na <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/490157/Rajput>.

1992:13). U *Mahābhārati*⁸ se oko 900. godine prije Krista⁹ ipak spominju neki oblici *satī*, kao, na primjer, priča o Mādri, zatim priča o Vasudevinoj i Kršņinoj smrti i slično (Narasimhan 1992:15).

Kreposnost, uz predanost i iznimnu poniznost, s vremenom je stvorila jezgru indijskoga kulturnoga stava u odnosu prema ženama. Narasimhan tako – doduše, s osjetnim nezadovoljstvom – navodi da se žena čak i tijekom čina žrtvovanja, kako bi dokazala predanost, mora srozati pod suprugovim sandalama – njegovom najnižom imovinom. Tako citira biografiju Kasturbe Gāndhi i pridodaje da upravo takvi ideali postaju ukorijenjena odstupanja koja onemogućuju polovici indijske populacije produktivan i ispunjen život (Narasimhan 1992:36). Nije, dakle, čudno da i veći broj autora (vidi Narasimhan 1992:38) navodi da su indijske žene smatrale da je bolje umrijeti nego voditi turoban život gladi, prijezira i služenja.

U svojim tekstovima koji se tiču *satī*, Nandy identificira dva razdoblja koja prethode “epidemiji” *satī* u 19. stoljeću – prouzročenoj društvenim krizama zbog stranoga nametanja. Prvo je razdoblje bilo u doba Vijayanagare, moćnoga srednjovjekovnoga kraljevstva južne Indije, koje su u kasnom 16. stoljeću porazili muslimanski sultanati s područja Dekana. Drugi je smješten u Rājasthān, u doba kad su rājputska kraljevstva potpala pod kontrolu Mogulskoga Carstva (Embree 1994:151). U obama su tragovi o rasprostiranju običaja i o klasama koje su ga prakticirale daleko od jasnih jer je većina zapisâ potekla od muslimanskih kroničara i europskih putnika, od kojih nijedna skupina nije imala dostatan pristup unutarnjoj simbolici podneblja i običaja. Car Akbar govorio je u ime takvih komentatora kad je rekao da je

drevan običaj u Hindustanu da se žena, koliko god nesklona bila, po muževoj smrti spali te dobije neprocjenjiv život s radosnim držanjem, zamišljajući to kao način koji će donijeti spasenje njezinu suprugu. (Embree 1994:151)

Akbar, doduše, nije zabranio prakticiranje običaja, ali je lokalnim vlastima naredeno da spriječe spaljivanje žene ako se ona tomu protivi. Kako i Nandy navodi, teško je odrediti koja je to pritom vrsta prisile bila – a i da prisile nema, bi li *satī* tada bio opravdan. Akbar se vjerojatno nije bavio pitanjem društvene ili moralne opravdanosti čina, ali je – kao i ostali mogulski vladari – smatrao da je običaj barbarski. Ipak, bio je svjestan i činjenice da bi zabrana potaknula hinduiste na pobunu jer bi oni u tome vidjeli upletanje u svoju religiju (Embree 1994:151). Muslimanski su vladari u Indiji bili neprijateljski nastrojeni prema tomu običaju, neki od njih vidjeli su *satī* kao popratni proizvod hinduističkoga idolopoklonstva, ali ipak nisu iskorištavali moć države da bi ga spriječili. Umjesto toga, kako bi spriječili prisilu, zahtijevali su prethodno odobrenje vlasti za izvođenje čina (Nan-

⁸ Māhābhārata (u sanskrtu महाभारत) je jedan od dvaju velikih epova drevne Indije (vidi <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/357806/Mahabharata>).

⁹ Postoje i mišljenja da je riječ i o mnogo ranijem razdoblju – čak oko 3100. prije Krista (vidi Narasimhan 1992:15).

dy 1994:139). Odugovlačeći takve dozvole, kako bi navodno razaznali istinske od onih neautentičnih, postavljali su prepreke na put budućih *satī*. Cilj je takva postupka bio istrošiti strpljenje udovica (Nandy 1994:139).

Isto tako, ženama s djecom ni u kojem slučaju nije bio dopušten *satī* jer se od njih očekivalo da nastave odgajati i obrazovati svoju djecu. Jedan od careva čak je zahtijevao i osobni dolazak po takve dozvole, a zabilježeno je da je udovicama nudio i darove i zemlju kako bi odustale od svojega nauma. Postupak je na kraju urodio plodom jer su Moguli – skupa s osjećajem neprijateljstva prema običaju – duboko poštivali vrijednosti predstavljene samim činom (Nandy 1994:140).

Slična je gledišta dijelio i Rājā Rām Mohan Roy,¹⁰ jedna je od istaknutijih figura u povijesti kontroverzi oko *satī*. Zahvaljujući svojim pokušajima da preustroji hinduizam, taj je bengalski intelektualac postao jedna od najslikovitijih i najutjecajnijih osoba u indijskoj povijesti. Upravo Nandy, redovito ga spominjući, cijeni poštivanje ideala supružničke vjernosti koji je taj običaj poticao, iako se u načelu protivio “spaljivanju udovicâ”, kako su Britanci nazivali taj običaj (Hawley 1994:22).

Roy je čvrsto vjerovao da bi upravo zbog toga propisi protiv običaja polučili slab uspjeh te da su nužni obrazovanje i uvjeravanje (Hawley 1994:22). Ipak, taj je veliki korak protiv *satī* 1829. godine učinio guverner-general lord William Bentinck, zabranivši ga u Bengalima i u drugim područjima koje je kontrolirala tvrtka pod nazivom *East India Company* (vidi Embree 1994:153). Bentinck je svoga suvremenika Roya smatrao “prosvjetljenim urođenikom” (Embree 1994:154), koji je pak mrzio običaj spaljivanja udovica, “kao i sva druga praznovjerja i korupciju” (Embree 1994:154), ali je shvaćao njegovu odbojnost prema poduzimanju mjerâ. Hinduisti bi takve pokušaje zasigurno shvatili kao pokušaj Britanaca da nametnu svoju religiju pokorenomu narodu (Embree 1994:154).

Satī se kroz povijest zasigurno razvijao u posebnim uvjetima, i to na području koje je naseljeno brojnim narodima i prožeto raznim vjerovanjima i običajima. Čak i takva, možemo reći, odsutnost ravnoteže, mogla je biti uzdrmana dolaskom kolonizacijske sile pa se običaj *satī* – kao i neki drugi običaji – očigledno našao u vrtlogu ondašnjih promjena.

***Satī* u Indiji**

Nandy u svojem radu (vidi Nandy 1994:133), između ostaloga, pokušava definirati *satī* i uvjete u kojima se odvijao u starijoj povijesti. On tako pretpostavlja da je *satī* u staro, mitsko doba bio rijedak i zastrašujuć, ali ujedno i dirljiv ritual koji je

¹⁰ Iako postoji veći broj oblika toga imena te većina autora navodi Rammohun Roy, najslbližiji onomu bengalskomu i, vjerojatno, najprihvatljiviji bio bi Rājā Rām Mohan Roy (vidi <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/511196/Ram-Mohun-Roy>).

simbolizirao ponovno potvrđivanje čistoće, žrtvovanja, moći i dostojanstva žena te superiornost ženskoga načela u svemiru. S druge se strane neki pitaju zašto nema obrnutog primjera, u kojem bi se suprug žrtvovao za suprugu (vidi Nandy 1994:145 i Narasimhan 1992:43).

Bitno je naglasiti da se u klasičnim i mitološkim primjerima *satī* ni u kojem slučaju ne prikazuje kao degradacija žena. Na to su ciljali neki, kako se sam autor izrazio, “dekulturalizirani Indijci” (i pogotovo stranci) (Nandy 1994:133), koji možda smatraju da je žrtvovanje prihvatljivo samo zbog svjetovnih ciljeva poput revolucije i nacionalizma, a ne zbog staromodnih religijskih i kulturnih (Nandy 1994:136).

Postoji, dakle, razlika između ideje običaja *satī* i njegova prakticiranja, između *satī* iz mitskoga i povijesnoga doba, između običaja kao događaja i kao sustava te između autentičnoga i neautentičnoga običaja¹¹. Tako se i Rabīndranāth Tagore žestoko protivio običaju koji se prakticira danas, ali se prema ideji koja stoji iza njega odnosio s poštovanjem. Ta ideja se podrazumijeva u narodnoj kulturi mnogih dijelova Indije, no ipak se razlikuje u hodočasnika koji su se okupili u Deorali te u onih koji su organizirali cijeli taj događaj i na njemu itekako dobro zaradili (Nandy 1994:137).

Iako je broj *satī* u Indiji s vremenom narastao na tisuće te unatoč činjenici da postoje stotine hramova i tisuće memorijalnih građevina, nema hramova posvećenih tisućama žena koje su počinile *satī* tijekom epidemije potkraj 18. i na početku 19. stoljeća. Postoji nekoliko hramova u Bengalu, koje su uglavnom postavili Rājasthānci, ali se možda samo u nekoliko može otkriti razvoj veze s mitologiziranim običajem iz ranih godina kolonizacije. To se uvelike vidi u nedostatku hramova podignutih u čast tim ženama, što upućuje da među Indijcima očigledno postoji svjesno razlikovanje istinskih *satī* od onih bengalskih, koje zbog svojih političkih motiva očigledno nisu zaslužile biti štovane. Nije, dakle, riječ o praznovjerju ili slijepoj vjeri – Indijci koji drže do tradicije ipak diskriminiraju i donose moralne izbore (Nandy 1994:137).

Radi tih se prikaza, kao i muškarci, žene u Indiji procjenjuju na temelju radnoga kapaciteta i tržišne vrijednosti. Gdje god je tržišna vrijednost niska te tržišni moral ovisi o socijalnim odnosima, prilikâ za *satī* – ili spaljivanje udovica, kako se sada prikladnije naziva – sve je više (Nandy 1994:139). Tako je i epidemija u Bengalu logičan vrhunac racionalne, svjetovne kalkulacije troškova naspram velikoga sloma u tradicionalnim vrijednostima. U kolonijalnom je Bengalu običaj *satī* zasigurno iskaz degradacije žene, kojoj tradicijske vrijednosti uopće nisu bile uzrok. Ako išta, pritom se ponajprije mogu okriviti moderne, a ne tradicionalne vrijednosti (Nandy 1994:139).

¹¹ Iako uz *satī* najčešće upotrebljavam izraz običaj, ovdje bi termin obred vjerojatno bio prikladniji.

Iako je bio socijalni reformator čije se ime često povezuje s borbom protiv *satī* u povijesnim vremenima, i Roy je poprilično podvojeno razmišljao o zakonskoj zabrani *satī* – a prema nekima joj se čak i protivio. Čini se da je želio da pokret reforme – radije nego kolonijalno stanje – bude instrument društvenih promjena (Nandy 1994:140). Zanimljivo je da su mnogi Royevi suvremenici također uvidjeli (a ponekad i priznavali) modernu, kolonijalnu vezu, dok su istodobno neki žestoki protuhinduistički nastrojeni pojedinci radije okrivljavali tradiciju Indijaca za provalu slučajeva *satī* u Bengaluu. Čak i oni koji nisu vidjeli izravno kolonijalno upletanje, često su identificirali iskrivljene ostatke tradicije kao glavnog krivca, a *satī* nisu smatrali problemom ako (i kada) se odvija neometano (Nandy 1994:141). Socijalna problematika toga običaja leži u činjenici da je *satī*, sve dok je bio diskretan događaj (tzv. *satī ghaṭanā*), bio slučaj individualne patologije te tako ostajao ponajprije u domeni kliničke psihologije i psihijatrije, ali je, kad je postao sustav (tzv. *satī prathā*), prerastao u socijalni problem te tako ušao u domenu socijalne psihologije i socijalne psihijatrije. Država se, pak, kao sudionik u glavnini pojavljuje u drugome slučaju (Nandy 1994:141).

Temelji i motivi *satī*

Oldenburg ipak smatra da je Nandy svjesno ignorirao neke bitne povijesne i socijalne činjenice te problematike. Tako se zapitala zašto nije vidio problem u činjenici da se žena – kao “nositeljica ultimativnoga načela prirode i kozmičkoga ženskoga načela, (...) začeta kako bi bila prirodni zaštitnik svoga čovjeka” (Oldenburg 1994:166) – s jedne strane smatra kreposnom i predanom suprugom koja moli i posti za dugovječnost svoga supruga, a istodobno ritualno nedjelotvornom i zloslutnom te socijalnim i kulturnim neuspjehom. Iako je time postala društveno nemoćna, ipak se smatrala moralno odgovornom ako nadživi svoga supruga. Takav je ishod, naime, nadasve vjerojatan jer su hinduističke žene obično nekoliko godina mlađe od svojih supruga te statistički žive dulje (Oldenburg 1994:166).

Njezini post (*vrat*) i molitva (*pūjā*) postaju bezvrijedni i bilo bi razumljivo, uzimajući u obzir kulturna ograničenja, da osjeti prirodan poriv žrtvovati se na muževoj lomači (Oldenburg 1994:166). Zato će indijska žena, motivirana željom za duhovnim dobitkom, težiti izbjegavanju prijekora društva, poniženja i isposničkoga života te pretvaranju svoga neuspjeha u kulturalni i spiritualni trijumf. Doseći će najviše duhovno stanje, *mokṣu*¹² – i to za dvoje. Nakon toga će, zajedno sa suprugom, uživati nebesko blagostanje tisućama godina (Oldenburg 1994:167).

¹² Mokṣa (u sanskrtu मोक्ष) je oslobođenje kruga rađanja; najveće oslobođenje u hinduizmu (Oldenburg 1994:167).

Coomaraswamy u svojem radu spominje (i citira) razgovor iz Māhabhārata, u kojem Śiva moli mudru, prelijepu i pronicljivu Pārvaṭī da mu potpuno razjasni “ženine dužnosti” (Oldenburg 1994:167). Njezin odgovor sadrži i dio u kojem se spominje kako žena mora

(...) biti predivna i nježna, smatrajući svoga supruga svojim bogom i služeći mu u sreći i nesreći, zdravlju i bolesti, *pokorna čak i kada joj se naredi neispravna djela ili radnje koje mogu voditi njezinome vlastitome uništenju* (...) (Oldenburg 1994:167)

Iako Nandy većinu svojega rada temelji na odabranom odlomku, Oldenburg se jasno protivi autentičnosti ženskoga glasa koji je iza citata i pretpostavlja da bi feminističko čitanje zasigurno utvrdilo želje muškoga autoritativnog glasa iza njega. Jasno je da se Oldenburg – iako se iznimno divi Nandyevu umu i radu – u nekoko stvari ipak ne slaže s njim. Tako navodi da je u nekoliko navrata ignorirao ili zanemario presudne činjenice u uskoj vezi s običajem, kao na primjer političke stavove glasačkoga bloka u Rājasthānu, bilo kakvu kritiku običaja unutar tradicije i slično. Isto tako smatra da zanemaruje i djela brojnih autora (vidi Oldenburg 1994:170), dok je u isto vrijeme odabirao muslimansku i kolonijalnu kritiku da bi podupro svoj argument. Oldenburg kao protuprimjere – budući da je ljutnja prema tom običaju bila prisutna i u predmuslimansko doba – navodi zaključke nekih drugih autora, kao na primjer izjavu autora iz 7. stoljeća imenom Bāṇa da je *satī*

budalasta pogreška izvanrednih razmjera počinjena zbog nepromišljene pobude očaja i zaludenosti. Ne pomaže mrtvacu jer on odlazi u nebo ili pakao, ovisno o zaslugama. Ne osigurava ponovni susret jer žena, koja je beskorisno žrtvovala svoj život, ide u pakao rezerviran za samoubojice. Živeći, ona i dalje može pobožnim djelima učiniti mnogo dobra za sebe kao i prinošenjem žrtava za sreću pokojnoga na drugome svijetu. Umiranjem ona samo pridonosi svojoj bijedi. (Oldenburg 1994:170)

Nadalje, Medhatithi je u 10. stoljeću komentirao Manuove riječi, osuđujući *anumaraṇu*¹³ kao protureligioznu i neutemeljenu u svetim spisima, u čemu se s njim slažu i indijske feministice. Još jedan srednjovjekovni autor, Aparaka,¹⁴ u 12. stoljeću citira Virātu¹⁵ i iznosi da bi udovica, ako je preživjela i ponudila propisane žrtve, zapravo mogla učiniti nešto dobro za pokojnika, a da bi, uspinjući se na lomaču, preuzela grijeh samoubojstva (Oldenburg 1994:170).

I nakon samo kraćeg bavljenja ovom tematikom može se zaključiti da je i u ovoj i u drugim slično osjetljivim temama teško izbjeći sukob između zagovornikâ

¹³ Anumaraṣa je sanskrtski pojam za običaj koji danas zovemo *satī* (Oldenburg 1994:170). Riječ doslovno znači slijediti [supruga] u smrt (Hawley 1994:13).

¹⁴ Autorica, po svemu sudeći, misli na Aparārku, najstarijega poznatoga komentatora Yājñavalkyinoga zakonika (Monier-Williams 2008:50).

¹⁵ Virāta je u hindskom epu Māhabhārati bio kralj koji je jasno zabranio običaj *satī* (Oldenburg 1994:170).

različitih stavova. Hawley u “Uvodu” navodi da Harlan u svojem eseju opisuje kako ženu koja se zavjetovala postati *satī* njezina okolina shvaća kao osobu koja biva ispunjenom poticajnom prisutnošću sata¹⁶ – opipljive sile vrline i istine. Zbog toga oni i dolaze pred nju u zadnjim satima života jer vjeruju da će se tada *sat* prolomiti iz njezinih usta u sljedovima blagoslovâ dobrima i vjernima, a kletvâ onima koji prkose onomu što je pravo i stoje joj na putu (Hawley 1994:6).

Na kraju svojega rada Nandy spominje i nešto što u današnjem, modernom svijetu podsjeća na sličan ritual, ali možda u još većoj mjeri izaziva različite reakcije. Riječ je, naime, o vlastitom i isto tako nametnutom ritualu žrtvovanja u ratu. Pita se zašto nije zabrinjavajuće vidjeti vojnike u adolescentnoj dobi kako poput gusaka srljaju u smrt na ratištu, posebice u društvu koje je u posljednjem desetljeću toliko militarizirano. Pita se i je li žrtvovanje u ratu samo muška domena te znači li to da žene nisu sposobne istovjetnoj odanosti (Nandy 1994:145).

Kao i kod *satī*, i u ratu postoji određena atmosfera te ritualni žar zbog kojega se žrtvovanje čini opravdanim. Postoje čak i svećenici koji ublažuju putovanje na drugi svijet. Na kraju krajeva, količina zarade koja se bilježi u današnjim ratovima posramila bi i Roopinu novu obitelj i njihove političke pristaše. Nandy se stoga pita može li se barem dio entuzijazma koji su mediji poklonili običaju *satī* očekivati pozivanjem na iskazivnje stava o kulturi naoružanja i ratu te je li, ako je odgovor negativan, dio moralne odgovornosti intelektualaca u suvremenoj Indiji pitati se zašto je to tako (Nandy 1994:145). Oldenburg se na kraju s Nandyjem ipak slaže u jednoj stvari – da je ono što se čini ponovnim oživljavanjem drevnoga običaja zapravo simptom moderne patologije ukorijenjene u tvrdoglavo patrijarhalnom društvu s rastućim gospodarskim problemima (Oldenburg 1994:171).

Satī i društvo

Posebno zanimanje u zlatnoj povijesti Indije izaziva razdoblje u kojem su žene držale uzvišenije položaje nego za muslimanske vladavine ili danas. Smatralo se da hinduizam previše veliča običaje poput *satī* ili brakova među djecom, zbog čega su hinduistički reformatori tvrdili da je stariji oblik hinduizma pokazivao mnogo pozitivniji stav prema ženama (Viswanathan 2003:37).

Roy se, živeći u istom povijesnom razdoblju kao i Bentinck, ipak nije pretjerano slagao s njegovom odlukom da zabrani običaj, smatrajući da je ključno promijeniti stav društva prema udovicama. Zabrana običaja ne bi promijenila sustav vjerovanja koji je na kraju i stvorio sam običaj – to se, smatra on, moglo postići samo obrazovanjem (Embree 1994:154). On se osim toga, za razliku od ostalih, u svojim radovima bavio i ženama koje se *nisu* žrtvovale nakon što su

¹⁶ Sat (u sanskrtu सत) je općenito istina, stvarnost i bit te time neophodna unutarnja vrlina i čistoća; konkretno je to istina ili vrlina koje se očituje ženom koja postaje *satī* (Hawley 1994:191).

postale udovice. Dirnut njihovom strašnom mukom, uvidio je da je *satī* dramatičan sažetak stava društva prema ženama općenito. Te poglede predstavio je doista zanimljivo, navodeći izjave pretpostavljenih zagovornika i protivnika običaja (Embree 1994:156).

Roy smatra da je spaljivanje udovica bitno za zajednicu zbog društvenoga mjesta dodijeljenoga ženi – i to ne istinskom hinduističkom tradicijom, nego upravo potkupljenošću te zajednice. U isti je mah žena primorana živjeti “čisto asketskim životom” (Embree 1994:156), no i to je bilo nemoguće jer je već bila “podložna strastima i neispunjena kreposnim znanjem” (Embree 1994:156). Ne samo da bi joj vlastito postojanje bilo bijedno, nego bi i nanijela sramotu svojoj zajednici. Zato je logično da se djevojčice još od djetinjstva uči kako će *satī* osigurati “nebeske užitke u društvu njihovih muževa, kao i blaženstvo njihovih odnosa – i rođenjem i brakom – te njihov ugled u svijetu” (Embree 1994:156).

Na kraju navodi i mnogo načinâ na koje je društvo ženama dodijelilo inferioran položaj, uskraćujući im dostojanstven život u zajednici i nakon suprugove smrti (vidi Embree 1994:156). Degradirane žene su obmanute da se spale na smrt.

(...) Čin sati Roop Kanwar bio [je] dobar jedino zato, jer bi, da je živa, njezin život rajputske udovice bio pakao. Ne bi se mogla nanovo udati, ne bi smjela nositi nakit niti dobru odjeću, ne bi mogla jesti dobru hranu, morala bi ostati u kući ostatak svoga života. Ne bi mogla otići do bunara izvući vodu. Prema njoj bi se čitav njezin život postupalo s prijezirom te kao sa zloslutnom osobom. Ne bi joj bilo dopušteno prisustvovati ni u jednoj sretnoj obiteljskoj prigodi, svečanosti ili ritualu. Stoga je za nju bolje da je izabrala smrt.¹⁷

Iako je temeljna ideja Nandyjeva istraživanja bila utvrđivanje simboličnoga značenja *satī* u današnjici, čini se da se mišljenja autorâ razlikuju. Roy je smatrao *satī* simbolom društvenoga ophođenja s udovicama temeljenom na razumijevanju ženske prirode, dok je Nandy iz Royevih spisa iščitao kolonijalno ugnjetavanje kao poticaj nastanka običaja (Embree 1994:157). Filozof Alasdair MacIntyre kaže da su tradicije iz prošlosti preživjele kako bi “postale ne samo mogući, nego i stvarni oblici praktičnoga života unutar domene modernoga” (Embree 1994:157). Iako je pojam modernosti dosta neodređen, smatra se da ima važan udio u indijskoj kulturi jer se objašnjava kao odstupanje, tj. oslobađanje od povezanosti s autoritetom prošlosti, pogotovo uvjerenjâ i tradicijâ koje iziskuju religijsko odobravanje (Embree 1994:157).

Neki Nandyjevi kritičari (vidi Embree 1994:151), pogotovo oni feministički, smatraju da njegovi argumenti – iako izneseni profinjenom elegancijom – predstavljaju odstupanje od Prosvjetljenja, koje je u Indiji ugroženo tamnom iracionalnošću religijskoga diskursa. Njegovi su zaključci ipak podsjetnik da domena

¹⁷ Citat iz lista *The Indian Express* (vidi Narasimhan 1994:28).

modernoga nije osigurana protiv onih koji se žele vratiti drevnim istinitostima i tradicionalnim vrijednostima indijske kulture (Embree 1994:157).

Kanwar, nesretna osamnaestogodišnjakinja, nije bila *satī*. Nekoliko sati nakon suprugove smrti ubila ju je i spalila na smrt hrpa podmukle i pohlepne rodbine. Ako su kolonijalni običaji *satī* utemeljili svijest moderne indijske žene i pokrenuli pokret socijalne reforme u Indiji u 19. stoljeću, onda će *satī* Roop Kanwar – nada se Oldenburg – izazvati pokret koji će našem društvu pružiti istinsko poštovanje prema ženi, ne samo u hinduističkoj mitologiji nego i ovdje i sada. (Embree 1994:171)

Satī i slični kulturološki fenomeni

Zagovornici običaja često pronalaze izvore i potvrde za nj u drevnim indijskim spisima ili, u većoj mjeri, tradicionalnoj indijskoj mitologiji. Coomaraswamy nam kao prototip nudi, a Nandy ga u tome rado slijedi, Śivinu suprugu Pārvatī. Obojica su pritom mislila na božicu Sati,¹⁸ koja se bacila u vatru (ne na lomaču) iz protesta prema uvredama koje je njezin vlastiti otac uputio njezinu suprugu. U jednoj ju je verziji priče Śiva spasio iz plamena, a u drugoj nije, no ona niti je očigledno udovica niti gori. Štoviše, taj čin nije označavao njezino poštovanje prema suprugu, nego tvrdoglav prosvjed protiv oca. Tako se, dakle, mit o Sati ne može shvatiti kao inspirativan mit za običaj *satī* (Oldenburg 1994:163).

Oldenburg se, s druge se strane, pita što je s onim mitovima koji služe kao snažni protuprimjeri i uzdrstavaju konstrukciju hinduizma kao unificiranog sustava vrijednosti. Ona kao primjer navodi Kālī, još jednu inkarnaciju Śivine supruge, koja ga je zaklala i radosno plesala nad njegovim tijelom (Oldenburg 1994:163). Isto tako, priča o Rukminī i Kṛṣṇi u kojoj se Rukminī zajedno s nekolicinom drugih žena spali nakon Kṛṣṇine pogibelji – ne može poslužiti kao uvjerljiv mitski prethodnik *satī* (vidi Oldenburg 1994:163). Stotine se Kṛṣṇinih ljubavnica izruguju instituciji braka, pogotovo jer je on posebice poznat po svojem preljubu s već udanom Rādhom, koju nikad nije oženio. Preljubnicu Rādhu popularno se časti, dok se dobre kraljice Rukminī jedva itko prisjeti. Iako nije toliko koristan kao primjer za *satī*, taj nas mit može dovesti na trag čina imenom *jauhar*. Iako Nandy u svojem radu temu skreće s toga običaja, nama ipak može pomoći da utvrdimo značajnije razlike od *satī*, ali i sličnosti s njime.

Kako bi bilo jasnije o čemu je zapravo riječ, treba krenuti od etimologije same riječi. *Jauhar* je složenica nastala iz hindskih riječi *jīvan* (život) i *harnā* (uništiti, oduzeti) (McGregor 2004:375, 1060). Iako nam Oldenburg pruža detaljnije

¹⁸ Otuda i naziv za osobu i običaj.

objašnjenje pojma, njegove uporabe i nejasnoće,¹⁹ ovdje ću navesti samo ono što se pod tim pojmom podrazumijeva.

Kada bi Rājṣūte napala nesavladiva sila, ponekad bi ubili ili spalili svoje žene i djecu te se tada rado prepustili borbi i smrti na bojištu. Takav se postupak ipak smatra krajnjim činom i isključivim pravom kraljevske ili plemićke loze, a odvijao se iznimno rijetko i u izvanredno opasnim situacijama. *Jauhar* se, doduše, provodio radi obrane teritorija (i samim time gospodaraskih interesa) te radi čistoće kraljevske linije, a ne zbog čednosti i ženidbene odanosti, na što upućuje *satī* (Oldenburg 1994:164). Oldenburg se pritom ipak ne slaže s mišljenjem da je *jauhar* čin samoubojstva koji izabiru supruge kralja-ratnika kako bi se spasile od zarobljavanja ili silovanja od osvajača i kako bi postigle slavu nakon smrti (Oldenburg 1994:164).

Uviđaju se očigledne različitosti između *jauhara* i *satī*. *Jauhar* su izvodile kraljice poraženih rājṣūtskih kraljeva, i to tako da bi se spaljivale na lomači a da tijelo njihova supruga nije bilo nigdje na vidiku. Ponekad im je sudbina muževa bila nepoznata, no njihovo zarobljavanje nije bilo neizvjesno. Cilj je čina, dakle, bio izbjeći postajanje plijenom, a udovištvo nije bilo bitan preduvjet za *jauhar* (Oldenburg 1994:165). Otpor ženâ prema silovanju, mučenju i ostalim sramotama inspirirao je taj vrlo rijedak oblik žrtvovanja. Vjerojatno je pod utjecajem nacionalističkoga samointeresa kraljicâ ostvaren socijalni ideal snage i hrabrosti rājṣūtskih žena, a ne obrnuto (Oldenburg 1994:165).

Geopolitička situacija u to je doba – tijekom uzastopnih provala uljezâ na Potkontinent – vjerojatno imala veći utjecaj na razvoj društvenih događaja. Upravo su zato zajednice Rājṣūtâ i *ḱṣatriyâ*,²⁰ a ne brāhminâ, bile socijalno najviše poštivane zajednice. Komemorativno kamenje razasuto diljem Rājasthāna i područja Vijayanagare omogućuje nam povijesno potvrđivanje činjenicâ jer označava smrti obaju spolova, a datumi na njima savršeno se poklapaju s vremenima i područjima ratova (Oldenburg 1994:165).²¹

Ratničke su vještine Rājṣūtâ bile proizvod njihovih povijesnih okolnosti u kojima su živjeli, iako ih se poslije iskoristilo i uklopilo u pretpostavljeni rasni identitet. Brāhmini sa sjeverozapada (posebice iz Rājasthāna, Punjāba i Kaśmīra) oponašali su Rājṣūte u njihovim postupcima, koji su bili vidljivi i osiguravali im status. Zato Oldenburg predlaže teoriju prema kojoj su brāhmini od Rājṣūtâ posudili običaj *jauhar* te tijekom vremena preinačili koncept kako bi odgovarao njihovoj sanskrtskoj rodnoj ideologiji dobre – prije nego hrabre – žene (Oldenburg 1994:165).

¹⁹ Za detaljniji opis porijekla pojma vidi Oldenburg 1994:163.

²⁰ *ḱṣatriya* (u sanskrtu क्षत्रियि) je klasa ratnikâ, tj. onih koji su kontrolirali i branili zemlju (Oldenburg 1994:165).

²¹ O tome više govori Vidya Dehejia (vidi Dehejia 1994:49).

Upravo je ta ideologija vjerojatno ono što su Britanci shvatili pod pojmom *suttee*. Tako je pojam *satī* kao “čiste žene” postao naziv uobičajen za socijalne postupke brāhminā nižega statusa, kojima bi se mogli uzdići do socijalnih skupina u višem predjelu društvene ljestvice. Činjenica da ne postoje pismene odredbe koje zabranjuju *satī* – dok s druge strane postoje izričite zabrane brāhminkim udovicama da provode taj običaj – pokazuje da su i mnogi brāhmini na takvo oponašanje običaja gledali s neodobravanjem (Oldenburg 1994:165).

I Narasimhan navodi da je, iako nije potpuno jasno zašto, brāhminkim ženama bilo zabranjeno provoditi *satī*, pogotovo jer su žrtvovanjem obećavani spasenje i vječno blagostanje na nebu. Budući da su upravo brāhmini bili ti koji su tumačili svete spise, bilo bi logično osigurati svojim ženama – a samim time i muževima – pristup takvim povlasticama. Za tu se nedoumicu obično nude dva odgovora: prvi je da su brāhmini prijevarom i iz sebičnih pobuda pošteđjeli svoje vlastite žene iz vatrene smrti; drugi je da žrtvovanja nisu nastala kao religiozni čin spasenja, nego kao političko sredstvo među plemićkim i ratničkim klasama, i to kako bi osigurali da “čistoća” njihovih žena ne bi bila oskvrnjena od napadačkih vojski (Narasimhan 1992:20). Još jedno ponuđeno objašnjenje opisuje da su brāhmini, učeći i recitirajući svete spise cijeloga života, stekli toliko zasluga da se njihove žene nisu morale spaljivati da bi ih “odvukle prema nebu” (Narasimhan 1992:20).

Radi tih se prikaza, dakle, pretpostavlja da je *satī* nastao tek kao kšatrijski običaj te se postupno proširio na ostale kaste (Narasimhan 1992:20). No, *satī* je ipak uspostavljen, a čin spaljivanja žene na muževoj pogrebnoj lomači proširio se i na neratničke kaste, vjerojatno radi ugleda ili zbog praktične uporabe povećanja obiteljske zarade (Oldenburg 1994:165). Oldenburg ipak priznaje da njezinu teoriju o postanku toga običaja djelomice potkopava zapis grčkoga kroničara Megastena, koji je prvi slučaj spaljivanja udovica zabilježio u 4. stoljeću prije Krista – davno prije ikakva zapisa o Rājputima. S druge strane, taj grčki izvještaj ipak podupire njezinu teoriju s obzirom na to da su u to doba Grci bili osvajačka vojska koja je prisvojila mnoge urođeničke žene i osnovala grčko-indijsku koloniju u Gandhāri.²² Možda su upravo oni poslužili kao katalizator za taj oblik običaja (Oldenburg 1994:166).

U svakom slučaju, pojmovi *jauhara* i *satī* zasigurno su ojačali tijekom vremena, što se osjeti i danas, unatoč tomu što se *jauhar* više ne prakticira. Prema Oldenburgu, slučaj Roop Kanwar najbolje se može opisati kao hibrid ideologijâ: *jauhara* s jedne strane i ideologije *satī*, koja se podrazumijeva u kolonijalnoj Indiji, s druge strane (Oldenburg 1994:166).

Običaj *satī* je, sažeto, izvorno utemeljen u nereligioznoj vladajućoj klasi patrijarhalne ideologije da bi poslije bio oplemenjen idejom odvažnosti i časti. *Jauhar*

²² Gandhāra je drevno kraljevstvo koje se između 1. tisućljeća prije Krista i 11. stoljeća protezalo područjem današnjega sjevernog Pakistana i istočnog Afganistana (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/225179/Gandhara>).

je, s druge strane, bio namijenjen kraljicama u kontekstu rata i poraza, a ne udovicama iz pūka. Zabrana običaja za brāhminske udovice u 12. stoljeću vjerojatno je bila povezana s ponovnim utvrđivanjem socijalne i političke dominacije Rājputā naspram muslimanskih osvajača (Oldenburg 1994:166).

Smrti radi miraza

Smrtima radi miraza u svojoj se knjizi posebice pozabavila Veena Talwar Oldenburg, potaknuta istraživanjima te zanimljive tematike. Još se krajem prošloga stoljeća počela dublje zanimati za sve češće slučajeve “spaljivanja mladenki” Delhiju. Tada se u Indiji počela baviti feminističkim aktivnostima, i to kao strana znanstvenica i “žena komplicirane prošlosti” (Oldenburg 2002:x). Pritom napominje da spaljivanje mladenki – iako poznato gotovo kao i *satī* – nije ni oblik običaja *satī* niti je kulturološki povezano s njim (vidi Oldenburg 2002:x).

Iako je granica između dvaju pojmova nadasve mutna, razlike su značajne te upućuju na ozbiljno obezvrjeđivanje ženâ u današnjoj Indiji, unatoč naprednom stopedesetgodišnjem zakonodavstvu. *Satī* je tako opisan kao socijalno odobreno samoubojstvo temeljeno na osobnom stavu udovice, koja sama smatra da je neprikladnom uporabom svoje posebne moći ili *śakti*²³ podbacila u osiguravanju dugovječnosti svoga supruga (Oldenburg 2002:xi).

“Spaljivanje mladenki”, s druge je strane, ubojstvo kažnjivo na socijalnoj, kulturalnoj i pravnoj osnovi, izvedeno osobno, a često prikriveno kao nesreća ili samoubojstvo. Užasnije je od ubojstva trovanjem, utapanjem, davljenjem, nastrejljivanjem ili batinjanjem, ali je pomno odabrano zbog forenzičke prednosti koju ima pred drugim metodama (Oldenburg 2002:xi). Najčešće se događa u kuhinji, gdje indijske žene provode većinu vremena. Nesreće koje uključuju štednjake na kerozin lako prolaze kao nesretni slučajevi, pogotovo zato što takve peći često eksplodiraju. Sudionici u takvim slučajevima najčešće su mladići – koji, naravno, imaju osiguran alibi – i njihove zaštitničke majke, željne nove mladenke s još primamljivijim mirazom. Upravo ovdje Oldenburg postavlja nadasve zanimljivo pitanje: jesu li žene u Indiji žrtve kulture ili posrednice u zločinu nad drugim ženama (Oldenburg 2002:xi)?

Smrti radi miraza u najvećoj mjeri odražavaju racionalne računice troškova i zarade. Iako pohlepa za mirazom počiva na navodnoj panindijskoj tradiciji – navodnoj zbog toga što je tzv. *kupovina mlade*²⁴ u prijašnjim desetljećima 20. stoljeća bila češća od smrti radi miraza – u toj praksi nema više mjesta misteriju. Vjerojatno zato jedan *satī* ima mnogo veći utjecaj od smrti radi miraza, kojih je samo u New Delhiju sredinom 1980-ih bilo oko 150 (Nandy 1994:144).

²³ Śakti (u sanskrtu शक्ति) označava snagu, sposobnost i moć (Monier-Williams 2008:1044).

²⁴ Kupovinom mlade i ostalim neredovitim oblicima predbračnoga i bračnoga života na našim područjima bave se, primjerice, Černelić i Lončar (vidi Lončar 2005).

Nandy navodi i druge slučajeve u koje je uključen veći broj smrti, kao na primjer spaljivanje tisuća Sikhâ na ulicama Delhija 1984. godine i gotovo 3000 ubijenih svake godine u razmiricama oko zemlje u Bihâru. *Moderni*²⁵ toliko ne brinu oko toga pa mogu shvatiti da se satī možda iskorištava za zaradu, ali se s nervozom prisjećaju tristo tisuća hodočasnika pristiglih u Deoralu nakon smrti Roop Kanwar,²⁶ i to bez ikakva zanimanja za profit. Njihova je vjera stvarna i nehinjena te zapadnjački orijentiranim Indijcima kazuje nešto što ne žele čuti (Nandy 1994:145).

(...) Svi ovi incidenti [spaljivanje pet žena] dogodili su se u Delhiju. Ono što je šokantno, jest da je to postala svakodnevna stvar, a samo brojevi variraju. Incident u Deorali blijeđi pred ovim fenomenom. (...) Ovo nisu nesretni slučajevi; ovo su planirane smrti (...)²⁷

Suvremena kritika običaja *satī*

Žalosna i nepotrebna smrt Roop Kanwar za indijsku je urbanu srednju klasu postala oznaka kulturnoga nazadovanja tradicionalnih Indijaca, iako bi se odgovornost za smrt trebala podijeliti između socijalnih sila čijoj su uspostavi upravo zapadnjački orijentirani Indijci uvelike pridonijeli (Nandy 1994:142). Izgleda da u konačnici postoji središnji problem s kojim se mora suočiti svaki kritičar suvremenosti, a to je da svaka kultura ima svoje tamno razdoblje. *Satī* danas samo oslikava neke nemogućnosti svojstvene tamnijoj strani indijske tradicijske kulture, iako je to oslikavanje omogućeno jedino srazom kulturâ i težnjom da se ona tradicionalna sruši (Nandy 1994:143).

Ipak je činjenica da *satī* kao tradicija postoji u nekim, iako ne svim, kulturama te da takav način patološkoga samoizražavanja koji nalazimo u nekim zemljama južne Azije nije prisutan u drugim dijelovima svijeta (Nandy 1994:143). Tako nam Mala Sen navodi i nešto što je njezin (nama nepoznat) prijatelj jednom prigodom naglasio da koncept miraza nije samo indijska stvar – grad Bombay darovan je Charlesu II. kad je oženio Portugalku Katarinu od Braganza, što je bio njezin miraz. Spaljivanje žena isto tako nije isključivo indijska stvar – u prošlosti su se žene spaljivale diljem zapadnoga svijeta, označene “vješticama”, jer su imale neovisna mišljenja i odbijale se pokoravati pravilima koja su određivale crkva i

²⁵ Nandy pritom misli na pripadnike modernoga društva u Indiji, za razliku od onih koji njeguju tradicionalne vrijednosti (vidi Nandy 1994:142).

²⁶ Trinaest dana nakon spaljivanja na svečanost imenom *chunari* zapanjujuća masa od tristo tisuća ljudi došla je odati počast *satī* Roop Kanwar (vidi Hawley 1994:4).

²⁷ Ulomak pisma koje je Satish Gogia poslao uredniku indijskih dnevnih novina imenom *The Times of India* (vidi Nandy 1994:144).

država. Sklonost prema muškoj djeci isto je tako zajednički globalni fenomen (Sen 2001:xii).

Stoga si postavljamo pitanje je li *satī* samo stvar indijskoga društva? Odvija li se i danas u nekim zabačenim dijelovima Indije, u kojima se i dalje iznimno poštuje tradicijska kultura? Odvija li se i drugdje – možda čak i bliže nama?

Koliko god defenzivan netko može biti u javnosti i kakav god bio njegov stav o *satī*, ipak su – premda je ponekad bolno priznati – poznate obje strane priče. Moderni Indijci moraju uzeti u obzir svoje kolege i prijatelje, a postoji i strah od sramoćenja u metropolskim središtima dominantne svjetske kulture. Oni nemođerni su, pak, odani kasti i zajednici te pokušavaju ponovno utvrditi vjeru koja je postala klimava iznutra (Nandy 1994:144).

Ono što urbane Indijce izrazito straši jest činjenica da postoji sumnja da smrt Roop Kanwar nije samo stvar slijepoga praznovjerja, nego da je postojala i racionalna računica dodana neracionalnoj vjeri. Sumnja se da su neki uložili u njezinu smrt te na njoj zaradili. Upravo ih to dubo brine i ljuti jer su bili užasnuti vidjevši pojedince kako primjenjuju svjetovnu racionalnost kao sredstvo i način zarade na neracionalnim tradicijama indijskih seljana (Nandy 1994:144).

Koje su to psihološke sile koje tako umrtvljuju socijalnu osjetljivost? Jesu li iste kao i one koje potiču branitelje *satī* da okrenu glavu na činjenicu da je Roop Kanwar bila osamnaestogodišnja djevojka, čije je mentalno stanje nakon suprugove smrti bilo jedva onakvo kakvo bi bilo potrebno za donošenje razumnih odluka? Je li ta bezosjećajnost uspoređiva s onom radi koje je primorana na žrtvovanje čak i prije nego li su je mogli sresti njezini roditelji, umjesto da je djevojci iz Deorale pružena pomoć u svladavanju depresije? Modernima koji su reagirali na *satī* Roop Kanwar bilo je vrlo teško postaviti ta pitanja, no to su pitanja – pitanja o sebi – s kojima se svatko najzad mora suočiti. (Nandy 1994:146)

Isto je tako i *satī* kao običaj doživljavan kao blagoslov i kletva: pristalicama običaja to je plemenita stvar koja omogućuje oplemenjivanje drugih, a onima koji ga osuđuju sramota koja je već davno morala biti izbrisana. Iako je cilj eseja i komentarâ otkriti što više nijansi koje razdvojena mišljenja izazivaju (vidi Hawley 1994), teško je utvrditi koji je od kutova gledanja – ako je uoće ikoji – prihvatljiv ili ispravan (Hawley 1994:6). Razumljivo, rasprave oko te teme redovito su žestoke i osjetljive, no znanstvenici se pokušavaju složiti oko toga da kontroverzu treba učiniti razumnom te da se, isto tako, neslaganja ne moraju ispravljati ili uštkavati.

Ono što je bitno jest da *satī* i bavljenje njime prouzrokuje moralni odaziv (Hawley 1994:6). Čitatelj se pita kako bi on postupio u zadanoj situaciji, bi li dopustio običaj i postavlja si slična pitanja, no vrlo brzo dolazi do zaključka da – iako se zagovara upravo takvo mišljenje – nema ispravnoga odgovora. Ipak, teško je osporiti činjenicu da ideja o *satī* mnoge ljude suočava s etičkim imperativom. Upravo je odražavanje te hitnosti bitno u istraživanju i bavljenju tom tematikom,

s čime se, po mome mišljenju, slažu i neki spomenuti autori (vidi Nandy 1994:145 i Hawley 1994:6).

Narasimhan, s druge strane, navodi i neke suvremene primjere udovištva, tj. razgovore s udovicama koje, naravno, nisu učinile *satī*. Jedan od najmučnijih, kako kaže, čula je od žene koju su od *satī* odgovorila njezina djeca. Ta je žena upućivala na činjenicu da je *satī* jednostavno lakši izlaz, a da je upravo suočavanje sa životom i onime što donosi budućnost prava hrabrost. No, napominje, iako se veliča hrabrost žena koje se žrtvuju, nigdje se ne priznaje hrabrost onih koje se svjesno odluče suočiti s problemima (Narasimhan 1992:41).

U daljnjem razgovoru pokazuje nam da i u današnjem svijetu čak i educirane osobe (u njezinu primjeru su to djelatnici u banci) iskosa gledaju na udovice. Iako ih pozivaju u svoj dom, to se ne događa kad je riječ o religioznom događaju. Čak i običan simbol poput *bindija*²⁸ prelazi emocionalne granice povezane s idejom sretnoga braka (Narasimhan 1992:41). Pritom, citirajući spomenutu ženu, dolazi do sirovog, ali istinitog zaključka da je “jedino žena, čije je tijelo zakonski i seksualno vlasništvo muškarca, cijenjena u [njihovu] društvu” (Narasimhan 1992:42).

Žene su smatrane teretom društva, a još širi spektar potlačivanja bili su ubijanje ženske djece, ugovaranje dječjih brakova, miraz kao naknada za ženidbu i, krajnja manifestacija, *satī* (Narasimhan 1992:45).

Čak se i u predgovoru odredbe za zakonsko ukidanje običaja navodi da *satī* nigdje nije propisan kao zapovjedna dužnost; dapače, bolje je ostaviti trag čistim i povučanim životom udovice.²⁹ Neki logično rješenje vide i u redovničkom životu³⁰ pa se pitaju zašto bi se udovica željela ubiti kad živeći kao redovnica i nesebično služeći društvu, može doživjeti duhovno blaženstvo (Narasimhan 1992:45).

Nakon detaljnijeg bavljenja tematikom *satī* nije teško zaključiti da se mišljenja koja su se razilazila i dijalozi koji su se prije odvijali ne razlikuju previše od onih koji se vode i danas. Položaje Bengalaca i Britanaca zauzeli su i njihove uloge preuzeli Indijci i tzv. zapadnjaci (Hawley 1994:5). Činjenica da je upravo Roop Kanwar bila *satī* koja je podigla toliko prašine (te na neki način čak postala slavna osoba) možda leži upravo u snazi reakcije javnosti. Inače bi možda prošla doslovno neprimijećeno poput niza drugih *satī* koji su se u povremenim razmacima pojavljivali u regiji Śekhāwāṭī u Rājasthānu (Hawley 1994:20).

Ipak, ovaj i slični primjeri očigledno su iznimno bitni, a Oldenburg svojim argumentima pridonosi važnosti i statusu *satī* kad kaže da je to najkontroverzniji socijalni problem u indijskoj historiografiji (vidi Hawley 1994:23). Historiografija, razumljivo, nije jedini uključeni problem, nego ga prate moderne rasprave oko

²⁸ Bindī (od sanskrtškoga बन्दि, tj. bindu) je (često crvena) točka, koju na čelo ucrtavaju udane hinduističke žene (Narasimhan 1992:41).

²⁹ Citat Swāmīja Harshānande (Narasimhan 1992:45).

³⁰ Do otprilike 300. godine prije Krista postojala je alternativa *satī* u obliku redovničkoga života, pribjegavanja *niyogi* ili takozvanom bračnom pomoćniku te ponovnoj udaji (Narasimhan 1992:43).

satī daleko izvan problematike povijesne točnosti, pa i pitanja etike i identiteta, s kojima se danas – jednako kao i prije stotinu godina – teško suočiti. Može se, dakle, zaključiti da se, osim komentiranjem običaja i komentiranjem kontroverze koja se kovitla oko njega, na *satī* baca novo svjetlo. Autori se nadaju da će i svraćanjem pozornosti na važne osobine suvremene rasprave – čak i ako se pritom podigne dodatna prašina – utvrditi prisutnost i utjecaj toga običaja u današnjemu svijetu (Hawley 1994:23).

Deseci tisuća žena umiru u Indiji svake godine, no postaju statistika. Ubojstva ženske djece nisu spriječena ni zabranom otkrivanja spola djeteta jer bezobzirni liječnici i na tome zgrću bogatstvo. U društvu u kojemu se vlast rijetko upliće, to je “začarani krug nasilja i potlačenosti – od rođenja do smrti – a žene sâme, čini se, pomažu ovjekovječiti taj običaj u ime religije i tradicije” (Sen 2001:51).

Prve reakcije nakon slučaja Roop Kanwar otvorile su vrata brojnim političkim raspravama koje su se odvijale idućega desetljeća, a i poslije. Raspravljalo se o mnogim pitanjima koja utječu na život žena u Indiji, fokusirajući se na okrutnost feudalnoga sustava koji i dalje opstaje u “najvećoj svjetskoj demokraciji”, kako se Indijci, poduprti ostatkom svjetskih medija, često opisuju (Sen 2001:x).

Cilj, dakle, bavljenja ovom i sličnim temama nije optužiti jednu ili drugu stranu, nego izdvojiti značajne historiografske tvrdnje obiju strana da se na površinu iznesu istine, ironije, suprotnosti i paradoksi. Bez takva je pristupa nemoguće ispriopovijedati istinsku ostavštinu kolonijalizma i socijalne reforme 19. stoljeća (Mani 1998:196). Golem broj rasprava i radova koji se tiču *satī* čak je, ponekad i neopravdano, zasjenio druge probleme s kojima se Indija suočava, kao na primjer općeniti status ženâ i udovicâ, obrazovanje, rane brakove, učinke prelaska na druge religije i slično (Viswanathan 2003:39).

Samo u Indiji postoji oko 40 milijuna udovicâ, utvrđeno je na prvoj međunarodnoj konferenciji o udovicama (BBC News 2002). Upravo se tom prigodom pokušalo uputiti na patnju žena koje su često isključene iz društva i marginalizirane. One su u Indiji jednostavno nevidljiva zajednica, a stanje udovištva ne smatra se prirodnim stadijem života žene, nego odstupanjem. Prihvaća se smrt, ali ne i udovištvo. Upravo se zato pokušava naglasiti patnja udovicâ te sačuvati njihovo dostojanstvo i osnovna prava kad izgube supruge.³¹

Pojedini spominju Deoralu, selo u kojem je spaljena Roop Kanwar, ali u psove drugome svjetlu. Danas reformirano selo i njegovi stanovnici pokušavaju s imena skinuti stigmatu *satī* gradeći škole i obrazujući seljanine i tako šireći njihove poglede na svijet (Andhra News 2007). Drugi pak članci upućuju na promjene u indijskome društvu, spominjući žene koje su postale aktivne političarke u pokušaju da vrate i održe prava žena u područjima u kojima su ta prava naizgled odavno zaboravljena (Outlook India 1998).

³¹ Više o udovicama u Indiji u: McGivering 2002.

Od nezavisnosti Indije 1947. godine zabilježeno je tek 26 *satī* u Rājasthānu, od kojih je sedam prijavljeno u regiji Śekhāwātī, gdje obitava većinom rājputska zajednica. Pretpostavlja se da je upravo sastav stanovništva razlogom češćega broja slučajeva na tom području (Boloji 2007). U većini se takvih mjesta podižu hramovi, a pūje i dalje nastoje provesti običaj. Obnavljanjima zabrane *satī* (*The Times of India* 2001) indijski se Vrhovni sud nada da će ga spriječiti. Ukidanje novčane i ostale pomoći područjima u kojima se taj običaj potiče i prakticira još je jedan od načina kojim se država bori protiv običaja *satī* (BBC News 2002).

Prošlost, sadašnjost i budućnost *satī*

Satī je iznimno duboko ukorijenjen u indijskome društvu, a stupanj obrazovanja, patrijarhalno društvo i višestoljetna indoktrinacija samo su neki od čimbenika koji omogućuju daljnje održavanje te tradicije. Čak je i Mahātmā Gāndhī, jedna od najznamenitijih osoba u indijskoj povijesti, rekao da je temelj za *satī* u praznovjerju, neznanju i slijepom egoizmu muškarca (vidi Narasimhan 1992:57), nanovo pokazujući jednosmjernost običaja.

Unatoč činjenici da se je *satī* posljednjih desetljeća bio predmetom brojnih i žučnih rasprava među brojnim znanstvenicima različitih polja, količina informacija koju o njemu možemo naći u današnje je doba ipak nedostatna. Većina potječe iz mahom britanskih novinskih agencija, a vijesti iz Indije – ako uopće uspiju naći put do nas – nedovoljne su i često pristrane. Osim toga, sadržaj takvih novinskih članaka naginje senzacionalističkom pristupu, ostavljajući u središtu zanimanja obiteljske razmirice, vremenske okolnosti običaja ili neki drugi, kulturološki nekoristan materijal. Isto tako, većina se podataka u pronađenim člancima ponavlja, što dodatno otežava objektivnu sliku.

Naravno, stvaranje takve slike nadasve je teško – ako ne i nemoguće. Indijci se čvrsto drže svoje tradicije dok zapadnjaci nikako ne uspijevaju shvatiti koncept takvih uvjerenja. Nama predalek, a njima preblizak, *satī* kao običaj i ideologija stoji negdje na sredini. Unatoč filozofskim raspravama, pravnim rješenjima, sociološkim analizama i religijskim doktrinama, i dalje je duboko ukorijenjen u indijskome društvu.

Protivljenje običaju *satī* shvaćeno je kao borba protiv čitave hinduističke ideologije, a rasprava o njemu pretvorena je u sukob tradicije i suvremenosti. Krajem 20. stoljeća u Indiji se pokušavala utvrditi razlika između tradicije i običaja te ugrožavanja pravâ pojedinaca kad je pitanje utjecaja zapadnjačke ideologije zamijenjeno pitanjem o kritičnosti prema vlastitoj tradiciji i kulturi. Vjerojatno zbog toga posljednji pronađeni članci pokazuju da se Indijci uvelike bore protiv prakticiranja *satī*. Nedavni slučaj sprečavanja šezdesetogodišnjakinje da napravi *satī* (*The Times of India* 2009) ulijeva nadu indijskoj javnosti da je napokon izašla

na kraj sa zloglasnim običajem i pobijedila u borbi protiv njega. Iako postoji nada da *sati* jednostavno zastarijeva, postoji i strah da će biti nanovo oživljen zbog komercijalnih razloga. No uz 250 hramova diljem Indije posvećenih *sati* (a za neke se od njih smatra da su stari i do 700 godina, navodno koliko i sâm običaj), Indijci se nadaju da se nesretni slučajevi slični onomu Roop Kanwar neće ponavljati.

NAVEDENA LITERATURA

- Anić, Vladimir. 1991. *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Basham, A. L. 1959. *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*. New York: Grove Press.
- Courtright, Paul B. 1994. "The Iconographies of Sati". U *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. John Stratton Hawley, ur. New York: Oxford University Press.
- Embree, Ainslie T. 1994. "Widows as Cultural Symbols". U *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. John Stratton Hawley, ur. New York: Oxford University Press, 149-158.
- Flood, Gavin D., ur. 2003. *The Blackwell Companion to Hinduism*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Harlan, Lindsey. 1994. "Perfection and Devotion. Sati Tradition in Rajashtan". U *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. John Stratton Hawley, ur. New York: Oxford University Press.
- Hawley, John Stratton, ur. 1994. *Sati, The blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. New York: Oxford University Press.
- Mani, Lata. 1998. *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*. Los Angeles: University of California Press.
- McGregor, R. S. 2004. *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Nandy, Ashis. 1994. "Sati as Profit Versus Sati as a Spectacle. The Public Debate on Roop Kanwar's Death". U *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. John Stratton Hawley, ur. New York: Oxford University Press, 131-148.
- Narasimhan, Sakuntala. 1992. *Sati. Widow Burning in India*. New York: Doubleday.
- Narasimhan, Sakuntala. 1999. *Empowering Women. An Alternative Strategy from Rural India*. New Delhi: Sage Publications.
- Oldenburg, Veena T. 1994. "The Continuing Invention of the Sati Tradition". U *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. John Stratton Hawley, ur. New York: Oxford University Press, 101-127.
- Oldenburg, Veena T. 1994. "The Roop Kanwar Case. Feminist Responses". U *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*. John Stratton Hawley, ur. New York: Oxford University Press.

- Oldenburg, Veena T. 2002. *Dowry Murder. The Imperial Origins of a Cultural Crime*. New York: Oxford University Press.
- Sen, Mala. 2001. *Death by Fire. Sati, Dowry Death, and Female Infanticide in Modern India*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Thapar, Romila. 1990. *A History of India*, sv. 1. London: Penguin Books.
- Tylor, E. B. 1929. "Animism". U *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, sv. 1. London: John Murray.
- Viswanathan, Gauri. 2003. "Colonialism and the Construction of Hinduism". U *The Blackwell Companion to Hinduism*. Gavin D. Flood, ur. Oxford: Blackwell Publishing.
- Weinberger-Thomas, Catherine. 1999. *Ashes of Immortality. Widow-Burning in India*. Chicago: The University of Chicago Press.

INTERNETSKI IZVORI

- A, Divya. 2009. "Why sati is still a burning issue". http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2009-08-16/view-from-venus/28200667_1_sati-deorala-roop-kanwar (pristup 28.01.2011.)
- Ani. 2007. "After 20 years, Deorala tries to remove Sati stigma by empowering girls". <http://www.andhranews.net/India/2007/September/15-After-years-15655.asp> (pristup 24.01.2011.)
- Gupta, Suchandana. 2006. "Sati or suicide? Mystery deepens". http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2006-08-24/india/27821580_1_sati-janakrani-pyre (pristup 27.03.2011.)
- Lončar, Sanja. 2005. "Propitivanje pristupa istraživanju neredovnih oblika predbračnog i bračnog života na primjeru Krivog Puta". *Senjski zbornik* 32:223-272. City Museum Senj. hrcaak.srce.hr/file/27521 (pristup 27.03.2011.)
- McGivering, Jill. 2002. "India's Neglected Widows". <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south-asia/1795564.stm> (pristup 24.01.2011.)
- Rakesh, Renu. 2007. "Village Sheds Sati Slur". <http://www.boloji.net/wfs6/wfs1058.htm> (pristup 28.01.2011.)
- Tnn. 2001. "SC upholds ban on sati". http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2001-11-08/india/27237602_1_sati-glorification-rajasthan-high-court (pristup 24.01.2011.)
- Universität zu Köln. 2007. "Cologne digital Sanskrit dictionaries". [Köln]: Universität zu Köln, Institut für Indologie und Tamilistik. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de> (pristup 27.01.2011.)
- Wadhwa, Some. 1998. "Showing The Way In Deorala". <http://www.outlookindia.com/article.aspx?204912> (pristup 28.01.2011.)
- Viswanathan, Gauri. 2003. "Colonialism and the Construction of Hinduism". U *The Blackwell Companion to Hinduism*. Gavin D. Flood, ur.). Oxford: Blackwell Publishing.

<http://books.google.com/books?id=cui4S1p-pioC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> (pristup 27.03.2011.)

2005. "Showcasting Sati". http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2005-06-03/edit-page/27857035_1_sati-roop-kanwar-usha-punia (pristup 27.03.2011.)

SATĪ: A LINK BETWEEN TRADITIONAL AND CONTEMPORARY INDIA

SUMMARY

This paper is a somewhat abbreviated version of my degree paper written under the mentorship of Prof. Tomo Vinšćak at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Faculty of the Humanities and Social Sciences in Zagreb. That paper was the outcome of interest developed during my travel in India and focused on the issue of the cremation of widows on the Subcontinent throughout history, and even today. The paper deals with explanation of the inception and features of the phenomenon itself, a historical review, similarities with other culturological phenomena, and theoretical questions and diverse ways of viewing the thematics and issues through times past and in the present day.

Key words: *satī*, cremation of widows, India, society