

- Tempels, T., Blok, V., Verweij, M. (2017). Understanding political responsibility in corporate citizenship: Towards a shared responsibility for the common good. *Journal of Global Ethics*, 13(1): 90–108.
- Thompson, L., Tapscott, C. (2010) Introduction, Mobilization and Social Movements in the South, The Challenges of Inclusive Governance. U: Thompson, L., Tapscott, C. (ur.), *Citizenship and Social Movements: Perspectives from the Global South* (str. 1–32). Chicago: Zed Press.
- Ukessays.com (5.12.2017) *Dove and Axe Campaigns Controversy*
URL: <https://www.ukessays.com/essays/business/dove-controversy.php> (08.02.2020)
- Young, I. M. (2006). Responsibility and Global justice: A social connection model. *Social Philosophy and Policy*, 23(1): 102–130.
- Young, I. M. (2011) *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Zorell, C. (2019) *Varieties of Political Consumerism: From Boycotting to Buycotting*. Basingstoke: Palgrave Macmillan

Sati u (post)kolonijalnoj Indiji kao označitelj (post)kolonijalnog konflikta

Sati in (Post)colonial India as a signifier of (Post)colonial conflict

Petra Benčec

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Sociologija; Etnologija i kulturna antropologija
druga godina diplomskog studija
pbencec@ffzg.hr

Sažetak

Ovaj se rad bavi indijskim običajem sati—hinduističkim pogrebnim obredom spaljivanja udovice na pogrebnoj lomači njezina supruga. Cilj je rada bio proučiti stvaranje kolonijalnog i postkolonijalnog diskursa o satiju te ustanoviti na koje je sve načine žena, odnosno udovica, sagledavana u tom povijesnom prijeponu. Namjera ova rada je utvrditi kako glavni akteri tog društvenog sukoba manipuliraju pojmom ženske agencije, odnosno nedostatkom iste, formirajući time udovicu kao objekt ili konstruirajući ju pak kao subjekt. Hinduistička udovica tako predstavlja mjesto za proizvodnju diskursa, što vidimo kako u kolonijalnoj, tako i u postkolonijalnoj debati. Dok britanski kolonijalisti udovicu vide kao žrtvu tradicionalnih struktura, hinduisti je predstavljaju kao časnu ženu koja svojim dobrovoljnim žrtvovanjem donosi spas i blagostanje svom preminulom suprugu i generacijama koje slijede.

Abstract

This paper deals with the Indian custom sati—the Hindu funeral rite of burning a widow at her husband’s funeral pyre. The aim of the paper was to study the creation of colonial and postcolonial discourses on sati and to establish all the ways in which women, ie widows, were viewed in this historical debate. The intention was to determine how the main actors of this social conflict manipulate the notion of women’s agency, ie the lack of it, thus forming the widow as an object or constructing her as a subject. The Hindu widow thus represents a place for the production of discourse, which is evident in both colonial and postcolonial debates. While British colonialists see the widow as a victim of traditional structures, Hindus portray her as an honorable woman who, through her voluntary sacrifice, brings salvation and prosperity to her deceased husband and subsequent generations.

Sličan stav hinduisti zauzima i u postkolonijalnoj debati, u kojoj se, kao novi akter koji se protivi običaju, javlja feministički pokret koji, zajedno s vladajućima, zakonski priznaje agenciju žene, što u konačnici pretvara udovicu iz žrtve u počiniteljicu zločina.

Ključne riječi:
agencija, Indija, kolonijalizam, objekt, postkolonijalizam, sati, ženski subjekt

Hindus take a similar stance in the postcolonial debate, where as a new opposition emerges a feminist movement that legally recognizes a woman’s agency along with those in power, ultimately turning a widow from a victim into a perpetrator.

Keywords:
agency, India, colonialism, object, postcolonialism, sati, female subject

Uvod

Kroz povijest širom svijeta nailazimo na određene oblike pogrebnih običaja spaljivanja ili pokapanja živih udovica—od Japana, preko Amerike i Afrike, pa sve do europskog podneblja (Mrvelj, 2011). Ipak, takva se praksa najduže zadržala na području Indije, gdje je do danas još uvijek predmet društvenih rasprava. Riječ je o običaju *sati*—hinduističkom pogrebnom obredu prilikom kojega supruga slijedi svoga muža u smrt, uspinjući se zajedno s njim na pogrebnju lomaču, ili nešto kasnije na vlastitu (Hawley, 1994). Riječ *sati* je sanskrtskoga podrijetla te dolazi od riječi *sat* što znači istina, vrlina, dobrotu, čistoća. S jedne strane *sati* označava osobu, što znači da se *sati* postaje. To je vrlo, dobra i kreposna žena, časna supruga ili žrtvovana udovica. S druge strane, isti

termin podrazumijeva sam ritualni čin samospaljivanja udovice. Spomenuti pojmovi podrazumijevaju jedan drugog. Naime, kao što Sarkar (2013) ističe: dobra žena je prije svega časna supruga čiji je ultimativni dokaz vlastite čestitosti njezin pristanak na samožrtvovanje. Vjeruje se da tim činom žena donosi veliku čast i ponajprije slavu svome mrtvome suprugu, ali i spasenje i blagoslov cijeloj svojoj porodici, čak nekoliko generacija unaprijed (Ahmad, 2009; Sarkar, 2013). Još jedan važan segment je taj da takvim načinom žena izbjegava surovu realnost koju obično sa sobom nosi status udovice u Indiji. Naime, tradicionalno se podrazumijeva da je žena u svim sferama života podređena muškom autoritetu – najprije svom ocu, zatim suprugu, a nakon njegove smrti i svome sinu. Postajanjem udovicom ona postaje teretom svoje obitelji i cjelokupnoga društva. Mrvelj (2011:114) ističe kako se stanje udovištva u Indiji ne smatra „prirodnim stadijem života žene, nego odstupanjem. Prihvaća se smrt, ali ne i udovištvo.“ Mnoge se udovice, vođene hinduističkim vrijednostima, izbjegavaju preudati, zbog čega često postanu ovisne o milosrđu obitelji koja ih nerijetko otpravi od kuće pravdajući to tvrdnjom da udovice žele ostatak života provesti u potrazi za Bogom, duhovnim mirom i spasenjem (Ahmad, 2009). Međutim u stvarnosti, velik broj žena ostatak života provede u nesigurnosti, ponajprije ekonomskoj zbog koje su primorane na prošnju i prostituciju (Ahmad, 2009). Mrvelj (2011) navodi kako se upravo *sati* može promatrati kao jedno od rješenja socijalnog problema udovištva u Indiji te objašnjava kako, prema vjerovanju, postajanjem *sati* žena može postići transformirano stanje koje služi kao alternativa udovištvu. Iako nema dovoljno podataka koji bi jasno odredili podrijetlo ovog obreda, autori se slažu da *sati* u prošlosti nije bio široko rasprostranjen već je bio iznimka. Stoga je znakovito to da je broj *satija* porastao upravo s uspostavom britanske kolonijalne države.

Cilj je ovoga rada bio razmotriti stvaranje upravo kolonijalnog i postkolonijalnog diskursa o *satiju* te ustanoviti na koje je sve načine žena, odnosno udovica, sagledavana u tom povijesnom konfliktu. Točnije, namjera je bila utvrditi kako glavni akteri tog društvenog sukoba, koji su se kroz povijest mijenjali, manipuliraju ženskom agencijom te njezinim nedostatkom, time formirajući udovicu kao objekt ili konstruirajući ju pak kao subjekt. Hinduistička udovica prije svega predstavlja mjesto za proizvodnju diskursa, što vidimo kako u kolonijalnoj, tako i u postkolonijalnoj debati.

Sati u britanskoj koloniji

Mani (1998) ističe 1765. godinu kao prekretnicu u indijskoj povijesti jer su tada Britanci, u sklopu Časne Istočnoindijske kompanije, s pozicije povlaštenih trgovaca, u pravilu zakoračili na poziciju vladara. Navodi se da su Britanci zatekli mnogobrojno društvo s rastućom ekonomijom i dobro razvijenim političkim institucijama, zbog čega nisu bili u mogućnosti jednostavno nametnuti potpuno novi set institucija. Primarne je važnosti bilo održavanje ekonomske i političke stabilnosti, jer je jedino ona bila garancija za neometanu akumulaciju prihoda. Za postizanje takve stabilnosti bilo je potrebno sakupiti znanje o koloniziranima, stoga je kolonijalna vlast inicirala projekte numeracije i klasifikacije prikupljenih podataka o zemlji, proizvodnji i pravima proizvođača, vlasnika i države. K tome je i nova vladajuća garnitura u Bengalu 1770. godine napravila distinkciju između građanskih i kaznenih zakona te onih koji prebivaju u privatnoj domeni, a tiču se kasti, braka, razvoda, nasljeđa, miraza i slično. (Sarkar, 2013). Sarkar (2013) ističe kako je određeno da će se u pojedinim zajednicama o takvim pitanjima odlučivati na temelju hinduističkih, odnosno muslimanskih svetih tekstova. Time je hinduistima i muslimanima garantirano da

se kolonijalna država neće uplitati u uređivanje „zakona njihovih otaca“, odnosno u područja njihova religijskog djelovanja, osim ako se ispostavi da se izvođenje određene prakse protivi pisanim svetim pravilima ili običajima (Sarkar, 2013:161–162).

Stoga gotovo dvadeset godina od tada nije bilo službene državne intervencije, pa čak ni zanimanja za izvođenje obreda *sati*. Sarkar (2013) u kratkim crtama donosi zakonodavnu povijest britanskog kolonijalnog postupanja s ovim običajem. Ističe da su se nakon 1789. godine pojavili prvi zahtjevi lokalnih britanskih službenika za jasnim smjernicama za ispravno postupanje prilikom izvođenja *satija*, a od 1805. godine službenici su, namjeravajući ograničiti ili u potpunosti ukinuti izvođenje obreda, zatražili od hinduističkih svećenika i učitelja da prouče svete tekstove i spise te konkretno specificiraju što sve sačinjava jedno takvo autentično žrtvovanje. Stoga su do 1813. godine razaslane brojne okružnice u kojima piše definicija i opis legalnog oblika žrtvovanja, a na temelju kojih su policijski i drugi službeni organi bili dužni postupati. Brahmanski su svećenici istaknuli kako u hinduističkim tekstovima nigdje izrekom nije navedeno da je *sati* obred obvezan za hinduističke supruge. Isto tako, kao glavni preduvjet za spaljivanje udovice navodi se njezin pristanak, odnosno udovicu se ne smije ni na koji način prisiliti na izvođenje obreda, to se osobito odnosi na upotrebu opojnih droga i sličnih sredstava. Zabrana izvođenja *satija* također je bila određena godinama života udovice, a odnosila se i na trudnice te žene čija su djeca mlađa od tri godine života.

Dakle, u takvom ispreplitanju profanog i svetog, birokratske dimenzije s religijskim normama, element ženskog pristanka došao je do izražaja. Upravo je to pitanje postalo jednim od glavnih elemenata rasprave koja je uslijedila. S obzirom na to da nigdje nije bilo zapisano kako provjeriti i osigurati je li udovica zaista pristala na smrt, niti su određene kazne za one koji su je u tu smrt poslali, na britanskim je službenicima bilo da sami ispišu pravila,

odnosno razgraniče legalni ili dobrovoljni (*autentični*) od nelegalnog ili prisilnog (*neautentičnog*) *satija*. Kolonijalni su službenici aktivno počeli nadzirati pogrebe, dok se o slučajevima povrede propisanog izvođenja obreda odlučivalo na sudovima. Fokus rasprave nije bila, kao što bi se očekivalo od *istinskog* modernizatora, osuda okrutnosti takvoga čina, već je li, i u kojoj mjeri, u skladu s pisanim religijskom riječju (Mani, 1998). Loomba (1993) ističe da je takvo pojačano zanimanje i bavljenje kolonijalne vlasti s običajem *sati* rezultiralo povećanim brojem izvedenih činova. Naime, od 1815. do 1818. godine, broj počinjenih *satija* se s 378 popeo na 839, što je bio snažan poticaj za njegovu izravnu zabranu (Loomba, 1993). Iako su mnogi britanski službenici porast broja *satija* jednostavno pripisivali epidemiji kolere, drugi su to ipak protumačili kao znak hinduističkog otpora te snažnog izraza nezadovoljstva lokalnog stanovništva stranom kolonijalnom vladom (Loomba, 1993; Mrvelj, 2011). Religijski je ritual postao politički izraz — umjesto da osigurava oprost grijeha za vlastitu obitelj i cijelu lozu, udovica postaje spasiteljica hinduističke nacije (Sarkar, 2013). Mani (1998) naglašava da u tom trenutku rod služi kao mjesto za obnovu patrijarhata i osporavanje kolonijalne moći. Udovica se konstruira kao označitelj potpune kulturne drugosti, odnosno subjekt pobune protiv kolonijalnog okupatora.

Ortodoksni su hinduisti, kao čuvari tradicije, najglasnije negodovali protiv britanskog uplitanja u njihovu religiju te su naglašavali kako svaki *sati* obred počiva na slobodnoj volji udovice, odnosno da je to njezina privilegija kao vjernice (Ahmad, 2009). Britanski kolonijalisti i indijski reformatori su pak isticali kako je samo izvođenje obreda dokaz da *sati* nije dobrovoljan. Naime, kako stoji u tekstovima, tzv. *autentičan sati* podrazumijeva da udovica samostalno ušeta u vatru. Međutim u praksi se ženu postavlja ispod tijela njezina preminuloga supruga te je se čvrsto zaveže za lomaču i pokrije s trupcima drva, jutom i bambusom kako se,

pretpostavljaju, ne bi predomislila i pobjegla (Sarkar, 2013). Takav je obred kod britanskih kolonijalista često izazivao, s jedne strane prikrivenu fascinaciju i divljenje zbog muške fantazije o potpunoj ženskoj odanosti i požrtvovnosti, dok su ga s druge strane vidjeli kao zastrašujući horor, okrutan ostatak barbarizma koji ženu čini žrtvom, odnosno pasivnim objektom, kao što to Spivak (1985) naglašava, objektom kojega bijeli muškarac mora spasiti od smeđih muškaraca, odnosno od smrti (Spivak, 1985 prema Rajan, 1993). Mani (1998) ističe da u ovako konstruiranom kolonijalnom diskursu Britanaca kao *vitezova spasitelja* udovica se ni u jednom slučaju ne prikazuje kao aktivni subjekt koji je sposoban pregovarati, predati se ili pružiti otpor. Čak i kada se ispostavi da je udovica zaista dobrovoljno odlučila postati *sati*, shvaćena je kao vječna žrtva, ne samo „razjarene smeđe rulje“, nego žrtva ideološke indoktrinacije i starosjedilačkih patrijarhalnih struktura (Mani, 1998:31). Dakle, iako su sami kolonijalni službenici usmjerili raspravu o *satiju* na pitanje pristanka, to jest slobodne volje žene, u potpunosti su potkopali njezinu agenciju formirajući ju kao objekt. Pomalo ironično, upravo su se na suprotnoj strani, kao oni koji pridonose konstrukciji subjekta i naglašavaju agenciju žene, našli tradicionalisti, podržavatelji patrijarhalne strukture koja proizvodi taj isti *sati* i opravdava ga kao svojevrsnu nagradu žene. Loomba (1993) naglašava kako se nigdje, osim u odnosu prema mužu, u hinduističkom patrijarhalnom diskursu ne ističe želja, agencija i subjektivitet žene. Takvo priznavanje njezine slobodne volje vodi ka njezinom uništenju. Žena se rađa kao subjekt u svojoj smrti. Ali, kao što Spivak (1996) ističe, radi se o podčinjenom, nevidljivom i višestruko ušutkanom subjektu čija je slobodna volja zapravo vrlo upitna, a čiji glas u tako konstruiranom diskursu ne možemo čuti, odnosno razumjeti (Spivak, 1996 prema Courtright i Goswami, 2001). Rajan (1993) tvrdi da je britanski kolonijalni diskurs o hinduističkim ženama isključivo kao žrtvama poslužio kao temelj za uspostavu

satija kao ženskog pitanja. Izazvao je komparaciju niskog društvenog položaja indijske žene sa slobodama koje uživaju Britanke, čime je potvrdio superiornost britanske civilizacije. Rasprava se u konačnici svela na spor između dvije binarne opozicije—tradicionalnih branitelja *satija* kao religijski inspiriranog dobrovoljnog čina te njihovih protivnika, modernih britanskih kolonijalista koji su ukidanje *satija* shvaćali svojom prosvjetiteljsko-civilizacijskom misijom. Prema Mani (1998) rasprava o *satiju* nije se samo odnosila na spaljivanje žena, već je prije svega bila politička, to jest mjesto britanskih pokušaja širenja kolonijalnog autoriteta te nametanja vlastite definicije „autentične“ indijske tradicije. Hinduistička je žena, prije svega, poslužila kao mjesto za konstrukciju diskursa, odnosno postala je označitelj kolonijalnog sukoba.

Unatoč određenom protivljenju, britanske su kolonijalne vlasti krajem 1829. i tijekom 1830. godine u Bengal, Madrasu i Bombayu zabranile izvođenje *satija* bez obzira na (ne)pristanak udovice. Potpuna zabrana običaja u gotovo cijeloj Indiji, prvo u područjima pod vladavinom Časne Istočnoindijske kompanije, a nešto kasnije i u ostatku kontinenta, drastično je smanjila njegovo provođenje, ali ne i u potpunosti ukinula. Zabrana *satija* poslužila je Britancima kao moralno opravdanje za intervenciju i samu kolonijalnu vladavinu, kao i za postizanje brojnih imperijalističkih ciljeva (Rajan, 1993).

Sati u postkolonijalnoj Indiji

Nakon više od 150 godina zabrane *satija* u Indiji, 1987. je ponovno izbila rasprava o toj temi. Potaknula ju je osamnaestogodišnja Roop Kanwar, koja je u selu Deorala blizu Jaipura, glavnoga grada indijske države Rajasthan, izgorjela na pogrebnoj lomači svoga supruga s kojim je u braku provela osam mjeseci. Unatoč brojnim

svjedocima i provedenoj istrazi, nikada nije u potpunosti razjašnjeno je li njezina smrt bila dobrovoljna ili prisilna. Upravo su brojne kontradikcije u narativima o *satiju* Room Kanwar učinile njezinu smrt mjestom rasprava o rodu u postkolonijalnoj Indiji (Courtright i Goswami, 2001).

Kao i u kolonijalnom razdoblju, stvorio se sraz između zagovornika i protivnika *satija*. Hawley (1994) napominje da se ni u jednom trenutku u indijskoj povijesti debata o *satiju* nije odnosila isključivo na sukob između Indijaca i Europljana, već je oduvijek bilo i Indijaca koji su se tom običaju protivili, kao i Zapadnjaka koji su ga idealizirali. Sada se javila ozbiljna debata između tradicionalnih, ortodoksnih hinduista, koji su branili sati kao element religije i idealizirali Roop Kanwar i protivnika takve prakse, feminističkog pokreta koji se, uz potporu liberalno orijentiranih medija i intelektualaca, snažno borio protiv prakticiranja takvog obreda koji je davno zabranjen. Vjerojatno najsnažniji zagovornik običaja sati jest Odbor za obranu religije, grupa koju u najvećem broju sačinjavaju mladi obrazovani muškarci, pripadnici radžputske zajednice, nekadašnje kaste ratnika i vladara. Odbor je, kao odgovor na protest žena protiv glorificiranja *satija*, na ulicu izvuкао sedamdeset tisuća ljudi. A trinaest dana nakon izvršenog *satija*, održala se svečanost naziva *chunari* gdje je između dvjesto i tristo tisuća ljudi došlo odati počast *sati* Roop Kanwar (Hawley, 1994). Major (2011) objašnjava kako su zagovornici običaja tvrdili da je Roop Kanwar slijedila dugu i slavnu tradiciju te da je kao časna supruga imala moralno pravo na ovaj način skončati život. Također, služe se stavovima koje su u kolonijalnom razdoblju zastupali britanski službenici. Naime, prave razliku između ilegalnog, prisiljenog, nedobrovoljnog spaljivanja karakterističnog za Bengal 19. stoljeća te idealnog darmičkog *satija*, koji ne samo da počiva na potpuno slobodnoj volji žene već je i božanski inspiriran. Dok prvi slučaj vide kao ubojstvo, drugi za njih predstavlja

autentičnu hinduističku kulturnu i religijsku tradiciju u koju se sekularna država ne bi ni smjela ni trebala miješati.

Tako veliki interes javnosti za pritisak ženskih grupa potaknuo je vladajuće da donesu novu uredbu s ciljem učinkovitijega sprječavanja ne samo izvođenja nego i veličanja *satija* (Loomba, 1993; Hawley, 1994; Ahmad, 2009). Takva nastojanja vladajućih za određivanjem *satija* kao zločina, a ne običaja važnog za identitet velikog dijela indijske zajednice, Rajan (1993) vidi kao čisto repliciranje kolonijalnih politika. Aktom je propisano kako će osoba koja počinu *sati*, ili na bilo koji način pomogne njegovom izvođenju, biti kažnjena zatvorom od jedne do pet godina te novčanom kaznom od pet do dvadeset tisuća rupija¹ (Loomba, 1993; Ahmad, 2009). Također, osim bilo kakvog (psihičkog ili fizičkog) poticanja udovice da postane *sati*, veličanjem *satija* smatra se i promatranje te prisustvovanje njegovoj izvedbi, organiziranje bilo kakvog oblika posmrtno ceremonije u čast sati, ali i skupljanje sredstava namijenjenih izgradnji hrama u čast udovice (Ahmad, 2009).

Kao i u kolonijalno doba, agencija žene je zauzela glavno mjesto u novoj raspravi o *satiju*. U ovom su slučaju podupiratelji običaja, ortodokсни hinduisti i tradicionalisti, više srednjoškolsko obrazovanje Roop Kanwar isticali kao dokaz njezina slobodna postupanja. No za razliku od nekadašnjih britanskih kolonijalista, koji su promatrali ženu kao pasivni objekt, sada su agencija udovice i njezina slobodna volja prepoznate i priznate zakonom. Naime, Loomba (1993) i Rajan (1993) se slažu s tvrdnjom indijske feminističke pravnice Vasudhe Dhagamwar kada odvojeno prenose njezino stajalište da je sada svaki *sati* obred, barem pravno, tretiran kao dobrovoljan, zbog čega oni koji ubiju udovicu budu kažnjeni

¹ Preračunata u valutu eura, propisana novčana kazna iznosi od 58 do maksimalno 233 eura, što čini preko šezdeset posto prosječne mjesečne plaće u Indiji koja iznosi oko 370 eura.

za poticanje ili pomaganje u samoubojstvu, a ne osuđeni za ubojstvo. Udovica je tako iz žrtve pretvorena u počiniteljicu, odnosno iz osobe koja ne posjeduje agenciju i koju se protiv njezine volje odvodi u smrt u osobu koja dobrovoljno čini *sati*, odnosno zločin za koji zakonski mora biti kažnjena, bez obzira je li ju na počinjenje istog zapravo netko prisilo ili nije. Prizivanje slobodne volje žene ovdje radi protiv nje same.

Iako se feministički pokret dakako zalaže za postojanje i priznavanje agencije žene, u slučaju *sati* zauzima nešto drugačije stajalište. Naime, *moderni* su feministi, bivajući optuženi da su pokleknuli pred sekularnim Zapadom, napustili vlastitu kulturu i tradicionalne hinduističke vrijednosti te prigrlili zapadne, isticali da ne postoji takvo što poput dobrovoljnog *satija* (Loomba, 1993). Za njih je svaki *sati* ubojstvo te stoga tvrde kako je Kanwar, ako već nije fizički, onda ideološki bila prisiljena na lomaču nizom društvenih i religijskih ideala koji veličaju žrtvovanje žena i sagledavaju vrijednosti žene kroz prizmu njezina muža (Major, 2011). Upravo zbog toga što je utjelovljen u kontekstu u kojemu su različiti tipovi ubojstava konstruirani kao pitanje ženskog izbora, ovaj je *sati* indijski feministi doživljavaju izrazito zabrinjavajućim (Loomba, 1993).

Takve su nam dihotomije, između subjekta i objekta; agencije i pasivnosti; rituala i zločina, poznate još iz kolonijalnoga diskursa u okviru konflikta tradicija vs. modernitet (Rajan, 1993). No Loomba (1993) ističe kako ono što ovu debatu razlikuje od one iz kolonijalnog konteksta je prisutnost ženskog pokreta koji je najzaslužniji za preusmjerenje pažnje javnosti na probleme kao što su silovanje, obiteljsko nasilje, zaposlenje žena itd. Feministički je pokret smrt Roop Kanwar tumačio ne kao ostatak prošlosti, već kao izraz moderne ekonomije i suvremene degradacije žena. Pokret je najnoviji *sati* povezao s velikom količinom novca koja je ubrzo uslijedila nakon smrti Roop Kanwar. Naime, glavni akteri među podupirateljima

običaja čine moćnu religijsko-političku elitu koja može mnogo zaraditi na komercijalizaciji *satija* i njegovom rekonstruiranju kao amblema tradicije, odnosno simbola hinduističkog ujedinjenja i kulturne autentičnosti, što je u skladu s političkim programom temeljenim na religijskom nacionalizmu (Loomba, 1993; Major, 2011). Major (2011) ističe riječi indijske feministkinje Madhu Kishwar koja naglašava kako ti urbani političari zapravo i nisu naročito religiozni, ali su izrazito pohlepni i željni moći. Rajan (1993) pak objašnjava da ih većina pripada radžastanskoj Marwari zajednici poznatoj po financiranju i sponzoriranju velikih hramova i organiziranju svečanosti posvećenih *sati* ženama, a koje privlače znatne donacije i tisuće sljedbenika. Takva događanja donose zaradu selima koja su u bližoj ili daljoj prošlosti bila mjesta *satija*. Upravo je utjecaj takvih oblika veličanja *satija* na mnogobrojne pojedince osobito zabrinjavajuće za indijske feministe.

Također, bitno je imati na umu da je Rajasthan do polovice 19. stoljeća bila kneževina nezavisna od britanske kolonijalne vladavine koja je *sati* smatrala inherentnim dijelom orijentalistički konstruirane radžastanske ratničke tradicije (Major, 2011). Major (2011) pak napominje da se njihov politički i društveni autoritet srozao u postkolonijalnoj Indiji, odnosno da je neprestano potkopavan pojavom novih političkih grupacija i struktura moći. Isto ističu i Courtright i Goswami (2001) te navode da sami radžputi naglašavaju kako medijska reprezentacija radžputske zajednice kao nazadne i izrazito patrijarhalne šteti njihovom osjećaju časti i tradicije. Mnogi vide kozmopolitizam indijskih gradova kao gubitak distinktivnog indijskog identiteta. Slabljenjem ekonomske i političke moći cjelokupne radžputske zajednice rasla je nostalgija za davnim herojskim danima kada su rodne granice bile jasno određene. Ta je nostalgija agresivno komercijalizirana putem industrije turizma. Stoga se podrška velikog djela radžastanske zajednice običaju *sati*, objašnjava Major (2011), može vidjeti kao

izraz muškosti i potentnosti, demonstracija grupne solidarnosti, odnosno kao reakcija na prijetnje tradicionalnom patrijarhalnom poretku koji je poljuljan promjenama u statusu žena. Dakle, spoj religijskih, političkih i ekonomskih elemenata održava kult *satija*.

Veliki interes medija i javnosti oko slučaja Roop Kanwar te posebice dugogodišnje djelovanje feminističkog pokreta, značajno su utjecali na usmjeravanje fokusa debate na pitanje ženske agencije i subjektiviteta, ali ovoga puta u nešto drugačijem kontekstu. Sve se više počelo govoriti o ženi kao nositeljici prava, a ne isključivo kao nositeljici kulture.

Zaključak

Očigledno je da unatoč službenoj zabrani *satija*, i u kolonijalnoj i u postkolonijalnoj Indiji, ovaj običaj do danas nije u potpunosti iskorijenjen. Još od kolonijalnih vremena ta praksa izaziva kontroverze i različita mišljenja Indijaca i Zapadnjaka istovremeno budeći pohvale i užase. U trenutku zabrane *satija* nije se (samo) radilo o iskrenoj zabrinutosti britanskih službenika za položaj žena u Indiji, već ponajprije o počecima preobrazbe indijskog društva po uzoru na zapadna, odnosno o ostvarivanju imperijalističkih ciljeva. U kolonijalnom je diskursu indijska udovica smatrana pasivnom žrtvom tradicionalne patrijarhalne strukture bez posjedovanja agencije, ili pak viđena kao ženski ideal koji se dobrovoljno žrtvuje za čast i spasenje svoje obitelji. Takvi pokušaji formiranja objekta i (nepotpunog) konstruiranja subjekta obilježili su kolonijalnu raspravu o *satiju* koja se u sličnome tonu pojavljuje i stoljeće i pol kasnije. S tom razlikom da se ženi sada agencija priznaje i zakonom. Udovica se iz kolonijalne žrtve pretvara u počiniteljicu. Pitanja oko (ne)postojanja agencije udovice prilikom činjenja *satija* nisu samo stvar distinkcije između ubojstva i samoubojstva, već ona otvaraju fundamentalna pitanja o pravu udovice na vlastiti život, kao i o prirodi religijskih i društvenih struktura koje tjeraju ženu na oduzimanje vlastita života (Major, 2011). Mani (1998) ističe da su takvi diskursi poput kolonijalizma, nacionalizma, progressa i moderniteta zapravo sredstva za postizanje moći i ostvarivanje dominacije, bilo od strane kolonizatora, države ili patrijarhata. U njima će žene prije zadržati formu objekta nego postati subjekti. Žene su bile i ostale ne samo mjesto debate o tradiciji nego i njezina meta.

Literatura

- Ahmad, N. (2009). *Sati Tradition – Widow Burning in India: A Socio-Legal Examination*. Web Journal of Current Legal Issues Ltd 2. URL: <http://www.bailii.org/uk/other/journals/WebJCL/2009/issue2/ahmad2.html> (27.8.2019.)
- Courtright, P. B. i N. Goswami. (2001). Who Was Roop Kanwar? Sati, Law, Religion, and Postcolonial Feminism. U: Larson, G. J. (ur.), *Religion and Personal Law in Secular India. A Call to Judgement* (str. 200–225). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Hawley, J. S. (1994). Introduction. U: Hawley, J. S. (ur.), *Sati, the Blessing and the Curse* (str. 3–27). New York–Oxford: Oxford University Press.
- Loomba, A. (1993). Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Post-Colonial Writings on Widow Immolation in India. *History Workshop*, 36:209–227.
- Major, A. (2011). *Sovereignty and Social Reform in India. British colonialism and the campaign against sati, 1830–60*. London–New York: Routledge.
- Mani, L. (1998). *Contentious Traditions. The debate on Sati in Colonial India*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Mrvelj, M. (2011). Sati: Poveznica između tradicionalne i suvremene Indije. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 48(2):95–118.
- Rajan, R. S. (1993). *Real and Imagined Women. Gender, culture and postcolonialism*. London–New York: Routledge.
- Sarkar, T. (2013). A Just Measure of Death? Hindu Ritual and Colonial Law in the Sphere of Widow Immolations. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 33(2): 159–176.

Žene kao oruđe nacije: Uloga žena u (re)produkciji nacije

Women as means of national (re)production

Aurora Rakić

Dvopredmetni preddiplomski studij povijesti i sociologije, 3. godina
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
rakic.aurora@gmail.com