

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2016

ANITA OKOREN

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO

DIPLOMSKO DELO

Sati: častna smrt ali nasilje nad ženskami
Vpliv hinduizma in kolonializma na odnos do žensk v Indiji

Študijski program:
SOCIOLOGIJA KULTURE - D
ŠPANSKI JEZIK IN KNJIŽEVNOST - D

Mentorica: doc. dr. Anja Zalta

LJUBLJANA, 2016

ANITA OKOREN

Izvleček

***Sati*: častna smrt ali nasilje nad ženskami. Vpliv hinduizma in kolonializma na odnos do žensk v Indiji**

Indija je poznana kot patriarhalna družba, kjer ženske še dandanes niso enakopravne. Poleg neenakega statusa se država bori tudi s problemom nasilja do žensk, ki ima na tem področju dolgo zgodovino. Ena izmed praks, ki je dolga leta vznemirjala ne le britanske kolonizatorje, temveč celoten Zahod, se imenuje *sati*. Ta predvideva samožrtvovanje vdove na goreči pogrebni grmadi pokojnega moža.

Velika večina hindujcev je omenjeno prakso razumela – in marsikje še vedno razume – kot dokaz ženine požrtvovalnosti in predanosti svojemu možu. Verjamejo namreč, da je ritual zažiga vdove podprt s strani hindujskih verskih tekstov, zaradi česar vidijo to smrt kot častno, kot običaj in kot pomemben del njihove avtentične kulture. Nekateri pa vseeno zagovarjajo, da hinduizem ne igra nobene vloge pri tej uničujoči praksi, ki jo vidijo le kot odraz mizogine skupnosti. Za pojav *satija* krivijo spreminjajočo se družbo in strah moških pred močjo ženske seksualnosti in materinstva, za njegovo razširitev pa britanski kolonializem. S svojim političnim in moralnim vmešavanjem, katerega prikriti cilj je bil samolegitimacija, naj bi Britanci pripomogli h konstrukciji tradicije *satija* in povzročili uničujoče posledice v indijski družbi.

V tej diplomski nalogi se bom zato osredotočila na raziskovanje vpliva, ki sta ga imela kolonializem in hinduizem na prakso *sati*. Poskusila bom pridobiti odgovor na vprašanje, ali so Britanci res pripomogli k njeni širitvi, ter ali jo religiozni teksti – kot je Manujev zakonik – odobravajo in podpirajo. Pri diskusiji o *satiju* se je nemogoče izogniti tudi samemu vprašanju o prostovoljnosti dejanja, zato se bom v nalogi dotaknila tudi te teme. Je vdova žrtev ali neustrašna junakinja?

Ključne besede: *sati*, zažig žena, kolonializem, hinduizem, (samo)žrtvovanje vdov, patriarhalna družba

Abstract

***Sati*: an honourable death or violence against women. The influence of Hinduism and colonialism on the treatment of women in India.**

India is known as a patriarchal society where even nowadays women are not considered equal to men. Along with the subordinate status of women, the country is also battling the problem of violence against women, which has a long history in this area. One practice in particular caused great outrage not only among the British colonizers but in the entire western world. The practice, in which, after the death of her husband, the widow is immolated on the burning funeral pyre with the deceased, is called *sati*.

Many Hindus have considered and still consider this practice to be the proof of the wife's ultimate sacrifice and a sign of her devotion to her husband. They believe it to be a great tradition, an honourable death, and an important part of their authentic culture that is supported by the religious scriptures of Hinduism. On the other hand, there are those who argue that Hinduism plays no part in this destructive and barbaric ritual, which they see only as a reflection of the misogynistic Indian community. They put the blame for its existence on the ever changing society and on the fear men have of the female sexuality and motherhood, and the blame for its spread on the British colonialism. Wanting to secure their rule, the British interfered in political and moral matters and consequently helped construct the tradition of *sati*, which has caused damaging repercussions in the Indian society.

The focus of my diploma will therefore be the investigation of the influence of colonialism and Hinduism on the practice of *sati*. Did the British truly cause the spread of the practice? Do religious texts like Manu's law condone and encourage burning of wives? While debating over *sati* it is also imperative to address the subject of voluntariness of the act. Is the widow a victim or a fearless heroin?

Key words: *sati*, burning of wives, colonialism, Hinduism, widow immolation, patriarchal society

Zahvala

Velika zahvala gre mentorici dr. Anji Zalti za vse napotke in konstruktivno kritiko in pa seveda moji družini za vso podporo in zaupanje.

Nazadnje pa bi se želela zahvaliti mojim sociologinjam, zaradi katerih je bil študij toliko lepša izkušnja. Naše sociološke kave in diskusije mi bodo za vedno ostale v najlepšem možnem spominu.

Kazalo

1. Uvod.....	1
1. “Dobra žena” ali <i>Sati</i>	4
1.1. Izvor.....	7
1.2. Razlogi za <i>sati</i> : duhovnost proti materializmu.....	8
2. Britanska vzhodnoindijska družba in <i>sati</i>	12
2.1. Imperializem in misija civiliziranja.....	12
3. Religiozno in ideološko ozadje.....	18
3.1. Smrt, samožrtvovanje in verski teksti.....	18
3.2. <i>Sati</i> in verski teksti.....	19
3.3. Ženske v hinduizmu: moč materinstva in seksualnosti.....	22
4. Abolicija <i>satija</i> leta 1829.....	26
5. <i>Sati</i> v 20. stoletju.....	29
5.1. Roop Kanwar in Commision of Sati (Prevention) Act, 1987.....	29
5.2. Amandmaji h Commission of Sati (Prevention) Act, 1987.....	33
6. Dihotomni pogled in diskurz o <i>satiju</i>	35
6.1. Herojinja ali patetična žrtev.....	35
6.2. Postkolonialni diskurz: modernost proti tradiciji.....	38
7. Ženske pravice v Indiji in <i>sati</i> danes.....	42
8. Zaključek.....	45
9. Literatura.....	47

1. Uvod

Prakse samožrtvovanja so bile v preteklosti del marsikateri družbe in integralni del religiozних prepričanj. Znotraj skupnosti so bile videne kot častne smrti, zunaj nje pa kot barbarski rituali. Ideja, da bi se tovrstne prakse še dandanes izvajale v imenu vere, se nam zdi neverjetna, pa vendarle se to dogaja. V Zahodnem svetu je duhove dolgo časa burila indijska praksa, pri kateri so žene ob smrti moža splezale na pogrebno grmado in žive zgorele z njegovim truplom. Ta praksa se imenuje *sati*.

Prva poročanja o tem "običaju" so prišla s strani grških popotnikov v 4. stoletju pr. n. št., od takrat dalje pa se je o njem razpisalo (in podalo svoje mnenje) ogromno zahodnjakov, ki so potovali v Indijo. Praksa je v ljudeh vzbujala mešane občutke: nekateri so bili zgroženi in ogorčeni nad tako krutim ravnanjem z vdovami, drugi pa so gledali na prakso z občudovanjem nad pogumom in predanostjo ženske, ki se je tako nesebično podala v ogenj za svojega partnerja. Ta dihotomna čustva do samožrtvovanja vdov so se obdržala do danes, saj *sati* še vedno povzroča polemike, kljub temu da je bilo v zadnjih desetletjih znanih le par primerov.

Zahod je *sati* videl kot dokaz inferiornosti indijskega ljudstva ter hinduizem smatral za vraževerško in barbarsko religijo, ki narekuje tovrstne atavistične rituale. Kolonizatorji so Indijo postavili za Drugega, za negativni pol, ki je pomagal definirati njihov lastni svet. Njena inferiornost je pomenila superiornost zahodnjakov, ki so menili da imajo kot »kulturno bolj razvita« skupnost dolžnost, da prevzamejo vajeti nad indijsko družbo, ki sama ni sposobna voditi svoje vlade. Kot veliki rešitelji so pričeli s svojo misijo »civiliziranja«, ki naj bi izboljšala položaj hindujcev tako v moralnem kot v materialnem smislu. Ampak, ali so bili nameni Britancev res tako nesebični ali pa je bila to le krinka in odličen izgovor, s katerim so opravičevali svojo prisotnost v Indiji? Je *sati* res praksa, ki ga sankcionirajo verski teksti hindujcev ali je to le eden izmed konstruiranih stereotipov Zahoda?

V pričujočem diplomskem delu se bom posvetila raziskovanju vpliva, ki sta ga imela hinduizem in britanski kolonializem na prakso *sati* ter na odnos do žensk. Zagovarjala bom, da praksa zažiga vdov s pokojnimi možmi reprezentira represivni in zaničevalni odnos Indijcev do žensk,

ki izvira iz hindujskih verskih tekstov ter indijske patriarhalne družbe. Nadalje bom zagovarjala tudi, da so Britanci s svojo kolonialistično politiko, ki se je prilagajala potrebam lastne nadvlade, skonstruirali tradicijo *satija*, istočasno pa so prakso uporabili za legitimacijo svoje vlade. Dokazati bom poskušala, da ženske pravice v debati o ritualu niso bile v središču pozornosti, temveč so bile marginalnega pomena in izgovor za doseg drugih ciljev.

Poudarila bi, da praksa zažiga vdov na moževi grmadi ni bila nikoli vsesplošna praksa, ki bi bila prisotna v celotni Indiji ali v vseh kastah. Le majhen delež družbe jo je odobral in prakticiral in to predvsem v severnih delih Indije.

Za boljše razumevanje prakse bom najprej na kratko predstavila, kako je ta potekala, od kod izvira in kakšni so bili razlogi, ki naj bi racionalizirali zažiganje vdov s pokojnimi možmi. Nato bom pogledala še, kako se je britanska kolonialna vlada v 19. stoletju spopadla s prakso in vplivala nanjo.

Ker je diskurz o *satiju* večinoma potekal na podlagi hindujskih verskih tekstov – tako na kolonialni kot konservativni (hindujski) strani – in na vprašanju njegove religiozne narave, bom analizirala verske tekste in preverila, če ti prakso res odobravajo. Pri razpravi o *satiju* se poraja tudi vprašanje, če se morda razlog za njegovo odobravanje in dolgotrajno prisotnost v Indiji ne skriva tudi v drugačnem pogledu na življenje in smrt v hinduizmu. Se hindujci morda lažje »odpovejo« življenju? Ali hinduizem sploh odobrava samomore?

Ko govorimo o *satiju*, se ne moremo izogniti vprašanju, zakaj praksa predvideva le žrtvovanje vdove, ne pa tudi vdovca. Zakaj se mora ženska žrtvovati, moški pa lahko po smrti žene živi normalno življenje in se celo znova poroči? To je vsekakor znak njene manjvrednosti, a od kje ta izvira? Ker je imel Manujev zakonik skozi zgodovino pomembno vlogo v indijskem pravem in družbenem sistemu, bom preverila, kako reprezentira ženske ter kakšno vlogo jim dodeljuje v družbi in družini. Čeprav zakonik razkriva predvsem položaj žensk iz najvišje kaste, še vedno predstavlja pomemben vir informacij za raziskovanje položaja inferiornega spola v indijski družbi.

Nadalje bom raziskala še zakone, ki so bili sprejeti v povezavi s prakso *sati*, ter analizirala njihove pomanjkljivosti in prednosti. Preverila bom tudi, kako so vplivali na samo prakso in na ženske pravice. Pri temi ženskih pravic se odpre tudi vprašanje, ali je praksa sploh lahko voluntarna. Ali ženske svoje žrtvovanje razumejo kot častno ali so v ogenj prisiljene? Kakšno

je mnenje žensk na to temo? Kako se je diskurz razvil v postkolonialnem obdobju? Se *sati* obsoja ali odobrava? Se zagovarja ženske pravice ali tradicijo?

V zadnjem poglavju se bom posvetila pregledu pravne situacije ženskih pravic danes; kaj je bilo narejenega za izboljšanje njihovih pravic? So ženske danes enakopravne?

1. “Dobra žena” ali *Sati*

Pod terminom *sati*¹ dandanes prepoznamo predvsem prakso zažiganja živih vdov skupaj s pokojnim možem, a beseda označuje tudi samo žensko, ki se je znašla v središču te prakse. Medtem ko Zahod termin večinoma uporablja v skladu s prvo razlago, Stratton Hawley (1994: 12) trdi, da se v hindujskem jeziku beseda *sati* dejansko nanaša na osebo in ne na ritual, kar potrjuje tudi zgodovinski slovar britanskega imperija, sčasoma pa se je beseda *sati* začela uporabljati za sam ritual².

Poleg dveh rab, ki sem ju omenila, pa obstaja še tretja – *Sati* je tudi ime boginje, po kateri naj bi žrtvovana vdova prejela svoje ime. Mnogi so mnenja, da obstaja povezava med boginjo in istoimensko prakso, a sam mit³ ima le malo skupnega s prakso *sati*. V mitu se boginja res žrtvuje za svojega moža, a ne, ker bi ta umrl in bi mu morala slediti v smrt. Gre za povrnitev njegove časti. Poleg tega določene interpretacije razkrivajo, da je pri zgodbi odsoten motiv samožrtvovanja, saj naj *Sati* ne bi umrla, ampak le prešla v večno meditativno stanje (Stratton Hawley, 1994: 14). Kljub temu je bil mit izredno pomemben del tako pri zagovarjanju prakse *sati* kot pri njenem nasprotovanju.

A kaj termin *sati* sploh označuje? V indijskem slovarju Hindi Shabd Sagar je zapisano, da je *Sati* »katerakoli ženska, ki svoje misli o moških omeji na svojega moža, če seveda izvzamemo tiste misli, ki se nanašajo na njenega očeta« (Stratton Hawley, 1994: 13). Beseda izhaja iz sanskrtske besede *sat*, ki pomeni nedolžen/-a, čist/-a, resničen/-a. *Sati* je torej »dobra ženska« ter krepostna, vdana in zvesta žena. Da bi lahko ostala zvesta svojemu možu, mora to življenje zapustiti skupaj z njim. Zanimivo je, da nikjer v hindujskem poimenovanju ne zasledimo besede *vdova*, ki se pojavi v vseh evropskih in ameriških diskurzih, ki se nanašajo na *sati*. Razlog za to lahko morda najdemo v prepričanju hindujcev, da oseba ni umrla, dokler ni kremirana (ali pokopana), zaradi česar *Sati* v resnici ni nikoli vdova – možu se namreč pridruži na pogrebni grmadi, preden zares umre. *Sati* in vdovstvo sta medsebojno izključujoči kategoriji, saj *Sati* za vedno ostane zvesta žena (Stratton Hawley, 1994: 13).

¹ Za prakso zažiga vdov obstajajo številne transkripcije. Poleg termina *sati*, ki ga uporabljam, so znani še *suttee*, *sutty*, *sattee*, *sutee* (Marcos Casquero, 2001: 17). Določeni avtorji uporabljajo besedo *sati* za žensko, ki se samožrtvuje, termin *suttee* pa za sam ritual (Sharma, 1988: XV).

² V tem diplomskem delu bom termin *sati* uporabljala v kontekstu prakse in ne osebe. Izjemoma bom ponekod uporabila termin za osebo – v tem primeru bom uporabila veliko začetnico.

³ Dakša, oče boginje *Sati*, je priredil veliko žrtvovalno ceremonijo, na katero je povabil vse razen hčerkinega moža Šivo. S tem dejanjem ga je želel ponižati, za *Sati* pa je bila to grozna žalitev njenega partnerja. V znak protesta se je žrtvovala, a se nato znova rodila kot *Parvati* in ponovno postala Šivina soproga (Stratton Hawley, 1994: 14).

Če torej *Sati* označuje žensko, ki izvede ritual, kako so hindujci poimenovali samo prakso? Ritual zažiganja ženske skupaj z možem, kar danes poimenujemo kar *sati*, se je v sanskritskem jeziku označil z besedo *sahagamana*, kar naj bi dejansko pomenilo »iti skupaj [z možem]«. Če zaradi nosečnosti ali smrti moža v tujini ženska rituala ni mogla izvesti takoj po moževi fizični smrti, se je lahko odločila za drugo obliko prakse, imenovano *anumarana* (»slediti [možu] v smrti)⁴. V slednjem primeru se je zažgala skupaj z moževim pepelom ali z nečim, kar je pripadalo možu in ga na nek način simboliziralo, kot na primer sandali, turban ali del obleke (Yang, 1989: 8). Praksa je običajno potekala z zažigom žive ženske na pogrebni grmadi, a presenetljivo ne vedno; na določenih območjih so namesto kremiranja moža pokopali, z njim pa tudi njegovo še živečo vdovo. Obstajajo tudi primeri, ko naj bi, namesto pokopa in kremacije, žensko utopili, še posebej, če je ta zbežala s pogrebne grmade, a o pristnosti te oblike ne moremo biti prepričani (Thompson, 1929: 39).

Praksa *sati* je bila, kot vse druge, prežeta z omejitvami in pravili. Izmed štirih družbenih razredov ali kast⁵ naj bi bilo izvajanje rituala dovoljeno originalno le kšatrijam, bojevniški kasti, ki je žrtvovanje vdov enačila z junaškim pogumom vojakov, ki so tvegali svoje življenje v bitkah. »Povezava *satija* z bojevniško in vladajočo kasto je obogatila ritual s socialnim prestižem, ki ga ta ni nikoli izgubil« pravi Steinova (1978: 62). Brahmanom, vsaj izvirno, ni bilo dovoljeno prakticirati rituala – morda zaradi močne težnje po samoohranitvi in zaščiti svojih žensk – a sčasoma se je to spremenilo, saj sta bila čast in socialni prestiž, ki sta ju družine pridobile z izvajanjem prakse, preveč mamljivi⁶. Prav brahmani naj bi bili odgovorni za postopek ceremonije, pa tudi za to, da se je praksa nato uveljavila in zapisala v svete tekste in žrtvovalno tradicijo Indije (Stein, 1978: 62).

Sati prav tako izvirno ni bil dovoljen nižjim *varnam*, a zaradi težnje po imitaciji praks višjih kast ter želje po pridobitvi časti in prestiža, ki sta bila pripisana *satiju*, se je vse več primerov zabeležilo tudi med šudrami. To jasno dokazuje tudi statistika iz leta 1823, ki kaže, da je bilo

⁴ *Anumarana* je imela tudi slabe plati, ki jih *sahagamana* ni imela. Novice so potovale zelo počasi, govornice o vojnah in smrti pa se niso vedno izkazale za resnične, zaradi česar se je lahko ženska samožrtvovala, čeprav njen mož ni bil v resnici mrtev (Thompson, 1924: 16).

⁵ V indijski družbi obstajajo štiri *varne* ali kaste: najvišji družbeni razred predstavljajo brahmani (svečeniki, intelektualci), sledijo jim kšatrije, ki predstavljajo razred vladarjev in bojevnikov. Tretji razred predstavljajo vaišje (trgovci, kmetovalci), ki bi jih lahko opisali kot »delavski« razred, četrti pa so šudre (služabniki). Zunaj teh družbenih razredov je tudi veliko število družbenih skupin, kot so npr. nedotakljivi (Ditrich, 2013: 53).

⁶ Vseeno pa so določene prepovedi za brahmane še vedno veljale. Tako jim ni bilo dovoljeno »slediti možu v smrt« oz. izvesti *anumarano* (Stein, 1978: 63).

od 576 primerov *satija* kar 235 vdov iz razreda brahmanov in 292 iz razreda šudr (Stein, 1978: 65).

Čeprav naj bi obstajale neke zapovedi in prepričanja, kako mora praksa potekati, so se pri sami izvedbi pogosto pojavljale anomalije in spremembe, zato težko govorimo o standardni obliki *satija*. Zanimiva je še ena od tako imenovanih »deviacij«, kjer *sati* ni nujno le žena pokojnega moškega. Čeprav se ritual asociira z žrtvovanjem žene na moževi pogrebni grmadi, obstajajo primeri, ko se je mati žrtvovala za svojega sina. Ta oblika *satija* je bila smatrana za najvišjo in najprestižnejšo, znani pa so tudi primeri, ko je na grmado stopila sestra umrlega (Stein, 1978: 63).

Sati torej ni bil uniformen, a vsem oblikam je bilo skupno to, da ko je vdova (ali mati ali sestra) stopila iz hiše, odločena, da stori *sati*, ni bilo več poti nazaj. Ni ji bilo dovoljeno, da si premisli, saj bi s tem osramotila svojo družino in onečastila ugled pokojnega. Ko je ženska hodila do pogrebne grmade, je postala objekt javne pozornosti, saj so se dogodka udeležili vsi vaščani in tudi ljudje iz sosednjih vasi. Med ljudi je vdova razdelila denar in razdala ves svoj nakit. V teh zadnjih trenutkih svojega življenja naj bi posedovala dar prerokbe ter imela moč prekleti in blagosloviti, zato so ljudje vneto čakali na ta trenutek in na njene besede. Celoten dogodek je potekal z velikim pompom in čaščenjem (Stein, 1978: 63).

Ko je ženska razdala svoje imetje, je splezala na moževo grmado in se ulegla poleg njega, položila njegovo glavo v svoje naročje ter se pripravila na smrt. Grmado je s plamenom vžgala sama ali pa je to storil nekdo od sorodstva. Ker je na nitki visela čast umrlega in njegove celotne družine, slednji niso želeli ničesar prepustiti naključju. Čeprav naj bi bila praksa prostovoljna, so zaradi strahu, da bi ženska pobegnila z grmade, le-to sestavili na način, da to ni bilo mogoče. Ob gorenju se je les vdrl navznoter, kar je pomenilo, da je streha grmade padla na žensko in njenega moža ter ju priklenila k tlom. Kljub vsem preventivnim ukrepom pa je znanih nekaj primerov, ko je ženski vseeno uspelo pobegniti iz gorečega kupa, a s tem ji življenje ni bilo prihranjeno. Vdovo so na silo odvedli nazaj, ponavadi je to storil njen lasten sin ali kateri drugi član njenega sorodstva (Stein, 1978: 64). Ko se je ritual zaključil, so na mestu smrti postavili *sati* kamen, umrlo žensko pa so častili kot boginjo (*sati mata*), ki bo svojo družino zaščitila iz onostranstva (Jarman, 2002: 6).

Ideje o prihodnosti ženske, ki izvede *sati*, variirajo: ponekod zasledimo pričanja, da bo reinkarnirana skupaj z možem, drugje, da ga bo pospremila v nebesa, spet tretji zapisi trdijo, da bo s tem dejanjem sebe in moža rešila neskončnega cikla rojstev in smrti. V vsakem primeru

vdova zapusti to življenje in zopet postane nevesta na pragu poroke. Vstopa v novo razmerje s svojim možem v drugem prostoru, rojstvu in stanju (Harlan, 2002: 123).

Seveda pa *sati* ni bila edina možnost, ki so jo imele vdove na izbiro. Če bi bilo temu tako, v Indiji ne bi bilo več vdov, a resnici na ljubo ta druga izbira morda ni bila nič manj kruta do žensk kot praksa *sati*, saj je predvidevala rigorozno asketsko življenje, ki je bilo vse prej kot enostavno. Predpisi, ki so določevali primerno vedenje in opisovali bodoče življenje vdov, so bili izredno strogi in togi. Vdova ni smela pojesti več kot en obrok na dan in še ta je bil izredno skromen. Opravljati je smela le hlapčevska opravila, ni ji bilo dovoljeno spati v postelji, hišo je lahko zapustila le, ko je odšla v tempelj, družabni dogodki so ji bili strogo prepovedani, prav tako ponovna poroka. Restrikcije se niso nanašale le na obnašanje in opravila, temveč tudi na izgled. Nosila je lahko le pusta, enolična oblačila, kakršenkoli nakit je bil prepovedan, vsak mesec pa si je morala obriti glavo (Jarman, 2002: 2). Lahko bi rekli, da je bila s tem ožigosana in zunanjemu svetu je jasno izkazovala svoj status. Morda najhujša stvar asketskega vdovstva pa je bilo trpinčenje in maltretiranje s strani moževe družine, ki je žensko videla kot breme in kot razlog za smrt njihovega sorodnika. Vse to je bilo potrebno zavoljo moževe duše – ki je ni »želela« rešiti s žrtvovanjem na grmadi – pa tudi zato, da se v prihodnjem življenju ne bi rodila kot samica.

1.1. Izvor

Prišli smo do točke, ko se moramo vprašati, od kje izvira tako mizogin in krut ritual. Dejstvo, da je bilo žrtvovanje vdov v preteklosti prisotno v številnih kulturah, verjetno marsikoga preseneti. V resnici je bila ta praksa precej univerzalna in bi lahko v Indijo prispela iz več različnih smeri. Prve omembe *satija* izhajajo iz četrtega stoletja pred našim štetjem, ko so grški popotniki prvič zabeležili primere kremacije vdov, a že pred tem lahko najdemo zapise o podobnih načinih žrtvovanja med Skandinavci, Slovani, Grki, Egipčani, Finci, Maori in tudi nekaterimi domorodnimi ameriškimi plemeni (Thompson, 1929: 24–25). Vraževerse prakse so bile prisotne po celem svetu, a izgleda, da so se v Indiji ohranile veliko dlje kot drugod.

Kje natanko ima ta praksa svoj izvor, je še dandanes velika enigma, teorije, ki so se razvile skozi stoletja, pa so številne. Edward Thompson (1929: 26) trdi, da je veliko zahodnjaških učenjakov ritual pripisovalo nomadskemu plemenu Skitarjem⁷, ki naj bi to prakso v Indijo

⁷ Iransko-evrazijsko pleme Skitije, ki je bivalo na področju centralne Azije med 9. in 1. stoletjem pred našim štetjem.

pripeljalo iz centralne Azije, a sam je mnenja, da je ritual precej bolj podoben tračanskim⁸ pogrebnim navadam. Kljub temu nadalje trdi, da v resnici ne obstajajo nikakršni dokazi, da bi ta praksa izhajala iz enega ali drugega naroda. Najstarejši hindujski teksti ne omenjajo rituala, a vseeno ne moremo trditi z vso gotovostjo, da ga Arijci⁹ niso poznali, ko so prispeli v Indijo. Velika večina vseeno meni, da so le-ti ritual prevzeli šele, ko so prišli v stik s klani, ki so bivali na območju centralne Indije. Od njih so prevzeli določena božanstva in vraževerstva, domorodci pa so sprejeli njihovo religijo. Hinduizem je tako dobil nove privrženice, ki pa so s seboj prinesli tudi svoje navade, katerih so se močno držali, med njimi naj bi bila tudi praksa žrtvovanja vdov. Barbarske prakse so bile razširjene povsod, a so v večini primerov sčasoma zamrle, tudi med samimi Arijci, kar pojasnjuje, zakaj verske himne iz takratnih časov ne omenjajo *sati*. A vseeno so sam ritual določena ljudstva verjetno še vedno prakticirala in tako je s pomočjo živečega spomina preživel, postal nekaj običajnega in se počasi integriral v verske zapise (Thompson, 1929: 26).

Vsaka religija je fluidna in podvržena spremembam, ki jih prinese tok časa. To se je zgodilo s krščanstvom, islamom in tudi s hinduizmom. Slednji je prešel iz animizma v zapleteno vero z velikim številom bogov, magijo in trdovratnimi vraževerstvi, znotraj katere se je prakticiralo rituale, kakršen je *sati*. A take prakse imajo vedno svoj pomen in svoje razloge. Kako so si torej hindujci osmislili zažig žene na pogrebni grmadi? Čemu so izvajali to prakso? Kaj je vodilo ženske k samožrtvovanju le nekaj ur po smrti moža?

1.2. Razlogi za *sati*: duhovnost proti materializmu

Skozi zgodovino so številni strokovnjaki z najrazličnejših področij razpredali o razlogih za obstoj prakse, kot je *sati*. A ne smemo prehitro zapasti v kritiko hindujske družbe in njenega odnosa do žensk, saj ni edina, kjer vdove niso bile deležne spoštovanja. Tudi v romanski kulturi je obstajalo prepričanje, da ženska ne bi smela pripadati več kot enemu moškemu v svojem življenju, zato ni nič čudnega, da *bis nupte* (vnovična poroka) ni bil sprejet z odobravanjem, saj je bil viden kot dokaz nezvestobe in nespoštovanja do pokojnega moža (Marcos Casquero, 2001: 272). V hindujski družbi, ki je izrazito patriarhalnega značaja, je bila ženska videna kot možev podaljšek, kot lastnina, nad katero je imel mož popolno kontrolo, kar naj bi bilo nujno

⁸ Možje naj bi imeli več žena in le ena je bila lahko pokopana z njim ob njegovi smrti. Ko je bila izbrana, jo je najbližji družinski član ubil nad moževim truplom, nato pa sta bila oba pokopana skupaj v istem grobu. Druge žene naj bi možno žalovale, saj ni bilo večje sramote kot ta, da niso bile izbrane za smrt (Thompson, 1929: 21).

⁹ Arijci (plemeniti) so bili pastirsko ljudstvo, za katerega se predvideva, da so bili indoevropskega porekla, saj je bil jezik, ki so ga govorili (sanskrt), podoben drugim jezikom tega izvora. Na območje današnje Indije naj bi se naselili okoli 1500 pr. n. št. (Miličinski, 2013: 170).

potrebno, saj ženski ni bilo za zaupati. Njena narava naj bi bila nezanesljiva in šibka, zato mora biti vedno podrejena moški avtoriteti, najsi bo to njen oče ali mož (Ditrich, 2013: 53). Če je moški umrl pred žensko, je obstajala nevarnost, da bo ženska zanosila, saj je veljala za nezanesljivo tudi v seksualnem smislu. S tem bi osramotila svojega pokojnega moža ter ogrozila čast njegove celotne družine. Tudi legitimnost njenih otrok, ki jih je imela s pokojnim možem, bi se postavila pod vprašaj, zato je bil *sati* način, kako zavarovati celotno družino (Jarman, 2002: 6). V modernih časih se prakso asociira predvsem z vojaškim klanom Radžputov, ki je bival na današnjem ozemlju Radžastana. Radžputi so se bojevali z muslimani in Huni, ki so napadali sever Indije v tako imenovanem indijskem srednjem veku, in ravno v tem času je začela praksa *sati* dobivati pozitivne verske reference. Pripadniki klana so prakticirali ritual, ki je precej podoben *satiju*, imenovan *jauhar*¹⁰. Ta praksa je predvidevala masovni suicid ženskega prebivalstva, ko so bili moški poraženi v veliki bitki, z namenom ohranitve osebne časti. Moški so bili zaskrbljeni, da bi po njihovi smrti sovražniki izkoristili in posilili nemočne vdove ter jih s tem onečastili. Ker so bile ženske videne kot lastnina moških, so slednji s to prakso zaščitili svoje interese in ne interesov svojih žena (Garth Vigilant, 2009: 696). Ravno v tej skrbi za ohranitev časti lahko vidimo enega od temeljev prakse *sati*.

Seveda je k celotnemu ritualu pripomoglo tudi prepričanje hindujcev, da mora žena umreti pred možem, če mu je resnično popolnoma predana. Če se zgodi nasprotno in prvi umre mož, velja prepričanje, da ga je žena razočarala in v tem ali prejšnjem življenju storila nekaj narobe, da je do tega sploh prišlo. Nastalo situacijo lahko popravi le tako, da se zaobljubi, da se mu bo pridružila v smrti, s čimer ohrani naziv dobre žene in se očisti vseh grehov, zaradi katerih je njen mož umrl (Jarman, 2002: 6). Marcos Casquero (2001: 284) vidi enega izmed razlogov za *sati* ravno v večnosti zakona. Če je življenje po smrti le kopija življenja na zemlji, smrt ne sme pretrgati zakona, ampak se mora ta nadaljevati tudi, ko mož umre. Sklepali bi, da to velja tudi v primeru, ko prva umre ženska, a v patriarhalni družbi temu seveda ni tako. Le moški je bil tisti, ki naj bi imel v naslednjem življenju iste potrebe, kot jih je imel v tem, zato je s seboj vzel svojo lastnino – v katero je vključena tudi žena – v kateri bo lahko užival tudi v svojem novem stanju.

¹⁰ Ob koncu bitke je bila vzdignjena zastava, ki je signalizirala zmago ali poraz. Če so ženske videle zastavo za poraz, so storile skupni samomor (Jarman, 2002: 3). Zgradile so veliko grmado in se nato vrgle nanjo. Po smrti njihovih mož in očetov v bitki jim ni preostala nobena častna alternativa. Če bi bile zajete s strani sovražnikov, bi to najverjetneje vodilo v njihovo ponižanje in spolno zlorabo. Skupinski samomor s samožrtvovanjem je bilo zadnje dejanje kolektivnega upora in ohranjanja časti (Garth Vigilant, 2009: 696).

Fontinoy (Marcos Casquero, 2001: 272) je naštel kar pet možnih razlogov za prakso *sati*. Poleg filozofskih in pravnih motivov naj bi žensko lahko vodili tudi sentimentalni, verski in psihološki motivi, med katerimi velikokrat ni bilo jasne meje. Težko bi na primer ločili sentimentalni in psihološki motiv, kjer Fontinoy – morda zelo romantično – razlog za prostovoljni suicid žensk vidi v globoki žalosti ženske ob izgubi ljubljenega moža, ki ji je dal smisel v življenju. Svojo požrtvovalnost naj bi dojemala kot največji dokaz svoje ljubezni do moža. Težko tudi povlečemo ločnico med pravnimi in verskimi razlogi, saj hindujski verski teksti niso predstavljali le filozofskih in religioznih nazorov, temveč tudi zakonodajne in družbene smernice.

Nekateri vidijo motive tudi zunaj okvirov, ki jih je zastavil Fontinoy. Kar nekaj administratorjev v Britanski vzhodnoindijski družbi je menilo, da se za *sati* skrivajo ekonomski razlogi. V določenih deželah je veljal zakon o dedovanju, zaradi katerega je bila vdova (ki ni imela otrok) edini dedič celotnega posestva pokojnega, a le-tega ni smela prodati, vzeti hipoteke nanj ali prepustiti lastništva komu drugemu. Da bi preprečila, da vsa lastnina pokojnega preide v ženine roke, je moževa družina vdovo prepričala oziroma kar prisilila v *sati*. Temu naj bi botrovala tudi želja, da ženske ostanejo tako družbeno kot finančno odvisne od moških članov družbe. Če bi vdova podedovala premoženje, bi to vodilo v njeno ekonomsko neodvisnost, kar pa ni bilo v interesu družbe. Finančni razlog je bil prisoten tudi v primerih, ko žena ni bila dedič moževega posestva. Enkrat, ko se je ženska poročila, je izstopila iz lastne družine in so zanjo bili odgovorni moževi sorodniki. Ko je mož umrl, je bila vdova videna kot breme, saj so morali njegovi sorodniki zanjo skrbeti in jo vzdrževati, od nje pa niso imeli več nobene »koristi« (Wankhede, Historical Development of Sati Prohibition Act).

Kot vidimo, obstaja precej teorij in možnih razlogov za *sati*, velika večina pa se jih vrti okoli koncepta lastnine. A obstaja še en razlog, ki so ga razkrili zapisi trgovcev in popotnikov, ki so po območju Indije potovali več stoletij nazaj. Tegobe vdovstva so bile uvedene, da bi si lahko moški žensko podjarmili ter si zagotovili njeno pozornost in popolno predanost tudi v času svoje (morebitne) bolezni. Francoskemu popotniku Bernierju je nekoč eden izmed hindujcev odkrito priznal: »mi, možje tako pogosto onesrečimo svoje žene, da se z dobrim razlogom bojimo, da nas bodo le-te zastрупile«¹¹ (Mayo, 2000: 131). Njihovi predniki so se zato spomnili, kako ženske odvrniti od tega, da bi se znebile svojih mož – to so storili z uvedbo strogega vdovstva oziroma *satija*.

¹¹ »we husbands so often make our wives unhappy that we might well fear they would poison us«

Izvedeli smo, kakšni so možni razlogi za prakso *sati*, ostaja pa vprašanje, zakaj mora ženska goreti skupaj z možem. Kakšen pomen ima ogenj pri celotni praksi? Prvi možni razlog sem že omenila – hindujci verjamejo, da oseba ni mrtva, dokler ni kremirana, zato bi lahko ogenj predstavljal ritualno smrt. Če se poglobimo v versko mentaliteto, ugotovimo, da ima ogenj dva poglobitna namena: očistiti in regenerirati. Marcos Casquero (2001: 286–287) pravi, da smrt vedno vsebuje nek pridih meglice in nečistosti; ko truplo gori na pogrebni grmadi, vsi ti »madeži« gorijo z njim. Hindujska vdova se s samožrtvovanjem očisti vseh morebitnih grehov in hkrati očisti grehe svojega moža. Ogenj (oziroma toplota) velja za glavni faktor pri prokreaciji in rodovitnosti, kar je še posebej izrednega pomena v družbah, ki verjamejo v reinkarnacijo. *Sati* je podvržena očiščenju, zaradi česar bo nekoč reinkarnirana, to novo življenje pa bo bolj bogato in kvalitetnejše; morda bo rojena celo kot moški.

2. Britanska vzhodnoindijska družba in *sati*

S širjenjem trgovskih poti po morju so v poznem 15. stoletju Evropejci pričeli s potovanjem proti Indiji. V zgodnjem 17. stoletju so Portugalci, Francozi ter Britanci ob indijski obali vzpostavili kolonije, in čeprav je bil na začetku njihov interes v Aziji izključno trgovske narave, se je to kmalu spremenilo. Britanski imperij je postopoma pričel prevzemati oblast nad vse večjim območjem indijskega polotoka, le-to pa so obdržali vse do neodvisnosti Indije, ki je nastopila leta 1947 (Rinehart, 2004: 56).

Pod britansko vladavino je Indija hitro napredovala v materialnem smislu – izboljšal se je zdravstveni sistem, širile so se železniške povezave, vzpostavile so se tudi komunikacijske tehnologije – a moralni napredek je bil v očeh Britancev »trši oreh« (Rinehart, 2004: 56). Britanski administratorji, misijonarji, trgovci in popotniki so se že zgodaj srečali s prakso zažiganja vdov na pogrebni grmadi njenega pokojnega moža, odzivi nanjo pa so bili mešani. Čeprav je večina izrazila ogorčenje nad krutostjo in visoko stopnjo vraževernosti domorodnih ljudi, so bili na drugi strani tisti, ki so izražali občudovanje nad pogumom ženske in njeno požrtvovalnostjo zavoljo ljubezni.

Na začetku svojega vladanja so Britanci zagovarjali nevmešavanje v kulturo in religijo hindujcev ter so sledili načelom orientalistične filozofije ter kulturnega relativizma. Pravne reforme ter izobraževanje po vzoru Zahoda naj bi imeli pozitivne učinke na moralo hindujcev, na njihova vraževerna prepričanja in na barbarske prakse, kot je bil *sati*, zaradi česar direktno vmešavanje ne bi bilo potrebno. A v 19. stoletju je sledil preobrat v filozofiji kolonialne vladavine. Orientaliste so nadomestili razsvetljeni utilitaristi, ki so predlagali bolj korenite reforme in celostno transformacijo »izprijene« indijske družbe v skladu z evropskim modelom (Mann, 2004: 11). To je pomenilo, da lahko posežejo tudi v religiozne prakse in naloga razsvetljenega belega moža je postala rešitev »rjave ženske pred [krutim in barbarskim] rjavim moškim« (Spivak, 1994, citirano po Ross, 2009: 385).

V naslednjih podpoglavjih si bomo pogledali, kako so Britanci pristopili do prakse *satija* in kako so jo pričeli regulirati. Osvetlili bomo tudi njihove razloge za odlašanje s prepovedjo, ki še danes mečejo veliko senco na britanski imperij.

2.1. Imperializem in misija civiliziranja

Evropske države so v poznem 18. stoletju v svojih kolonijah pričele s tako imenovano »misijo civiliziranja«. Ljudi v svojih kolonijah so Evropejci videli kot inherentno inferiorne in

barbarske ravno zaradi praks, kot je bil *sati*. To jim je dalo razlog in legitimnost, da so pričeli s svojim projektom, ki je na začetku predvideval »izboljšanje« oziroma »napredovanje« indijskega prebivalstva in kasneje njihov moralni in materialni napredek. Sebe so postavili za superiorno oblast tako v moralnem kot v intelektualnem smislu, ki mora civilizirati kolonialne subjekte, ki so zaradi dolgotrajne podjarmljenosti pod despotskimi režimi popolnoma nezmožni samostojno voditi svojo vlado. Čeprav naj bi misija civiliziranja slonela na ideji osvoboditve od vseh oblik tiranije (tiranije prvin nad človekom, boleznih nad zdravjem, nagona nad razumom, nevednosti nad znanjem, despotizma nad svobodo), so se za njo skrivali drugi motivi. Kolonizatorjem ni bilo v interesu, da bi bilo inferiorno ljudstvo kdaj popolnoma civilizirano, saj bi to pomenilo, da bodo postali enaki. Ko bi se to zgodilo, bi lahko omenjeno ljudstvo upravičeno zahtevalo emancipacijo, zaradi česar bi posledično prišlo do uničenja kolonialne oblasti. Čeprav naj bi imela misija za glavni cilj napredek koloniziranega ljudstva, je bil njen resničen namen torej samolegitimacija britanske kolonialne vlade. Kolonizatorji zato nikoli niso priznali podobnosti, kaj šele enakosti med seboj in koloniziranim subjektom (Mann, 2004: 4–5).

Kot sem že omenila, so Britanci na začetku svoje kolonialne vladavine zagovarjali načelo nevmešavanja v zadeve verske in kulturne vsebine, saj niso želeli razburiti domorodcev in ogroziti svoje prisotnosti v Indiji. Na prvem mestu sta bili vojaška in politična stabilnost, saj je lahko le to dvoje zagotovilo ekonomski uspeh Britanske vzhodnoindijske družbe. Kljub temu da so svojo prisotnost v Indiji upravičevali z misijo »civiliziranja indijskih barbarov«, Britanci zaradi načela nevmešavanja niso želeli uzakoniti prepovedi *satija* in so ga tolerirali kar dve stoletji, medtem ko so Portugalci, Danci in Francozi v svojih kolonijah prakso prepovedali veliko prej. O samem ritualu kolonizatorji niso vedeli veliko; tako jim ni bilo znano, kaj je *sati* pomenil, kaj je predstavljal, kakšno vlogo je odigrala religija pri celotni stvari ipd. Prav tako niso vedeli, kako indijska družba sploh funkcionira in kako je strukturirana, zato so pričeli načrtno pridobivati informacije, da bi dobili vpogled v celotno družbo in njene prakse (Tschurennev, 2004: 74).

Ker so verjeli, da se v Vedah in preostalih verskih tekstih skrivajo prave tradicionalne vrednote hindujcev, so se pričeli Britanci opirati na njih. Generalni guverner Warren Hastings je leta 1772, ko je Bengal prišel pod britansko upravo, zadolžil skupino brahmanskih učenjakov, da, opirajoč se na *sastre*¹², pripravijo verodostojni priročnik hindujskega zakonika. Ta proces

¹² *Sastre* dobesedno pomenijo »vladanje, ukaz, pravni/znanstveni kodeks«. Pabst Battin pravi, da so *sastre* priročniki, v katerih so zapisane verske in pravne dolžnosti, ki se fokusirajo na različne teme, med njimi tudi na

zbiranja zakonov je bil zelo selektiven, saj je potekal v skladu z evropskimi idejami o pravnih standardih – tako so Britanci prevzeli le tiste zakone, ki so konec koncev koristili kolonialnemu režimu in ne ljudem (Mani, 1987: 128). Poleg tega so za osnovo zakonika uporabili brahmansko pravo in zanemarili dejstvo, da v Indiji ni obstajal en univerzalni zakonodajni sistem ali enotno običajno pravo, ampak se je ta razlikoval glede na kaste. S posplošitvijo zakonika najvišje kaste so marginalizirali vse preostale in v določenih primerih legalizirali destruktivne prakse, ki jih te prakse prej sploh niso prakticirale ali poznale¹³ (Young, 1994: 80).

Prvi odlomki glede *satija*, ki so jih citirali brahmani, so prakso ne le odobraval, ampak celo spodbujali kot edino dolžnost krepostne ženske, ki bo prinesela pozitivne posledice tudi vdovi:

Za krepostne ženske po smrti njihovih mož ne obstaja druga pomembnejša dolžnost kot ta, da se vržejo v isti ogenj. Če ženska v transmigraciji, ki sledi, to dolžnost zavrne, ta ne bi smela biti oproščena ponovnega rojstva v telesu neke živali ženskega spola¹⁴ (Lovett, 1932: 132).

A britanska vzhodnoindijska družba se s *satijem* ni resneje ukvarjala, dokler ni leta 1789 davčni uradnik M. H. Brooke na lastno pest preprečil primer te prakse. Družbo je vprašal, ali je bilo njegovo ravnanje korektno, a na vprašanje ni dobil jasnega odgovora. Čeprav je bil njegov ukrep cenjen s strani Britanske vzhodnoindijske družbe, mu je ta priporočila, da v morebitnih prihodnjih intervencijah ne uporabi svojega vpliva kot britanski uradnik, ampak svoj neuradni vpliv:

[...] javna prepoved slovesnosti, ki je odobravana s strani religiozних Hindujcev in ki ni bila nikoli poprej podvržena omejitvam vladajoče oblasti, bi po vsej možnosti povzročila porast kot pa upad njenega čaščenja¹⁵ (Tschurennev, 2004: 75).

Iz napisanega lahko vidimo, da so *sati* smatrali za versko slovesnost, njegova prepoved pa bi imela lahko nasprotni učinek od zelenega – hindujci bi še bolj častili *sati*, saj bi se oklepali tradicije, ki jo želijo kolonizatorji eliminirati. Lahko bi prišlo do še več primerov samožrtvovanja, protesti in nezadovoljstvo pa bi lahko postavili britansko oblast pod vprašaj.

tri glavne cilje, ki jih ima človek: *dharm*a (pravo, zakon), *artha* (bogastvo, profit, lastnina) in *kama* (strast, želja, užitek). K temu Machacek in Wilcox dodata še *mokšo* (spiritualno osvoboditev). *Sastre* spadajo pod *smrti* (kar je "zapomnjeno" [s strani človeštva]), za razliko od *Ved* in *Upanisad*, ki spadata pod *sruti* (to, kar so modreci "slišali"), ki so razodete, od božanstev predane tradicije (Machacek, Wilcox, 2003; Pabst Battin, 2015).

¹³ Eden od primerov je, da so uzakonili brahmansko prepoved vnovične poroke in ločitve. Pripadnice nižjih kast so pred tem lahko zaprosile za ločitev in se po smrti moža ponovno poročile, zaradi preferiranja brahmanskih zakonov pa jim je bilo to od takrat naprej prepovedano (Young, 1994: 79).

¹⁴ No other effectual duty is known for virtuous women at any time after the deaths of their lords, except casting themselves into the same fire. If a woman in her successive transmigrations declines doing so she should not be exempt from shrinking again to life in the body of some female animal.

¹⁵ [t]he public prohibition of a ceremony authorized by tenets of the religion of the Hindus, and from the observance of which they have never been yet restricted by the ruling power would in all probability tend to increase rather than diminish their veneration for it.

Upali so, da bo z ohranitvijo *statusa quo* in z reformami na področju izobrazbe, praksa sčasoma izginila (Lovett, 1932: 133).

Praksi *sati* Britanski imperij tako ni takoj naredil konca, do uradne prepovedi pa je bilo še nekaj primerov, ko so britanski uslužbenci preprečili zažig žensk. Pozivi po ukinitvi prakse s strani uradnikov so postajali vse pogostejši, saj naj sam *sati* ne bi imel odobravanja s strani religije. Vlada se je odločila to preveriti in dokončno ugotoviti, kako močno je praksa *sati* osnovana na verskem mnenju hindujcev. Če te hinduizem ni predpisoval, bi bilo možno doseči splošno prepoved prakse, zato je *nizamat adalat*¹⁶ omenjeno vprašanje zastavil punditom (brahmanskim učenjakom). Odgovor pundita na prakso zažiga vdov je bil sledeč:

Po tehtnem premisleku o vprašanju, ki ga je zastavilo sodišče, sedaj podajam odgovor po svojih najboljših močeh: - vsaki ženski izmed štirih kast (brahmanov, kšatrij, vaišij, šudr) je dovoljeno, da se zažge skupaj s truplom svojega moža [...]. To temelji na avtoriteti Anjire, Vjasa in Vrihaspati Mooni. Na človeškem telesu je tri milijone in pol dlak in vsaka ženska, ki se zažge s truplom svojega moža, bo ravno toliko let prebivala z njim v nebesih.¹⁷ (Tschurennev, 2004: 75).

Po mnenju učenjaka naj bi bila praksa dovoljena s strani omenjenih verskih tekstov, nikjer pa izrecno ne napiše, da bi bila predpisana/zapovedana. Sodišče je vseeno sprejelo mnenje in na njegovi podlagi je izdalo svojo lastno interpretacijo, kjer so zapisali, da nauki hindujske religije priznavajo in podpirajo *sati* (Mani, 1987: 131). Britanci so reformulirali celotno mnenje, da bi razjasnili vse aspekte prakse, saj so potrebovali jasno, nedvoumno pozicijo glede tega vprašanja, a so s tem v resnici konstruirali kolonialno predstavo *satija*. »Dovolitev« prakse je kar naenkrat pomenilo, da hindujski teksti priznavajo in spodbujajo *sati*, par omenjenih verskih zapisov, ki jih je citiral pundit, pa so Britanci posplošili na celotno hindujsko doktrino. S tem se je predvidevalo, da obstaja uniformen hindujski zakon, kar je zavajajoče. Poleg tega je pundit jasno navedel, da odgovarja »po svojih najboljših močeh«, kar daje vedeti, da so njegove *vyawashtas*¹⁸ interpretativne narave, v njih torej izraža svoje mnenje in ne verskih resnic (Mani, 1987: 131–132). To seveda pomeni, da bi bilo možno na postavljena vprašanja podati tudi drugačen odgovor, a vseeno s so Britanci njegov odgovor sprejeli kot edinega verodostojnega¹⁹.

¹⁶ Visoko sodišče za kriminalno jurisdikcijo. Odgovorno je bilo za zaznavanje in preprečevanje zločinskih dejanj znotraj predsedništva (Lovett, 1932: 135).

¹⁷ Having duly considered the question proposed by the court I now answer it to the best of my knowledge: – every women of the four castes (brahmin, khetry, bues, and soodur) is permitted to burn herself with the body of her husband [...]. This rest upon the authority of Anjira, Vjasa and Vrihaspati Mooni. There are three millions and a half of hairs upon the human body, and every woman who burns herself with the body of her husband, will reside with him in heaven during a like number of years.

¹⁸ Pravna mnenja.

¹⁹ Verskih tekstov je v hinduizmu veliko in datirajo iz različnih obdobij. Poznamo tekste *sruti*, *smrti* (*Dharmasastre*) in komentarje. Dejstvo, da so ti teksti spisani v različnih obdobjih, pojasni pomanjkanje homogenosti. Dva pundita bi lahko izdala svoje pravno mnenje o isti zadevi in pri tem citirala različne tekste ali

Punditi pa niso le izrazili mnenja o tem, ali je *sati* dovoljen ali ne. Na podlagi preučenih verskih zapisov so ločili med dovoljenimi in nedovoljenimi oblikami prakse in Britanci so tudi tu zahtevali jasnost. Sklicujoč se znova na verske tekste so prišli do zaključka, da ženska ne sme izvesti *satija* v času menstruacije, če je mladoletna, noseča, ali če ima majhnega otroka, za katerega po njeni smrti ne bi mogel nihče poskrbeti. Vdova ni smela biti pod vplivom kakršnihkoli substanc, ki bi ji zameglile presojo, saj je bilo samožrtvovanje dovoljeno le v primeru, da je bilo prostovoljno. Čeprav so Britanci z moralnega vidika težko dopuščali nadaljevanje prakse in so želeli uvesti njeno prepoved, je bila ta v tistem trenutku nepraktična, saj so menili, da je »navada« zažiga žena globoko zakoreninjena v zavesti domorodnih ljudi. Namesto prepovedi *satija* so tako sprejeli le ukrepe za njegovo regulacijo in preprečevanje ilegalnih primerov. Policija je morala biti pri praksi vedno prisotna in je predhodno preverila, če ta poteka v skladu s predpisi – pozorna je bila predvsem na to, ali je bila vdova polnoletna, ter ali se je prostovoljno odločila za žrtvovanje. Prav tako se je vzpostavila evidenca vseh primerov, kjer so morali biti navedeni podatki o vdovi (ime, starost, število otrok, kasta moža), nekaj let kasneje pa se je moralo zraven beležiti tudi moževe podatke²⁰ (Tschurenev, 2004: 76–77). Z vsemi predpisi so uspeli Britanci pridobiti natančen vpogled v to, katere ženske se odločajo za prakso.

Po pregledu statistike so prišli do zaključka, da največ vdov prihaja iz brahmanske kaste, število primerov pa se je drastično višalo iz leta v leto. Britanska administracija je naletela na kritike, saj so mnogi domorodci (in tudi marsikateri zahodnjak) razlog za porast števila primerov videli ravno v predpisih, ki so jih uvedli Britanci. Razlikovanje med »dobrim« in »slabim« *satijem* je prakso legaliziralo, saj je v bistvu sporočalo, da so določene forme pravno sprejemljive (Thompson, 1929: 65). Mnoge ženske so tako mislile, da kolonialna vlada podpira prakso, izdani predpisi pa so jih celo ozavestili, pod katerimi okoliščinami jo lahko izvedejo. Praksa, ki v Indiji ni bila vsesplošna, naj bi se tako razširila na številna območja. Čeprav je možno, da so Britanci s svojim ravnanjem do neke mere res prispevali k porastu, je veliko bolj verjetno, da je bil ta posledica dveh faktorjev: izbruha kolere, ki je v tistem času divjala po Indiji, ter boljšega nadzora in truda lokalne oblasti, ki je bolj diligentno prijavljala primere *satija*. Kljub temu so

celo različne odlomke istega teksta, zaradi česar bi bili lahko mnenji posledično popolnoma drugačni ali celo nasprotujoči si (Mani, 1987: 133).

²⁰ Pred dokončno prepovedjo prakse so bili sprejeti dodatni predpisi. Leta 1817 so prepovedali *sati* vdovam, ki so še dojele ali katerih otrok je bil mlajši od štirih let. Če je bil otrok mlajši od sedem let in zanj po smrti matere ne bi mogel nihče poskrbeti, vdovi ni bilo dovoljeno izvesti *sati* (Lovett, 1932: 136). Pet let kasneje so uvedli pravilo, da je potrebno v evidenco, poleg vseh že omenjenih podatkov, vključiti še poklic moža in življenjske okoliščine, v katerih sta zakonca živela (Tschurenev, 2004: 77).

misijonarji in številni uradniki Britanske vzhodnoindijske družbe britansko vlado močno kritizirali zaradi njene omahljivosti in neodločnosti pri prepovedi prakse (Tschurennev, 2004: 77–78).

Kljub temu da so Britanci vseskozi zagovarjali politiko nevmešavanja v religijo in kulturo hindujcev, je bil proces zbiranja informacij in interpretacije pravnih mnenj, ki so jih podali punditi, izjemno intervencionistično dejanje. Brahmanski učenjaki²¹ so res podali svoje *vyawashtas*, a na koncu so bili Britanci tisti, ki so izdali končno uradno interpretacijo (Mani, 1987: 135). Tako ni presenetljivo, da številni avtorji kritizirajo vlogo Britancev, saj so ti *sati* konstruirali kot hindujsko tradicijo, kljub temu da ta nikoli ni bil vsesplošna praksa²².

Po mnenju Britancev in določenih punditov so verski teksti podpirali barbarsko prakso, pa to res drži? V naslednjem poglavju se bomo posvetili pregledu hindujskih zapisov in poskušali prejeti odgovor na to vprašanje.

²¹ Lata Mani (1987: 135) pravi, da je bila avtoriteta punditov problematična. Po eni strani so bila njihova mnenja videna kot zanesljiv vir, saj so prišla s strani avtohtonih oseb, hkrati pa so bila marganilizirana, saj so Britanci na njih mnogokrat gledali kot na zahrbtno manjšino, pred katero morajo zavarovati preprosto večino.

²² Praksa zažiga žena je bila prisotna predvsem v Bengalju, Beharju, Radžastanu, Punjabu, Maduraiju in Vijayanagarju (Yang, 1989: 15).

3. Religiozno in ideološko ozadje

Kot smo videli v prejšnjem poglavju, so se verski teksti lahko uporabili kot sredstvo upravičevanja *satija*, a tudi nasprotniki so v njih pogosto našli podlago za protiarargumente. Britanci si ravno zaradi strahu v poseganje vere domorodcev niso drznili prepovedati rituala in so veliko predolgo odlašali s to odločitvijo. Še dandanes se marsikateri zagovornik *satija* sklicuje na svete vire in na tradicijo, ki naj bi bila del avtentične Indije. Pa je to res? Mar hinduizem resnično odobrava, da se ženske po smrti moža skupaj z njim uležejo na pogrebno grmado? Je to edina možnost za vdovo? Zakaj praksa predvideva le žrtvovanje vdove, ne pa tudi vdovcev?

3.1. Smrt, samožrtvovanje in verski teksti

Preden se posvetimo verskim zapisom in njihovemu pogledu na zažiganje žena, moramo za boljše razumevanje osvetliti, kako hinduizem sploh gleda na smrt. Ta pogled je precej drugačen od zahodnjaškega, kar bi lahko razložilo, zakaj se je praksa *sati* v Indiji obdržala tako dolgo, kot se je, in zakaj jo mnogi še vedno zagovarjajo. Je možno, da se hindujci lažje »odpovejo« življenju, ker smrt za hindujce ne predstavlja nujno »zadnje postaje«?

Večino ljudi ideja smrti straši, saj ne vemo, kaj prihaja za tem. Življenje je vse, kar poznamo in kar si lahko predstavljamo, zato v hindujski doktrini, ki verjame v reinkarnacijo, marsikdo vidi možno rešitev; prepričanje, da se življenje po smrti ne bo končalo, prinese uteho. A medtem ko enim predstava nenehnega cikla življenja in smrti (*samsara*) prinese zadovoljstvo, ta za hindujce predstavlja trpljenje. V zgodnjih Vedah²³ je bil pogled na prehajanje iz enega življenja v drugo optimističen, smrt pa naj bi bila za krepostne »medel, a prijeten kraj« (Doniger, 2010: 132). A to razumevanje se je sčasoma spremenilo. V *Upanisadi* zasledimo skrb glede ponavljajočih se smrti, glede smrti, ki ne konča samo tega življenja, ampak tudi naslednjega (Miličinski, 2013: 176). Hindujci se želijo osvoboditi (*mokša*) tega krogotoka življenja in smrti, kar pa lahko posameznik doseže le tako, da se prej osvobodi nevednosti, želja in karme z asketizmom, spiritualnostjo in meditacijo (Miličinski, 2013: 179).

Manu pravi, da posameznik ne bi smel imeti želje umreti ali želje živeti. Svoje življenje bi moral posvetiti doseganju najvišje stopnje duhovnosti, do katere lahko pride prek štirih faz življenja: prva je faza študenta in verskega celibata; naslednja je faza gospodarjenja in poroke;

²³ Ariji so ustvarjali himne, imenovane *Vede* (znanje, vedenje), ki veljajo za brezčasne, večne resnice, razodete starodavnim vidcem-pesnikom *rsijem*. Predstavljajo osnovo hinduizma, sestavljajo pa jo štiri teksti: *Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda* (Miličinski, 2013: 173).

tretja je faza pokoja, v kateri so vnuki že rojeni; zadnja pa je faza odpovedi – v tej moški odide v gozd in čaka na smrt²⁴. V tej zadnji stopnji se posameznik odreče vsem materialnim dobrinam in se osredotoči na duhovno življenje (Lidke, 2003: 109).

Dejstvo, da hindujci stremijo k odrešitvi iz *samsare*, pa ne pomeni, da hinduizem odobrava samomor. V resnici ga obsoja, ko gre za dejanje, katerega cilj je končati svoje življenje zaradi sebičnih razlogov in koristi. Karmične posledice tovrstnega dejanja preprečijo proces *mokše*, zato sebičen samomor v hinduizmu ne pripomore k izpolnitvi posameznikovih ciljev. Po drugi strani je samomor, motiviran s strani religije, dovoljen, saj je smatran za »najenkratnejše dejanje odrešitve« (Crawford, 1995, citirano po Corr in drugi, 2008: 517). Lahko bi rekli, da hinduizem razlikuje med religioznim (odobravanim) in nereligioznim (neodobravanim) suicidom; prostovoljen *sati*, storjen zaradi religioznih motivov, je v hinduizmu torej sprejet.

Že pri razlogih za *sati* sem omenila, da motivi niso vedno častni, ampak se za njim velikokrat skriva ekonomska oziroma materialna motivacija. Gre pri *satiju* sploh kdaj lahko za čisto religiozne namene ali ima od njega nekdo vedno korist? Poraja se tudi vprašanje, če je sploh lahko kdaj voluntaren. K temu vprašanju se bomo vrnili kasneje, še prej pa si pogledjmo, v kolikšni meri se *sati* omenja v verskih zapisih, ter ali jih večina res sankcionira prakso, kot so trdili punditi, ali ne.

3.2. *Sati* in verski teksti

Na zahtevo Britancev so torej brahmanski učenjaki podajali svoja mnenja glede prakse *sati*, a njihovi odgovori in interpretacije tekstov so se lahko zelo razlikovali zaradi obsežnosti in raznolikosti religijskih doktrin. Britanski kolonizatorji so njihova mnenja posplošili, a vseeno je vprašanje, ali verska besedila zares odobravajo to kruto prakso, ostalo. Ker so kolonizatorji zagovarjali politiko nevmešavanja v religijo, niso želeli ali upali prepovedati prakse, dokler niso imeli dokaza, da Vede in *sastre* ne podpirajo rituala.

Veliko zaslug pri dokazovanju, da *sati* ni podprt s strani svetih zapisov, je imel Rammohun Roy²⁵, verski in družbeni reformator, ki mu pogosto pripisujejo naziv prvi zagovornik indijskih

²⁴ Tudi ženske se spodbuja k dosegu *mokše* in izpolnitvi štirih življenjskih ciljev (vera, premoženje, senzualni užitki in spiritualna osvoboditev). Vse to lahko osvojijo prek dolžnosti in ritualov ter ljubečega odnosa do staršev, moža in potomcev. Eden izmed načinov osvoboditve žensk naj bi bila praksa *sati* (Machacek, Wilcox, 2003: 111).

²⁵ Rammohun Roy je bil rojen leta 1774 v Bengalu v brahmansko družino. Bil je verski in družbeni reformator, ki je ogromno prispeval k spremembam na področju izobraževanja, kastnega sistema in svobode tiska. Doprinesel je tudi k opustitvi poligamije in otroških porok, boril pa se je tudi za žensko pravico do dedovanja. Menil je, da je potrebno določene aspekte hindujske družbe spremeniti, saj so kontraproduktivni in niso v

ženskih pravic. Bil je goreč nasprotnik *satija*, ki se je trudil za prepoved rituala in na to temo objavil več brošur. V eni izmed njih je poskusil dokazati, da *sastre* ne predpisujejo *satija*, kakor se je zagovarjalo vse do takrat, in želel pokazati, kako bi se morala sveta besedila pravilno interpretirati. V tekstu, ki ga je objavil, poteka dialog med zagovornikom in nasprotnikom prakse, v katerem vsak od njiju zagovarja svoje stališče z odseki iz verskih spisov. Zagovornik se tekom dialoga opira na številne odlomke iz raznih *saster*, ki jasno razkrivajo odobravanje samožrtvovanja vdov:

Tista Ženska, ki se ob smrti svojega moža povzpne z njim na gorečo grmado, je povzdignjena v nebesa, enako kot Arundhati. [...]

Tista, ki sledi svojemu možu v drugi svet, bo uživala v radosti toliko let, kolikor je dlak na človeškem telesu ali petintrideset milijonov let. [...]

Ženska, ki sledi svojemu možu, se spokori za grehe treh rodov; za očetovo in materino družino ter tudi za družino moškega, kateremu je bila dana kot devica. [...]

Ni druge poznane možnosti za krepostno žensko kot ta, da se povzpne na pogrebno grmado svojega moža. Po njegovi smrti mora biti to dejanje dojeta kot njena edina dolžnost²⁶ (Pabst Battin, 2015: 481).

V teh zapisih ni nobene dvomnosti glede podpore praksi zažiga žena in težko bi interpretirali tekst na kakršenkoli drugačen način. Zagovornik samožrtvovanja je nadalje podal še več virov iz raznih *saster*, ki omenjajo *sati*. Med drugimi navaja zapis iz *Brahme Purane*, kjer najdemo poziv k postkremaciji oz. *anumarani*: »Če njen mož umre v drugi deželi, naj zvesta žena položi njegove sandale k svojim prsim in čista vstopi v ogenj«²⁷; v *Gautama sutri* pa se srečamo celo s zapovedjo, ki pravi: »Dokler živi, naj žena koristi možu; ko umre, naj stori samomor«²⁸ (Pabst Battin, 2015: 482). Nadalje zagovornik omeni tudi zapis iz *Vishnu smrti*, kjer med dolžnostmi žene zasledimo zapis »[...] Po smrti svojega moža, mora ohraniti svojo čistost ali pa splezati na grmado za njim«²⁹ (Pabst Battin, 2015: 482). V tem primeru se prvič seznanimo z drugo možnostjo za vdovo, in sicer z asketskim življenjem. Zapisi potrjujejo, da je pozitivna mnenja glede prakse *sati* moč najti v raznoraznih verskih tekstih, a Rammohan Roy uspe zavrniti vse. Sicer ne zanika, da so ti odlomki res iz svetih knjig, a trdi, da ima ena izmed *saster* večjo

najboljšem (političnem) interesu za Indijo. Zaradi tega se je zavzemal za reforme, ki pa so jih mnogi videli kot pretirano zahodnjaške. Praksi *sati* je bil priča, ko se je njegova svakinja žrtvovala na bratovi pogrebni grmadi, in takrat se je zavezal, da ne bo odnehal, dokler ne bo ta navada izkoreninjena iz njihove družbe (Pabst Battin, 2015: 480)

²⁶ That Woman who, on the death of her husband, ascends the burning pile with him is exalted to heaven, as equal to Arundhati. [...] She who follows her husband to another world, shall swell in the region of joy for so many years as there are hairs in the human body, or thirty-five millions. [...] The woman who follows her husband expiates the sins of the three races; her father's line, her mother's line, and the family of him to whom she was given a virgin. [...] There is no other way known for a virtuous woman except ascending the pile of her husband. It should be understood that there is no other duty whatever after the death of her husband.

²⁷ If her lord die in another country, let the faithful wife place his sandals on her breasts, and pure enter the fire.

²⁸ Living let her benefit her husband; dying she commits suicide.

²⁹ After the death of her husband, [she has] to preserve her chastity, or to ascend the pile after him.

avtoriteto kot druge, in to je Manujev zakonik³⁰. Vede izjavljajo, da »karkoli je rekel Manu, je neškodljivo in koristno«³¹ in tudi pri Vrihaspati zasledimo izjavo, ki obsodi vse, kar nasprotuje Manujevem zakoniku; in kar Manujev zakonik zagovarja, je strogo asketsko življenje za vdovo:

Po smrti moža naj [žena] shira svoje telo, tako da prostovoljno živi na čistih cvetovih, koreninah in sadju, a naj niti ne izgovori imena drugega moškega. Naj vse do smrti odpušča vse bolečine, izvaja stroge dolžnosti, se izogiba vseh senzualnih užitkov in vedro sledi neprimerljivim krepostnim načelom, katerim sledijo le ženske, ki so predane enemu samemu možu³² (Pabst Battin, 2015: 482).

Rammohan ima prakso *satija* za nečloveško in dokazati uspe, da več dokazov govori proti njej kot za njo. Očiščenje se lahko doseže na drugačen način kot le s *satijem* in v Vedah jasno piše, da »Življenje ne sme biti uničeno zaradi želje po bodoči koristi«³³ (Mani, 1987: 136). Življenje torej ne bi smelo biti uničeno, če je cilj, ki se skriva za tem, želja po prihodnji izpopolnitvi. *Sati*, ki bi se zagrešil zaradi koristi, nagrade in zadovoljstva (npr. da bo družina s tem prejela socialni prestiž, da bo očiščena grehov, da bodo v nebesih na milijone let ipd.), je strogo prepovedan. Roy nadaljuje, da je človek, ki namesto koristi in zadovoljstva izbere vero v Boga in znanje, blagoslovljen in bo dosegel *mokšo*, tisti, ki zavoljo nagrade prakticira rituale, pa ne bo mogel uživati večne blagre, saj bo znova podvržen krogotoku življenja in smrti ter drugim bolečinam (Pabst Battin, 2015: 483–484).

Izpostavi tudi, da nikjer v verskih knjigah ni predpisano niti omenjeno, da bi morali vdovo privezati na grmado. Če bi si ženska tekom rituala premislila, ne bi mogla sestopiti z grmade, kar se ne bi več smatralo za prostovoljno žrtvovanje, temveč za grozovit greh in umor, ki pa ga *sastre* obsojajo. Te vezi so za Roya dokaz, da gre pri *satiju* v resnici za popolnoma materialno prakso, ki ga ženejo motivi koristi (Pabst Battin, 2015: 485).

Konservativci teh interpretacij niso sprejeli ter so Rammohuna Roya in preostale liberalce obtožili napačnega branja svetih knjig. Poleg argumentov, ki so jih vzeli iz religioznih spisov, so poudarjali tudi, da je praksa avtohton in tradicionalen običaj, kar se ne bi smelo zanemariti pri odločitvi o prepovedi. Na Royev argument, da ima Manu največjo avtoriteto, še danes

³⁰ Manujev zakonik datira iz drugega stoletja pred našim stoletjem in predstavlja najbolj znan staroindijski pravni tekst, ki se trudi pokriti vse aspekte življenja, od religije, filozofije in politike do predpisov za pravilno obnašanje. V družbi je imel zelo pomembno vlogo, ki se je v času britanske kolonizacije le še utrdila (Ditrich, 2013: 52).

³¹ Whatever Manu has said is wholesome.

³² Let her emaciate her body, by living voluntarily on pure flowers, roots, and fruits, but let her not, when her lord is deceased, even pronounce the name of another man. Let her continue till death forgiving all injuries, performing harsh duties, avoiding every sensual pleasure, and cheerfully practicing the incomparable rules of virtue which have been followed by such woman as were devoted to one only husband.

³³ From a desire during life, of future fruition, life ought not to be destroyed.

odgovarjajo, da mnoge prakse v indijski kulturi nimajo osnove in niso niti omenjene v Manujevem zakoniku, a vseeno veljajo za skladne s svetimi besedili. Odsotnost jasne prepovedi lahko torej velja za odobravanje. Hkrati pa pripisujejo pomanjkanje sankcije s strani Manuja tiskarski napaki ali napačni transkripciji (Mani, 1987: 145).

Več kot očitno je, da je bila uporaba svetih tekstov strateška poteza in vsaka stran jih je interpretirala na način, ki je podpiral njeno ideološko pozicijo. Iz povedanega lahko zaključimo, da si verski zapisi glede prakse *sati* niso enotni: nekateri jo smatrajo za absolutno dolžnost vdove, drugi kot eno izmed alternativ, tretji pa o njej molčijo. Veliko zgodovinarjev si je postavilo vprašanje, zakaj je temu tako. Kako in zakaj so se spreminjali ti omenjeni verski zapisi?

Številni učenjaki opozarjajo na očitne kronološke vzporednice in menijo, da te razkrivajo razloge za neenotnost. V najzgodnejših tekstih³⁴ ni referenc na prakso samožrtvovanja, se pa za vdove omeni možnost vnovične poroke; verski zapisi okoli 2. stoletja pr. n. št. predvidevajo dve možnosti za vdovo: *sati* ali asketsko življenje; v najnovejših pa je *sati* edina možnost. Ta kronološki pregled razkriva spreminjajoči se status ženske v indijski kulturi, ki je po vedskem obdobju vedno bolj upadal (Yang, 1989: 14).

Čeprav *satija* ne moremo pripisati le vse slabšemu položaju žensk v (brahmanski) hindujski kulturi, je bil to prav gotovo pomemben faktor pri njihovi submisivni poziciji. A zakaj se je odnos do žensk tako spremenil skozi čas? Kakšni so razlogi za njihov inferiorni status, ki vlada še danes?

3.3. Ženske v hinduizmu: moč materinstva in seksualnosti

Veliko strokovnjakov in učenjakov govori o »zlati dobi« žensk v času Ved, ko naj bi bil ta spol obravnavan popolnoma drugače kot v povedskem obdobju, kar je očitno tudi pri odnosu do vdov, o katerem smo govorili v prejšnjem poglavju. Ženska vloga ni bila omejena na reprodukcijo in vzgajanje otrok, temveč je bila pomembna tudi v produkciji (lovu in nabiranju). To namiguje na to, da je bila njena vloga v takratni ekonomiji enaka oziroma podobna moški. Ženske torej niso bile podvržene moški avtoriteti. Kaj se je zgodilo, da so izgubile vlogo v

³⁴ V *Rg Vedi* se omeni dejanje, ki je podobno praksi *satija*, a gre za simbolično oz. mimetično ceremonijo. Vdova leže zraven pokojnega moža na pogrebno grmado, a tik preden zanetijo ogenj, z nje sestopi s pomočjo moškega sorodnika njenega moža. V kasnejših interpretacijah tega teksta, se je – verjetno nalašč – besedo *agre* (iti naprej) napačno prevedlo v *agneh* (iti v/k ognju), kar je dalo (navidezno) odobravanje praksi *sati* (Yang, 1989: 13).

produkciji? Zakaj se je pogled na žensko tako zelo spremenil skozi zgodovino v hindujski kulturi? Kaj je botrovalo tej spremembi?

Desai in Krishnaraj (2004: 308) menita, da se je ženska pozicija v povedski hindujski kulturi drastično poslabšala po vzpostavitvi razredne družbe in s porastom zasebne lastnine. Moški so se vse bolj obremenjevali s konceptom čistosti in vzdrževanja časti prek ženske, zaradi česar sta postali vlogi žene in matere fundamentalni del percepcije žensk v družbi, ki se je materialno razvijala. Tudi Uma Chakravarti (1993: 580) trdi, da je iz brahmanskih tekstov očitno, da je bila ženska zgornje kaste objekt moralne panike, saj se je verjelo, da lahko upor žensk privede do strmoglavljenja vzpostavljenе lastnine in statusnega reda, česar pa Brahmani seveda niso želeli.

Zelo pomembno vlogo pri odnosu do žensk je imel tudi Manujev zakonik. Ta je užival poseben položaj od svojega nastanka pa vse do danes in naj bi vplival tako na poznejše pravne tekste v Indiji kot tudi na pravne sisteme dežel Jugovzhodne Azije. V času britanske kolonizacije se je njegova vloga utrdila, saj so Britanci zakonik videli kot podlago za celotno hindujsko pravo, zato so ga implementirali v pravni sistem, ki so ga vzpostavili v Indiji. S tem so vzdrževali ter reproducirali spolne in razredne vloge, posledice tega pa so opazne še danes (Ditrich, 2013: 52). Ženska v odnosu do moškega je v Manujevem zakoniku postavljena v inferiorni položaj v duševnem, fizičnem, moralnem, duhovnem in družbenem smislu. Je nezanesljiva, nečista in šibka, zaradi česar mora vedno biti pod moškim nadzorom, kar jasno nakazuje sledeči izsek iz Manujevega zakonika³⁵:

[...] Dekle, mlada ženska ali celo starejša ženska ne sme početi ničesar samostojno, niti v svoji hiši. V otroštvu bi morala biti ženska pod očetovo oblastjo, v mladosti pod moževo in če njen soprog umre, pod sinovo oblastjo. Ženska ne bi smela biti neodvisna³⁶ (Doniger, 1991: 115).

Ženska ni tako nikoli neodvisna. V otroštvu je del očetove lastnine, po poroki del moževe, in če ta umre, preide v last sina. A zakaj je ženska videna tako negativno? Zakaj potrebuje konstanten nadzor? Kako bi lahko spodkopala celoten družbeni red? Lidke (2002: 111) meni, da »kar moškim predstavlja potencialno nevarnost, niso ženske same, ampak vibrantna seksualnost, ki jo posebljajo«. Glavni razlog trpljenja naj bi bila ravno ta moč seksualnosti, ki »začara« moškega posameznika. V Manujevem zakoniku se srečamo s citatom, ki svari pred

³⁵ Poudariti je potrebno, da so bili (originalno) predpisi za ženske v Manujevem zakoniku namenjeni predvsem brahmanskim ženskam in ne ženskam vseh kast (Ditrich, 2014: 53).

³⁶ [...] a girl, a young woman or even an old woman should not do anything independently, even in (her own) house. In childhood a woman should be under her father's control in youth under her husband's, and when her husband is dead, under her sons'. She should not have independence.

pokvarjeno naravo ženske, ki v moškemu vzbudi poželenje: »V ženski naravi je, da kvarijo moške tu na zemlji; zaradi tega razloga so preudarni moški previdni in ne zapravljajo časa z nemoralnimi ženskami«³⁷ (Doniger, 1991: 38). Žena je bila še vedno tista, ki je posedovala reprodukcijsko moč, ki je lahko možu dala otroke. Moški so se zavedali, da je ženska tista, od katere je odvisno ohranjanje socialnega in moralnega reda, zaradi česar so morali »rešiti« problem njene seksualnosti. Če tega ne bi storili, bi lahko prišlo do mešanja med kastami, to pa bi privedlo do uničenja lastnine in obstoječe stratifikacije (Chakravarti, 1993: 580). Tu bi se lahko torej skrival razlog, zakaj se v verskih tekstih žensko omejuje ter izključuje iz določenih obredov in praks. Če beremo med vrsticami, so se moški bali ženske moči, zato so se odločili, da si jo podredijo, jo ukrotijo ter nato to podrejenost institucionalizirajo in podkrepijo s pravnim kodeksom, kot je Manujev zakonik.

V zakoniku ne zasledimo veliko omemb ženske kot matere, kar je zanimivo, saj je za Indijko, kot pravi Ditrichova, »najpomembnejši cilj in izpolnitev prav v materinstvu«, kar se najbolj opazi predvsem v vedskem obdobju« (Ditrich, 2014: 53). To tišino je potrebno vzeti v obzir, saj velikokrat ravno ta pove največ. Poleg moči seksualnosti naj bi bil pomemben faktor strahu med moškimi tudi moč materinstva, saj ga brahmani niso mogli nadzorovati kot vse druge aspekte družbe. Matere s svojimi otroci vzpostavijo močno vez in »posledično so matere za sinove postale objekt čaščenja, a obenem tudi objekt neizpolnjenih želja« (Ditrich, 2014: 53). Ker so se brahmani temu želeli izogniti in ohraniti svoj hegemonistični položaj, so potisnili vlogo matere v ozadje ter s tem vzpostavili temelj patriarhalne kulture in družbenega reda. Mati je bila v povedskem obdobju tako le »pasivni medij za produkcijo sinov«, njena glavna funkcija in smisel v življenju pa sta bila postati dobra in predana žena, ki »časti moža kot boga, čeprav je slabega značaja, pohoten in popolnoma brez vsakih vrlin« (Ditrich, 2014: 53). Ta odnos se je moral nadaljevati tudi po moževi smrti.

Prakso *sati* in njeno odobravanje v povedskih verskih zapisih bi tako lahko povezali z željo po zatrtju ženske seksualnosti in moči materinstva. Strah, da bi te moči rezultirale v uničenju družbe, kot so si jo zamislili brahmani, je vodil v popolno podreitev in nadzorovanje ženske tudi po smrti moškega. Čeprav lahko v tekstih najdemo pozitivne reference, ki se nanašajo na žensko, je veliko več teh, ki pričajo o njenem inferiornem položaju. A hinduizma ne moremo imeti za enega in edinega krivca za neenakost, s katero se soočajo ženske v Indiji še danes (čeprav lahko upravičeno sklepamo, da negativni vzorci obnašanja do žensk v veliki meri

³⁷ It is the very nature of women to corrupt men here on earth; for that reason, circumspect men do not get careless and wanton among wanton women.

izvirajo ravno iz njega). Številne aktivistke, kot je Mhapasekara, menijo, da imajo velik vpliv na konstrukt ženskih vlog tudi politični in ekonomski faktorji v danem času (Young, 1994: 100). Tega ne moremo zanikati, saj se je zgodba podrejene ženske pričela ravno zaradi teh dejavnikov.

4. Abolicija *satija* leta 1829

Leta 1828, ko je Lord William Bentinck prišel na položaj generalnega guvernerja v Bengal, so se pogovori o tem, ali je možno prepovedati *sati*, in ali je ta sploh odobran s strani verskih knjig, zopet pričeli. Guverner Bentinck je, tako kot njegovi predhodniki, menil, da je vprašanje nadaljevanja ali ukinitve prakse prežeto z veliko odgovornostjo. Na eni strani je bilo pod vprašajem življenje več stotih žensk, na drugi nadaljnji obstoj britanske vlade, ki bi lahko izboljšala življenje več milijonov ljudi v Indiji. Zaradi pozicije, v kateri se je nahajal britanski imperij, je dvomil, da bi bila prepoved prakse nevarna odločitev:

[...] ko smo imeli mogočne sosede in s tem večji razlog, da smo dvomili v lastno varnost, je preudarnost priporočala indirektn in bolj previden pristop. Sedaj, ko imamo najvišjo oblast, je po mojem mnenju čas za odprto, izpovedano in splošno prepoved, ki temelji na vsesplošni moralni dobroti dejanja in na naši moči, da jo uveljavimo; [...] če ne bi bil prepričan v varnost popolne prepovedi, bi zagotovo odsvetoval vsakršno interferenco³⁸ (Lord William Bentinck on the Suppression of Sati)

Guverner je torej odkrito priznal, da prioriteta niso bila človeška življenja, temveč dobrobit in prihodnost britanskega imperija. Ker kolonizatorjem niso grozile vojne v sosednjih območjih, jim ni bilo treba paziti, da se ne zamerijo koloniziranim subjektom in *sepojem*, zato so lahko zasledovali »moralne zmage«. Ker so bili moralno superiorni od svojih koloniziranih subjektov, je bila njihova naloga, da jih poučijo, kaj je prav in kaj ne. Misija civiliziranja je postala rešitev zatirane hindujske ženske pred vraževerstvi in indijskimi moškimi (Tschurennev, 2004: 85–86). Britanci so se postavili za rešitelje in zaščitnike ter so verjeli, da ravnanje z ženskami odraža stopnjo civiliziranosti določenega ljudstva (Major, 2007). Bentinck na koncu pisma, kot da bi pozabil svoje prejšnje trditve, trdi, da mu je sicer najpomembnejša dobrobit Hindujscev: »v mojem srcu je prvi in primarni namen kar je v korist hindujcem. Za izboljšanje njihovih prihodnjih življenjskih pogojev ni nič pomembnejšega kot vzpostavitev čistejše morale - kakršnokoli že je njihovo versko prepričanje - in bolj pravično pojmovanje božje volje«³⁹. Pa vendar – ne bi prepoved prakse nastopila veliko prej, če bi bil njihov napredek res glavna skrb guvernerja?

Mnogi učenjaki in uradniki, med njimi tudi Rammohan Roy, vseeno niso bili prepričani, da je zakonska prepoved dobra odločitev, saj bi lahko povzročila upore, dvom in nezaupanje v

³⁸ [...] when we had powerful neighbours and had greater reason to doubt our own security, expediency might recommend an indirect and more cautious proceeding, but now that we are supreme in my opinion is decidedly in favour of an open, avowed, and general prohibition, resting altogether upon the moral goodness of the act and our power to enforce it; [...] were I not convinced of the safety of total abolition, I certainly should have advised the cessation of all interference.

³⁹ the first and the primary object of my hearth is the benefit of the Hindus. I know nothing so important to the improvement of their future conditions as the establishment of a purer morality, whatever their belief and a more just conception of the will of God.

britansko vlado in njene namene. Roy je priporočal bolj diskretno strategijo za abolicijo, da bi se s tem izognili morebitnim interpretacijam prepovedi kot ukrepa za britansko promocijo krščanstva v Indiji (Tschurenev, 2004: 83). Bentinck se je o morebitnem odzivu na prepoved pozanimal tudi med svojimi vojaškimi oficirji in jih povprašal, kako bi na prepoved prakse reagirali *sepoyi*. Oficirji so v veliki večini menili, da prepoved ne bi povzročila težav v vojski, in tako je bila 12. decembra 1829 praksa *sati* prepovedana z Zakonom XVII (Regulation XVII) in razglašena za kaznivo dejanje (Tschurenev, 2004: 80). Zakon je vsakogar, ki bi pomagal pri prostovoljnem žrtvovanju, smatral za krivega nenaklepne uboja. Tisti, ki bi bili obtoženi uporabe nasilja, prisile ali pomoči pri zažiganju (ali pokopavanju) hindujske vdove v stanju neprisebnosti ali v okoliščinah, ki bi preprečile izražanje njene svobodne volje, bi bili obsojeni na smrt (Lovett, 1932: 142).

Kljub dvomom sprejetje zakona ni povzročilo večjih nemirov ali protestov med koloniziranimi subjekti, kot so to pričakovali v Britanskem imperiju. Seveda so se našli tudi nasprotniki zakona (predvsem visoko izobražena, ortodoksna elita⁴⁰), ki so zagovarjali *sati* in trdili, da je nepravilno in netolerantno ženski prepovedati, da sledi svojim verskim prepričanjem. Sklicevali so se tudi na to, da jim je bilo ob prihodu Britancev obljubljen, da se ti ne bodo vmešavali v njihovo kulturo in religijo. A medtem ko so na strani 'za' govorili o *satiju* kot o verski tradiciji, so bili na strani 'proti' prepričani, da so v središču prakse čast, socialni prestiž in družinska tradicija, ne pa religija. Ker torej ni bilo prave podlage za ukinitve zakona, tega niso storili (Tschurenev, 2004, 85–86).

Britanci so s prepovedjo pričeli s preoblikovanjem moralnega terena, hkrati pa je prišlo tudi do pomembnega preobrata v razmerju moči. S posegom v zadevo religiozne vsebine so začeli Britanci (zavedno ali nezavedno) spreminjati dogovorjene parametre kolonialnega nadzora in se odmikati od politike nevmešavanja. Po uradni prepovedi v svojih kolonijah je začela britanska vlada izvajati posredni pritisk na prinčevske države, da tudi te abolirajo *sati* na svojem ozemlju. Pri sugeriranju prepovedi so bili Britanci previdni, saj so se bali, da bi direktna intervencija povzročila nasilno opozicijo, še posebej med Radžaputi, ki so bili znani kot bojovniško ljudstvo in za katere je imel ritual zažiga vdov izjemen pomen. Poleg tega bi lahko vztrajanje pri prepovedi hindujci dojemali kot kršenje dolžnosti sporazuma, kar bi vodilo v

⁴⁰ Zagovorniki so kot direkten odgovor na prepoved *satija* ustanovili združenje *Dharma Sabha*. Združili so se v prepričanju, da je praksa del njihove kulturne tradicije ter so zahtevali revizijo sprejetega akta. Združenje velja za prvo proto-nacionalistično gibanje v Indiji (Tschurenev, 2004: 81).

politični konflikt zoper integriteto indijske suverenosti. Kljub vsemu so do leta 1857 vse prinčevske države (z izjemo ene) prepovedale prakso *sati* (Major, 2007).

Zaradi pritiska zagovornikov *satija* se je zakonu po približno desetih letih dodal amandma, ki je zopet razlikoval med prisilnim in voluntarnim *satijem* ter slednjega dovoljeval (Kumar, 1993: 9). Britanci so s tem dejanjem razkrili svoje prioritete; zagovarjali so svojo moralno superiornost, a so s prepovedjo mizogine prakse vseeno odlašali in jo kasneje celo ponovno deloma legalizirali. Čeprav so z diskusijo o *satiju* in z njegovo prepovedjo odprli diskurz o ženskih pravicah, so s svojim vmešavanjem in omahljivo voljo naredili tudi veliko škode.

5. Sati v 20. stoletju

Ko je *sati* postal prepovedan z zakonom, je vlada prenehala beležiti primere prakse, zato ne obstaja veliko informacij o vdovah, ki so se samožrtvovale po letu 1829. Znanih primerov zažiga ni veliko, prav tako pa ni informacij o morebitnih dolgotrajnih uporih ali agresivnih protestih zaradi preganjanja in preprečevanja *satija*. V obdobju po razglasitvi neodvisnosti Indije naj bi bilo v severnih zveznih državah izvedenih le okoli 40 primerov, v 80-ih letih pa so opazili precejšen porast fenomena. V tem času je bilo zabeleženih veliko več poskusov *satija* kot v prejšnjih desetletjih, kar je vzbudilo skrb predvsem med feministkami. Večino poskusov je policija uspešno preprečila, nekaj pa jih je bilo izpeljanih do konca (Major, 2007).

V tistem času se je pojavilo tudi vse več *sati* templjev, v katerih so ženske, ki so umrle za svoje može, častili kot boginje. Pripadniki fundamentalističnih vej hinduizma – še posebej v Radžastanu – so pričeli znova poudarjati častni element *satija* in njegovo tradicionalno vlogo za kasto Kšatrij. Pro-*sati* organizacije so vključevale veliko žensk, ki naj bi predstavljale prave želje hindujske žene ter so feministke obtožile, da niso reprezentativne in nimajo pravice govoriti v imenu vseh hindujk. Organiziranih je bilo več kampanj, na katerih so zagovornice poudarjale svojo pravico, da kot ženske in hindujke storijo in častijo *sati*. Prevzele so slogane feminističnih skupin in jih preoblikovale za promocijo *satija*, kot na primer »Me, ženske Indije, nismo cvetlice, ampak žareče iskrice«⁴¹. Feministične organizacije so bile na nogah, a njihove proti-demonstracije so bile večinoma neuspešne (Kumar, 1993: 179).

Kako je možno, da so same ženske vzklikale te slogane in se borile za pravico, da gorijo skupaj z možem? Zakaj so bile ženske še v 20. stoletju svoje življenje pripravljene podrediti moškemu? Radha Kumar vidi razlago v religioznem fundamentalizmu, ki »ne le racionalizira spolno opresijo žensk, ampak jih tudi mobilizira, da podprejo lastno opresijo« (1993: 179). V naslednjih letih so polemike glede prakse potihnile, dokler ni leta 1987 prišlo do zažiga mlade vdove, ki je razburil indijsko in svetovno javnost (Kumar, 1993: 174).

5.1. Roop Kanwar in Commision of Sati (Prevention) Act, 1987

Roop Kanwar je bilo 18-letno dekle, ki je moža izgubilo po osmih mesecih zakona. Ko je preminil, naj bi se ta odločila, da bo »postala« *sati* in njeno žrtvovanje se je prelevilo v javni spektakel v vasi Deorala v Radžastanu. Po njeni smrti je postalo glavno vprašanje, ali je bilo dejanje prostovoljno ali ne, saj so mnoge govorice namigovala, da je bila drogirana in prisiljena

⁴¹ *We, the women of India, are not flowers but fiery sparks.*

na grmado. Več prič naj bi omenilo tudi, da je več kot enkrat pobegnila s prizorišča, a so jo moževi sorodniki vsakič s silo pripeljali nazaj. Poročalo se je, da so lokalne oblasti za samožrtvovanje vedele, a niso ukrepale. Kritika je padla tudi na vladne predstavnike, ki so potrebovali kar tri dni, da so prispeli v Deoralo, in še dodatna dva tedna, da so podali izjavo o samem dogodku. Zdelo se je, da se želijo oblasti izogniti celotni zadevi in »pomesti dogodek pod preprogo« (Kumar, 1993: 174–175).

Kraj smrti Roop Kanwar je kmalu postal prizorišče romarjev, saj je bilo le deset dni po *satiju* mlade vdove organiziran 'festival tančice' (*Chunri mahotsav*)⁴², ki je častil njeno žrtvovanje. Feministke so za ta dogodek zahtevale prepoved, a, čeprav je vlada zagotovila, da ga bo prepovedala, je bilo storjenega bore malo, samega 'festivala' pa so se na koncu udeležili celo nekateri državni politiki (Kumar, 1993: 177). V bližini kraja smrti so bile postavljene stojnice, kjer so prodajali ponarejene slike Roop na grmadi s pokojnim možem, kasete s pobožnimi pesmi in številne spominke v zvezi s *satijem*. Tast Roop Kanwar je skupaj s pro-sati organizacijo, imenovano *Sati Dharm Raksha Samiti*, takoj po njeni smrti ustanovil sklad za zbiranje donacij za vzdrževanje prizorišča čaščenja, s katerimi je organiziral parkirišča, dal zgraditi nadzorni stolp, postaviti stojnice s hrano itd. 'Festival tančice' se je prelevil v pompozni dogodek, praksa *sati* pa se je razvila v pravo profitno ekonomsko dejavnost⁴³ (Kumar, 1993: 175).

Ogorčenje je bilo vsesplošno in javnost ni mogla verjeti, da se primeri *satija* v 20. stoletju še lahko pripetijo. Kar je dodatno presenetilo številne kritike *sati* prakse, je bilo to, da je Roop prihajala iz ugledne in izobražene družine ter iz vasi, ki bi jo težko označili za nazadnjaško. Standardna razlaga, da je *sati* verovanje in praksa, značilna za vraževerne posameznike in nazadnjaška ruralna področja, tokrat ni vzdržala, kar je begalo vse nasprotnike *satija*. Zastrahujoče je bilo tudi dejstvo, da se je žrtvovanje vdove z organizacijo vaških sejmov in postavitvijo *sati* kamna spremenilo skorajda v pravo ekonomsko dejavnost. Zagovorniki so še vedno trdili, da gre za ritual, podprt s strani religije, in ker politična oblast ni odreagirala, kaznovala udeležencev ali vsaj izrazila neodobravanja nad celotnim dogajanjem, je delovalo, kot da tudi sama odobrava prakso. Vsi ti faktorji so prispevali k pojavu kulta *satija* v klimi vsesplošne opresije žensk (Sunder Rajan, 1993: 16–17). Roop Kanwar je tako postala simbol

⁴² Ko je ženska umrla, se je nekaj dni po njeni smrti sežgalo njeno poročno tančico. Tako je *sati* postala *satimata* (*sati mati*).

⁴³ Po razglasitvi neodvisnosti je kasta Kšatrij zaradi številnih reform izgubila veliko moči in starih privilegijev. Porast *satija* v območju Deorale naj bi imel svoj izvor v potrebi po reafirmaciji stare in prave Radžput vojaške identitete ter v neo-fundamentalistični veji hinduizma (Kumar, 1993: 176).

in žrtev ne le univerzalnega patriarhata, temveč tudi religioznega fundamentalizma iz tretjega sveta, in kristalno jasno je postalo, da obstoječi zakoni niso učinkoviti.

Še istega leta je bil predlagan nov zakon, namen katerega je bil bolj učinkovito preprečiti *sati* in njegovo glorifikacijo, a v njem najdemo veliko ambivalentnosti. Zakon poudarja, da zažiganje ali pokopavanje vdov (ali žensk na splošno) ni predpisano kot nujna dolžnost v nobeni religiji, ki se prakticira v Indiji, in predvideva kazen za kogarkoli, ki je aktivno soudeležen, ki opazuje in časti dejanje, pa tudi za žensko, ki poskuša zagrešiti *sati*. Ženska, ki so ji preprečili, da bi izvršila dejanje do konca, je podvržena preiskavi in kazni, ki predvideva zapor do enega leta in/ali plačilo globe. Čeprav člen o kazni vključuje tudi opombo, da se mora pred obsodbo vzeti v obzir ne samo duševno stanje ženske v času prekrška, temveč tudi vse druge okoliščine, ki so vodile do izvršbe kaznivega dejanja, zakon nikjer jasno ne določi, ali obravnava *sati* kot samomor ali kot umor. Čeprav bi pod 'drugimi okoliščinami' lahko mislili tudi prisilo, se nikjer v zakonu izrecno ne izpostavi možnost, da bi bila ženska lahko žrtev. Iz kazni, ki je enaka kazni za samomor⁴⁴, pa torej ne moremo sklepati drugega, kot da zakon žensko obravnava kot storilko (poskusa) samomora (Commission of Sati (Prevention) Act, 1987).

Sunder Rajan (1993: 23) pravi, da je *The Commission of Sati (Prevention) Act, 1987* spisan na način, ki predvideva, da so vsi primeri *satija* voluntarni. Ženska, ki poskuša zagrešiti *sati*, je kaznovana za poskus samomora, tisti, ki vdovo morebiti prisilijo v samožrtvovanje, pa so obtoženi soudeleženosti oz. pomoči pri *satiju* in ne umora. In res, zaradi odsotnosti člena, ki bi jasno in eksplicitno definiral tudi kazen za storilce, ki so proti volji vdove (ali druge ženske) aktivno sodelovali v dejanju, ki je oz. bi lahko rezultiral v njeni smrti, se zdi ta zakon pomanjkljiv in nepravilen. Čeprav je kazen za sodelovanje⁴⁵ pri zločinu zagrešitve *satija* identična kazni za umor – smrt ali doživljenjski zapor – obtožba vseeno ni primerna za izvršen zločin.

Po mnenju Sunder Rajan (1993: 23) je zakon spisan na način, ki daje vtis, da ima soudeleženec sekundarno ali dopolnilno vlogo, istočasno pa žensko posredno označi za naivno, vraževerno

⁴⁴ Section 309, glej <http://www.indianlawcases.com/Act-Indian.Penal.Code,1860-1761>.

⁴⁵ Soudeleženec pri zločinu, ki pomaga zagrešiti zločin, posredno ali neposredno, bo obsojen na smrt ali na dosmrtni zapor in bo primoran plačati globo. Pomoč pri zločinu vključuje: prigovarjanje ženske k praksi, prepričati žensko, da bo imela z *satijem* spiritualno korist, podpiranje pri odločitvi, kakršnakoli participacija, prisotnost in aktivna udeležba na kraju, kjer se zločin zagreši, preprečevanje ali oviranje vdove, da bi se rešila, oviranje ali vmešavanje v delo policije pri preprečevanju *satija*. (<http://ncw.nic.in/acts/TheCommissionofSatiPreventionAct1987-of1988.pdf>).

in dovtetno, saj se jo lahko pregovori in prepriča, da spleza na grmado. A kako se lahko v tem primeru žensko sploh obtoži prostovoljne izvršitve zločina?

Eden izmed členov, ki pojasnjuje, kaj vse se obravnava kot soudeležnost, uspe najbolje prikazati to dvoumnost glede ženske vloge pri zagrešitvi satija: »4(2)(c) Spodbujanje vdove ali ženske, da ostane odločena pri zagrešitvi satija, in posledično ščuvanje v zagrešitev zločina.⁴⁶«. Če bi se vdova odločila oz. bi bila odločena (*resolve*) zagrešiti sati, je vloga druge osebe, ki bi jo k temu hujskala (*instigate*), popolnoma odveč. Vloga ženske tu naj bi bila torej aktivna, člen pa z omenjanjem tuje spodbude na koncu sugerira pasivno vlogo ženske. Zopet si ne moremo pomagati, da se ne bi vprašali, zakaj je člen vseeno formuliran na način, ki daje misliti, da je ženska prostovoljni akter?

Edini člen, ki jasno nakazuje prisilo v sekciji, ki obravnava soudeležence, navaja: »4(2)(f) Preprečevati ali kakorkoli ovirati vdovo ali žensko pri tem, da bi se rešila pred zažigom ali pred tem, da bi jo živo pokopali⁴⁷« (Commission of Sati Act). Oseba, ki deluje proti volji ženske in ji prepreči oz. jo ovira, da bi se ta rešila iz goreče grmade, je smatrana kot soudeležena oz. kot oseba, ki pomaga pri zločinu. Čeprav sama definicija skorajda jasno nakaže, da gre za poskus umora, je to specifično kaznivo dejanje uradno vedno definirano kot pomoč ali soudeležba (Sunder Rajan, 1993: 24).

Commission of Sati (Prevention) Act, 1987 predvideva odnos med žensko, ki je storila, oz. je poskusila zagrešiti *sati*, in tistimi, ki so ji pri tem želeli pomagati, kot »boj ali sodelovanje volj« in ne kot boj med »šibkostjo in močjo«. Vprašanje stanja zavesti ženske še vedno predstavlja velik problem v pravnem diskurzu in zakonodajalci niso uspeli formulirati zakona na transparenten način, ki bi zavzel jasno pozicijo, ali se ženska sploh lahko zavestno odloči za *sati* ali ne. Ambivalentnosti in kontradikcije, ki posledično izhajajo iz zakona, ki obdolži vse prisotne, le razkrivajo razpetost med tradicijo in modernostjo:

[...] Ambivalentnost – če ne kar nedvoumna kontradiktornost – ki označuje reprezentacijo te zavesti pri formulaciji novega zakona, samo prikazuje pričakovani vpliv dihotomnega odnosa tradicije in modernosti (rituala in zločina) pri označevanju satija. Ta dihotomija pa izvira iz kolonialno oblikovanega prava.⁴⁸ (Sunder Rajan, 1993: 24).

⁴⁶ Encouraging a widow or a woman to remain fixed on her resolve to commit sati and thus instigating her to commit sati.

⁴⁷ Preventing or obstructing the widow or woman from saving herself from being burnt or buried alive.

⁴⁸ [...] the ambivalence, if not outright contradictions, that characterize the representation of this consciousness in the formulation of the new act only reflect, as we may expect, the pull of tradition-versus-modernity (ritual-versus-crime) dichotomy in characterizing sati that has resulted from colonial formulation of the law.

Potrebno je omeniti tudi dobre plati sprejetega zakona, ki se kažejo predvsem v prepovedi kakršnegakoli čaščenja⁴⁹ prakse *satija*. Pod to sekcijo spadajo opazovanje, podpiranje, upravičevanje in oglaševanje prakse na kakršenkoli način. Prav tako je prepovedano prirejanje slovesnosti v čast ali spomin ženski, ki je zagrešila *sati*, zbiranje sredstev in konstrukcija templja ali kakršnegakoli drugega objekta, ki bi bil namenjen glorifikaciji te prakse. Vlada je želela s tem členom preprečiti družbeni vpliv na predstavo o *satiju*, kar je pohvalno, a žal se zdi, da je omenjeni člen povzročil le še več omejitev pri preprečevanju in sankciji *satija*. Pri vsakem zločinu je glavnega pomena, da se ugotovi, kaj se je zgodilo in kako, in da bi bilo to možno, se mora policija zanašati na pričanja očitvidcev. Problem tega zakona je ravno v tem: kako pridobiti izjave očitvidcev, če zakon za glorifikacijo smatra že samo opazovanje dogodka? Nihče ne bo prostovoljno prijavil udeležencev ali razjasnil, kaj se je pripetilo, saj bi to pomenilo, da je bil na kraju zločina, s čimer bi bil tudi sam podvržen preiskavi (Sunder Rajan, 1993: 25). Zakon prepoveduje spektakel, a je posledično uzakonil tudi izgubo moči nadzora. Če ni očitvidcev, je skorajda nemogoče ugotoviti, ali je vdova zagrešila *sati* prostovoljno ali pa je bila v to prisiljena. V vsakem primeru je ženska tu na slabšem: če preživi *sati*, je lahko neupravičeno obtožena zločina, ki ga ni želela storiti, saj ni prič, ki bi potrdile njeno zgodbo; v primeru, da *satija* ne preživi, pa je možno, da njen morilec ne bo kaznovan zaradi pomanjkanja dokazov in prič. Zaradi »kolektivne amnezije« je njena smrt pozabljena. Zakon, ki bi moral ščititi žensko, jo tako le onemogoča.

5.2. Amandmaji h Commission of Sati (Prevention) Act, 1987

Zaradi očitnih problemov, ki jih je imel zakon, sprejet leta 1987, so se mnoge feministke in drugi aktivisti borili za popravke zakona, še posebej po tem, ko so bili vsi udeleženci, ki so bili obdolženi sodelovanja pri *satiju* Roop Kanwar, oproščeni vseh obtožb. V naslednjih letih je bilo zabeleženih še nekaj primerov prakse⁵⁰, zaradi česar so začeli aktivisti ponovno pozivati k dopolnitvi obstoječega zakona (Ahmad, 2009).

Leta 2007 je Ministrstvo za napredek žensk in otrok (Ministry for Women and Child Development) predlagalo amandmaje k zakonu, ki bi odvrnili posameznike od zločina in hkrati zaščitili nedolžne ženske, prisiljene v prakso *satija*. Ena najpomembnejših sprememb bi bila,

⁴⁹ Glorifikacija je kaznovana z zaporom za dobo, ki ni krajša od enega leta in se lahko podaljša na 7 let, in z globo (5000–30 000 rupijev).

⁵⁰ Leta 2002 se je Kuttu Bai žrtvovala na pogrebni grmadi svojega moža v vasi Madhya Pradesh (glej *The Hindu*); leta 2014 so poročali o domnevnem *satiju* 65-letne Gahwa Devi v okrožju Sahrasa (glej *The Free Press Journal*); leta 2006 naj bi 35-letna ženska Vidyawati zagrešila *sati* v Utter Pradeshu, istega leta pa tudi 40-letnica Janakrani v okrožju Madhya Pradesh; leta 2008 se je poročalo o smrti 71-letne ženske Lalmati Verma v Chattisgarhu (Ahmad, 2009):

da se žensko obravnava kot žrtev in ne kot storilko kaznivega dejanja. Pomembni predlogi so bili med drugim: prepoved dodelitve varščine tistemu, ki prisili žensko, da zagreši *sati*; kazen za čaščenje *satija* se zviša na tri do deset let; ženska je odgovorna za zločin le, če je dokazano, da ni bila prisiljena v *sati*; preimenovanje zakona v '*Commission of Sati Murder (Prevention) Additional Provisions Act*' in zamenjava termina '*sati*' na vseh mestih s '*sati umor*'. Amandma naj bi se dodal tudi v Zakonik kazenskih postopkov, ki bi narekoval, da je dolžnost javnosti, da poda vse informacije, ki se navezujejo na *sati* umor in njegovo glorifikacijo, kar pomeni, da bi bila za incident odgovorna celotna skupnost. Poleg tega bi morali dodatno odgovornost nositi tudi vaški poglavarji in vaški funkcionarji, če se *sati* izvrši do konca. Če bi bilo ugotovljeno, da ti niso ustrezno pomagali in niso storili vsega v svojih močeh, da bi prakso preprečili, bi jim grozila zaporna ali finančna kazen (Dhawan, 2007; NCW⁵¹).

Amandmaji niso bili sprejeti – domnevno zaradi pritiska politikov, ki so menili, da bi moral biti zakon bolj prizanesljiv do tistih, ki so naklonjeni praksi – in do današnjega dne Indija v povezavi s *satijem* ni sprejela novih zakonov ali dodala sprememb k zakonu iz leta 1987 (Ahmad, 2009).

⁵¹ NCW označuje National Commission for Women (<http://ncw.nic.in/frmReportLaws02.aspx>).

6. Dihotomni pogled in diskurz o *satiju*

Mnenja o *satiju* niso bila nikoli enoznačna in uniformna. Od prvih zapisov evropskih popotnikov dalje prevladujeta dva vtisa: ogorčenje in občudovanje. Ženska je bila prikazana kot najodličnejše bitje, kot nesebična junakinja ali pa kot žrtev krutega »rjavega« moškega. Srednja pot ali indiferenca pri tematiki *satija* ni bila nikoli realna možnost, a to ne pomeni, da nasprotniki niso na trenutke izrazili ambivalentnih čustev do *satija*. Celo sam Rammohun Roy, veliki zagovornik ženskih pravic, ki je prakso označil za barbarsko in jo videl kot utelešenje ženske šibkosti, ranljivosti in naivnosti, je v njej videl tudi dokaz ženskega poguma in močnega karakterja (Mani, 1987: 139).

Praksa zažiga žensk tako že več stoletij razburja javnost, odpira vprašanja in diskusije ter povzroča polemike. Od Britanske vzhodnoindijske družbe dalje zahodnjaški in indijski strokovnjaki iščejo odgovore na vprašanje, kako definirati žensko, ki stori *sati* – je heroinja ali žrtev? Je njena odločitev res prostovoljna in ali je to sploh možno, če upoštevamo, da je bila socializirana v družbi, ki odobrava prakso? Je subjekt ali le objekt rituala? Ali ni morda nič od naštetega?

6.1. Herojinja ali patetična žrtev

Kaj je *sati* in kako ga definirati, ni najlažje vprašanje. Skozi diplomsko nalogo sem za prakso uporabljala termin samožrtvovanje, besedi samomor pa sem se do sedaj izogibala. A Durkheim (1979: 283) označi *sati* ravno za to in ga uvrsti v altruistični tip samomora. Čeprav obstaja močna tendenca povezovanja samomora z depresijo, melanholijo in apatijo, Durkheim *sati* poveže s stanjem vneme, zagona. *Sati* naj bi bil samomor s ciljem, zato ga označi za aktiven suicid. Hote ali nehote da s to definicijo praksi pozitiven zven, vdovo, ki se samožrtvuje, pa asociira z mučenico. Harlanova (2002: 121) pravi, da »ideja mučeništva⁵² vključuje odločitev: mučeniki raje izberejo smrt, kot pa da bi sprejeli nekaj, kar je lažno«. *Sati* naj bi bila praksa, ki v samožrtvovanju vidi izraz resnice. Z ritualom vdova dokaže, da je bila dobra in krepostna žena, kar bo ostala tudi po smrti moža. Ta princip je pripravljena zagovarjati do smrti, kar naj bi jo naredilo za pravo mučenico, poleg tega pa naredi njeno smrt za junaško, saj služi pomembnemu razlogu. Če to navežemo na Durkheimovo tezo, je egoističen samomor sebično dejanje, do katerega pride zaradi nezadovoljstva, bolečine, trpljenja, medtem ko je mučeniškova

⁵² Termin 'mučenik' izvira iz grščine in se nanaša na dejanje pričanja (pričati, videti). Termin implicira prisostvovanje, biti priča resnici. Mučenik vidi in ponazarja resnico. V krščanstvu mučenik vidi resnico »of the divine« in njegovo mučeniško dejanje omogoči dostop drugim do te resnice. *Sati* ne le vidi resnico, ampak jo uteleša – *sati* pomeni resnica/resničen (Harlan, 2002: 121).

smrt (altruističen samomor) popolnoma nesebična in izvršena zaradi višjega cilja. Povezava *satija* z mučeništvom je izredno kontroverzna dejanje, a zagovorniki prakse s tem opravičujejo njegov obstoj in smrt ženske dojemajo kot častno smrt, ki bo družinskim članom ne le prinesla socialni prestiž, temveč bo izbrisala vse njihove grehe. Požrtvovalnost vdove tako ne bo koristila le njej, temveč tudi širši skupnosti (Durkheim, 1979: 222). Pa vendar, kako je možno, da pride posameznik do točke, na kateri se je zavoljo drugih pripravljen odpovedati lastnemu življenju? Durkheim (1979: 220-222) trdi, da je tovrstna praksa značilna za primitivne družbe, v katerih so posamezniki visoko integrirani, in kjer njihovo življenje nima velike vrednosti. Take skupnosti odobravajo suicid in ga celo podpirajo⁵³, verjamejo pa tudi, da z njim pridobijo v materialnem ali kulturnem smislu. Ker se je *satiju* pripisoval velik ugled, in ker je moževa družina s tem podedovala celotno premoženje moža, bi se lahko s slednjo trditvijo strinjali.

Zastavi se nam vprašanje, kje lahko potem naredimo ločnico med umorom in prostovoljno smrtjo. Med to diplomsko nalogo smo večkrat prišli do točke, ko smo se morali vprašati sledeče: je *sati* sploh lahko prostovoljen? Na vprašanje je nemogoče podati preprost odgovor in tudi številni sociologi so se in se še vedno znajdejo pred dilemo. Če vzamemo v obzir Durkheimovo teorijo altruističnega samomora, je individuum popolnoma absorbiran in integriran v družbo, za katero se nato tako nesebično žrtvuje. To pomeni, da so posameznikom v družbi skupne vse ideje, občutki, zanimanja ipd. Durkheim (1979: 221) pravi tudi, da je ravno zaradi tega in zaradi majhnosti skupnosti posameznike lažje nadzorovati, saj je ta kontrola konstantna in kolektivna. To pomeni, da oseba v taki družbi ne more razviti svoje zavesti, svoje narave, svoje fiziognomije, pa tudi če bi želela, bi se jo zatrla v kali, saj jo družba drži tesno v primežu. Če ženska torej odrašča v skupnosti, v kateri potrebe posameznika (oziroma njene potrebe) niso pomembne, kjer je socializirana z idejo *satija* ali pa se ji na neki točki ta tako močno sugerira, da ideja sčasoma postane njena in se posledično odloči za izvedbo prakse, lahko njeno odločitev res smatramo za prostovoljno? To vprašanje – ki so si ga zadali mnogi učenjaki – se izjalovi, saj se lahko aplicira na čisto vsako prakso, tradicijo, vedenje v neki skupnosti. Družba vedno vpliva na naša dejanja, na naše ideje, na našo predstavo o svetu in na to, kaj je prav in kaj ne. Ko je Youngova (1994: 120–121) postavila pod vprašaj možnost prostovoljnosti ženske pri *satiju* zaradi socializacije, so strokovnjaki, ki so preučevali zgodovino *satija*, hitro odgovorili,

⁵³ Danes mnogo antropologov in sociologov zavrača trditve, da je javno mnenje primitivnih družb naklonjeno altruističnemu suicidu – če upoštevamo statistiko, vidimo, da ga v resnici (vsaj večinoma) obsojajo. Kritiki menijo, da je Durkheim morebiti iskal kulture, ki so podpirale njegovo pojmovanje altruističnega pojmovanja in zanemari tiste, ki so ga zavračale (Stack, 2004: 17).

da mnogo družb na Zahodu odrašča z idejo, da je aktivna evtanazija nekaj popolnoma sprejemljivega in tej prostovoljni odločitvi nihče ne ugovarja.

Na tej točki je potrebno znova poudariti, da prakse *sati* nikakor ne smemo posplošiti na celotno Indijo. Čeprav je Durkheim *sati* umestil v kategorijo obligatornega altruističnega samomora (prakso je videl kot dolžnost vdove, ki s tem izpolni svojo obljubo možu –*pativrata*), le-ta nikoli ni bil obvezen ritual in tudi ne splošno razširjen. To je jasno razvidno iz raziskav ter dejstva, da bi bilo v nasprotnem primeru v Indiji precej manj ženskega prebivalstva. Zato se vsaj z »obligatornim« delom definicije ne moremo strinjati. Stack (2004: 19) meni, da bi lahko to prakso prej umestili v optativni (neobvezni) altruistični samomor. Ženska naj ne bi bila prisiljena v *sati*, čeprav se je zgodilo veliko primerov, ki pričajo o tem, kako so vdovo na silo odvlekli (nazaj) na grmado. To je tudi pogost argument nasprotnikov *satija*, ki prakso označujejo za umor, za katerega bi morali krivci odgovarjati. Po mnenju zagovornikov pa je *sati* popolnoma prostovoljno dejanje, zanikajo namreč, da bi se pri njem uporabljala sila. Vdova, ki stopi na grmado, to stori zaradi nesebičnosti in nikakršnih prikritih motivov, kar naredi njeno dejanje častno in junaško.

Gandhi (1977: 141) meni, da daje Durkheim prevelik poudarek na altruizem in zanemari vpliv ter vlogo, ki sta jo odigrala dominantni spol ter dominantna kasta brahmanov – ti so bili tudi tisti, ki so pisali verske tekste, na katere se velikokrat zanašajo zagovorniki *satija*. Vloga sile in moči sta ravno tako pomembna faktorja kot altruizem, zato ju moramo upoštevati in vključiti v diskusijo o *satiju*, (bila) sta namreč pomemben instrument socializacije žensk in vdov v Indiji. Gandhi (1977: 146) vidi hinduizem kot ideologijo, sistem idej in prepričanj, ki so ga zastavili brahmani za vse kaste. Religija je pri praksi *satija* odigrala pomembno vlogo, predvsem v opravičevanju njenega obstoja, ne smemo pa pozabiti, da kanonizirana ideologija klasičnih brahmanskih filozofov včasih predstavi le idealno stanje ženske in ne dejanskega. Vseeno je ta kanoniziran model zelo resničen v svojih posledicah, saj pogosto služi kot model za imitacijo, kar pomeni, da vpliva na vedenje ljudi, na samo socializacijo, in ustvari prepričanje, da je ta model del kulturne in religiozne tradicije hindujcev.

Vdova je vedno portretirana kot heroinja – ki vstopi v ognjene zublje grmade, ne da bi pri tem pokazala kakršnakoli čustva – ali kot bedna žrtev, vržena na grmado, na katero jo včasih privežejo njena brezvestna družina ali punditi (Mani, 1987: 152). Ti dve oznaki, ta dva nasprotna si pola onemogočata možnost kompleksne ženske subjektivnosti. Portret samožrtvovane vdove kot junakinje jo prikazuje kvečjemu kot žrtev višjega reda: ni žrtev

moškega, ampak boga in celotne religije. Ker je videna le kot pasivni akter, ki nima besede pri praksi, jo mora nekdo rešiti in v času kolonizacije so si to misijo zadali Britanci. Tako Britanci kot Indijci so govorili v imenu ženske in jo želeli rešiti v imenu tradicije, ki pa jo vsaka stran razume po svoje. Tako vidimo, da ženska ni subjekt tega diskurza. Njenega mnenja ne slišimo, saj se ji zanika akterstvo v celotni zadevi. A čeprav ženska ni subjekt, ne smemo misliti, da je objekt tega diskurza. Ženska ni ne eno ne drugo. Manijeva pravi, da je le teritorij, na podlagi katerega se zagovarjajo različna stališča o *satiju*, marginalizirana pa je tudi v sami debati:

V tem procesu so ženske predstavljale tradicijo za vse udeležence: najsi so bile videne kot šibka, zaslepljena bitja, ki morajo biti reformirana preko zakonodaje in edukacije, ali pa kot pogumne varuhinje tradicije, ki morajo biti zaščitene pred temi prvimi in katerim je dovoljen le omejen dostop do izobrazbe⁵⁴ (Mani, 1987: 153).

Za Britance postane reševanje žensk njihova civilizirajoča misija, za domorodce branjenje njihove časti in statusa. Ženske predstavljajo zadrego ali potencial, sramoto ali posameznico, ki nekaj obeta.

Kaj pa se je z diskurzom o *satiju* zgodilo po neodvisnosti Indije? Se je ta spremenil ali se še vedno vladajo iste težave?

6.2. Postkolonialni diskurz: modernost proti tradiciji

Britanske kolonizatorje se še danes kritizira, ker so *sati* prepovedali v kontekstu religije. Na vsak način so želeli dokazati, da praksa ni podprta s strani *saster* in dokler tega niso uspeli storiti, prepovedi niso uzakonili. Čeprav so abolicijo nato zagovarjali tudi z moralnega stališča, to nikakor ni bila glavna motivacija, ki je vodila zakonodajne odločitve. V nobenem trenutku ni bila diskriminatornost in krutost prakse glavni razlog za njeno prepoved. Celo Rammohun Roy je utemeljil prepoved na podlagi vere in ne človekovih pravic. Diskusija o pravicah žensk kot posameznicah je odsotna, razen v kontekstu vdovine želje, da zagreši *sati*.

V obdobju po neodvisnosti ter po zloglasnem primeru *satija* Roop Kanwar se je sprožila nova diskusija med zagovorniki in nasprotniki prakse. Fokus dialoga se je preusmeril in *sati* ni bil več stvar verske interference kolonizatorjev in kulturne suverenosti koloniziranih subjektov, temveč je šlo za vprašanja religiozne identitete, avtonomije posameznih skupnosti ter vloge prava in države v indijski družbi. Argumentacija se je začela vrteti okoli binarnih pozicij: tradicija se je postavila proti modernosti, ruralna področja proti urbanim, komplementarno proti

⁵⁴ In this process women came to represent traditions for all participants: whether viewed as the weak deluded creatures who must be reformed through legislation and education, or the valiant keepers of tradition who must be protected from the first and be permitted only certain kind of instruction.

homogenosti, religiozne skupnosti proti državi in spiritualizem proti materializmu (Kumar, 1993: 173).

Simpatizerji *satija* še zdaj zagovarjajo njegovo tradicionalnost in ga vidijo kot časten, avtohton ritual, ki ga odobravajo Vedski spisi. Ne trdijo, da je bila praksa samožrtvovanja vsesplošna in prisotna v vseh delih Indije, ampak ga smatrajo kot del radžputske tradicije in kot simbol veličastne vojaške civilizacije. Državno prepoved nečesa, kar sami razumejo kot običaj in pomemben del njihove kulturne zgodovine, vidijo kot poseg v verovanje in tradicionalno prakso ruralne množice:

[...] zavračanje antičnih verskih zapisov pri osnovanju modernih praks, vodi k odtujitvi; označiti sati za zločin namesto za ritual in nato to oznako izkoristiti za posredovanje z zakonodajno prepovedjo, je zgolj reproduciranje pristopa kolonialnega vladarja; poudarjati stisko žensk pomeni biti brezčuten do radžputske identitete (ki se definira preko njenega dejanja) in tudi biti selektiven in hinavski v samem ženskem vprašanju, ki ga posameznik zagovarja⁵⁵ (Sunder Rajan, 1993: 17).

Nasprotnike *satija*, ki zanikajo njegovo religiozno vrednost in stremijo k njegovi prepovedi, zagovorniki vidijo kot posameznike, ki so prevzeli zahodnjaške ideje, in ki z zanikanjem običaja, ki je tako pomemben za zavest skupnosti, dokazujejo, da niso nič boljši od kolonizatorjev. Ashis Nandy je eden izmed bolj kontroverznih kritikov, ki poskuša dekonstruirati monolitičen evropocentričen diskurz, ki zahteva homogenizacijo kultur in tradicij v luči evropske civilizacije. Ostro kritizira indijske feministke in preostale nasprotnike prakse *satija* ter jih tako rekoč obtožuje stockholmskega sindroma. Po njegovem mnenju so nasprotniki prevzeli in ponotranjili poglede in ideje Drugega (Zahoda) ter njihovo dojemanje realnosti, zaradi česar zdaj zavračajo lastno preteklost in tradicije. Da bi bili videni kot napredni, liberalni, razviti in progresivni, se jim zdi, da morajo zanemariti in marginalizirati lastno kulturo ter načela in običaje ruralnih skupnosti. Nandy ne nasprotuje kritikam te prakse in jih smatra za legitimne, dokler črpajo iz domorodne indijske kulture, ki je spoštljiva do bogate indijske tradicije. Kritike, ki prihajajo s strani pokroviteljskega kolonialnega diskurza, ki slavi velike zahodne ideje, kot so znanost, razum, razvoj in narod/država, pa se mu zdijo neavtentične, motivirane in občasno objestne. Kolonializem je vedno izveden tako v fizični kot v intelektualni sferi, a za Nandyja je bil ravno slednja najbolj katastrofalna za Indijce. Po razglasitvi

⁵⁵ [...] to repudiate ancient scripture as a basis for modern practice is to invite the charge of alienation; to designate sati as crime rather than ritual, and by such designation seek to intervene through legislative prohibition, is to merely replicate the move of the colonial ruler; to highlight the plight of the woman is not only to be insensitive to the identity of the Rajput community (which is defined by her act), but also to be selective and hypocritical in the women's issues that one champions [...].

neodvisnosti je bilo fizičnega kolonializma konec, intelektualni pa se je ohranil in oblikoval elitistični odziv na *sati* (Nandy, povzeto po Banerjee 2013).

Nandy pa ni bil edini, ki je kritiziral feministke in njihove »moderne« poglede na prakso *sati*. Marsikdo se je v drugi polovici 20. stoletja obregnil ob njihovo ideologijo in jih obtožil promocije modernosti ter vsiljevanja pohujšljivih marketinško-dominiranih pogledov na enakost in svobodo družbi, ki je včasih cenila načela plemenitosti, požrtvovalnosti in spiritualnosti. Tako so bile feministke obtožene ne le modernosti in kulturnega imperializma, temveč tudi kapitalističnih ambicij (Kumar, 1993: 174).

V državi, ki je po razglasitvi neodvisnosti prevzela strogo anti-imperialistično držo, ni bilo večje žaljivke kot izenačenje posameznikovih idej s kolonializmom in kapitalizmom. Za feministke je bil to strašljiv napad, saj je dal še večjo legitimacijo ideologiji, ki je videla smrt ženske za svojega moža kot najbolj častno dejanje, ki ga ženska lahko stori. Čeprav so jasno izpostavile svojo anti-imperialistično in anti-kapitalistično držo ter celo kritizirale cilje in metode zahodnjaških feministk, so bile v enem dahu z njimi vržene v isti koš (Radha Kumar, 1993: 174–175). Kar je bilo še bolj destruktivno za feministke in njihov boj, je bilo to, da ni bilo enotnosti glede pristopa niti v njihovih vrstah. Medtem ko so se ene borile za prepoved in kriminalizacijo *satija*, so se druge temu zoperstavile. Madhu Kiswar, urednica znane indijske feministične revije, se je, kljub nasprotovanju *satiju*, s pro-sati privrženci strinjala v tem, da so določene družbene reforme preveč podvržene vplivom zahodnjaških idej in posegajo v življenje indijske ruralne populacije ravno tako arogantno, kot so to storili britanski kolonialni uradniki:

Popolnoma razumljivo je, da se Britanci zavoljo imperialne igre zatečejo k takemu izkrivljanju in kletvanju pri prepričevanju Indijcev, da so necivilizirani in posledično nesposobni samovladanja. Če pa reformatorji v času po razglasitvi neodvisnosti Indije upravljajo z enakimi kolonialnimi kategorijami, ko se spopadajo s tradicijami lastnega ljudstva, to dokazuje le, da so se rjavi *sahibi* Indije naučili ravnati z ljudimi te države z istim zaničevanjem, kot so to počeli naši kolonialni gospodarji⁵⁶ (Tschurennev, 2004: 89–90).

Za Madhu Kiswar je indijska družba in njena preteklost preveč kompleksna, da bi bile lahko njene tradicije podvržene vplivom prava. Očitno je, da *sati* še vedno razume kot običaj določenih ruralnih skupnosti in meni, da bi moral biti toleriran, čeprav jih urbane, elitne plasti družbe ne odobravajo. A kje je meja? Ali moramo zavoljo moralnega relativizma in tradicije torej odobravati vse prakse, tudi tiste, ki postavijo na kocko človeško življenje? Določeni

⁵⁶ It is understandable that the British should resort to such distortions and defamation as part of the imperial game of convincing Indians that they were 'uncivilized' and hence unfit for self-governance. But if reformers in post-Independence India operate with the same colonial categories when dealing with the traditions of their own people, it only goes to prove that the brown sahibs of India have learnt to treat people of this country with the same contempt as did our colonial masters.

nasprotniki prakse, med njimi tudi Vishwanath, so menili, da odobravanje tovrstnih praks idealizira indijsko preteklost in vaške tradicije ter s tem ignorira kruto realnost indijske družbe in njene opresivne prakse (Tschurenev, 2004: 89–90).

Kot smo videli, se je tudi v 20. stoletju žensko velikokrat izvzelo iz središča pozornosti in se jo je uporabilo le za izgovor, na podlagi katerega se diskutiralo o vsem, razen o njej. Ruth Vanita je izjavila »Kar je bilo v svoji osnovi boj za ženske pravice, je bilo izkrivljeno v vprašanje tradicije proti modernosti; boj religiozne večine proti neverški manjšini«⁵⁷ (Young, 1994: 122). Šele Vishwanath, feministke in drugi so v diskurz končno vključili tudi ženske in njihove pravice. Čeprav bi si mislili, da privrženci *satija* te teme ne bodo komentirali, so tudi oni izpostavili pravice žensk. Po njihovem mnenju ima vsak človek individualno pravico do vere, in ker naj bi bil *sati* del hindujske vere, ne bi smela biti nobena ženska prikrajšana za pravico, da sledi naukom vere in stori *sati*. Če je njena odločitev, da si vzame življenje z avoljo moža, je to po načelu svobodne izbire tudi njena pravica (Young, 1994: 122).

To pravico je zagovarjala tudi skupina hindujskih žensk, ki so leta 1989 v *Times of India* objavile članek kot odgovor feministkam in njihovemu protestu praksi zažiga žena. Kritizirale so njihovo pozicijo in jim sporočile, da ne predstavljajo mnenja vseh hindujk. Zahod, ki naj bi osvobodil ženske, jih je le podvrgel uničujočim silam, zaradi česar se sedaj nešteto žensk Zahoda bori z alkoholizmom in drogami. Osvoboditev ženske je na Zahodu vodila v razuzdanost in prostaškost, zakon pa je viden kot breme in suženjstvo. Zahodnjakinje po njihovem mnenju ne znajo več ceniti zakona in posledično ne morejo razumeti prakse *satija*. Samo ženska, ki uživa v zakonskem življenju, lahko razume in ceni psiho žensk, ki se odločijo za prakso (Young, 1994: 122). Tudi Anand Coomaraswamy je bil mnenja, da je *sati* zadnji dokaz popolne enotnosti telesa in duše ter predanosti, ki ostane tudi po smrti, v čemer se indijska družba razlikuje od zahodne. Zanj *sati* ni dokaz inferiornosti, ampak ravno nasprotno: je znak superiornosti hinduizma in njegove morale – ki časti spiritualnost, zvestobo v zakonu, smisel za dolžnost in požrtvovalnost – nad zahodno industrijsko družbo (Tschurenev, 2004: 87).

⁵⁷ What was essentially a women's rights struggle has been distorted into an issue of tradition versus modernity, a struggle of the religious majority against a irreligious minority.

7. Ženske pravice v Indiji in *sati* danes

Inferioren odnos do žensk se v Indiji izraža tako v zasebni kot v javni sferi, spremembe pa se dogajajo zelo počasi. Feministično gibanje je v obdobju po neodvisnosti začelo strogo zagovarjati načelo enakosti in je vložilo veliko truda v boj proti diskriminaciji, kljub temu pa indijska ženska ostaja zatirana, kar se odraža v stopnji pismenosti, umrljivosti mater, pomanjkanju žensk v sferi dela in tudi v samem številu žensk. Neenakosti ne najdemo le v razmerju moški-ženska, temveč tudi med ženskami samimi zaradi kastnih, razrednih, jezikovnih, verskih in regijskih razlik. Zaradi kompleksnosti le-teh je izredno težko sestaviti holistične kampanje za spremembo, ki bi bila reprezentativna za vso žensko populacijo (Gull in Shafi, 2014: 50). To je bilo očitno v primeru, ki sem ga omenila v prejšnjem poglavju, kjer je skupina žensk objavila članek in z njim jasno nakazala, da se ne strinja s pozicijo, ki jo v povezavi s *satijem* zagovarjajo feministke. Doseči enakost v družbi, ki je tako raznovrstna in ima različne poglede na dotično problematiko, je izredno zahtevna naloga.

Indijska ustava sicer zagotavlja enakost žensk pred zakonom in prepoveduje diskriminacijo na podlagi spola, a kljub zakonskim zagotovilom se zdi, da položaj žensk v Indiji ostaja neenak, ženske so namreč še vedno podvržene nasilju in diskriminatornim praksam. Indijski parlament skuša izboljšati situacijo, kar je še posebej razvidno iz njihovega zakonodajnega sistema – Indija ima okoli 44 zakonov, ki imajo direkten vpliv na ženske pravice, skozi leta pa so sprejeli tudi tako imenovane »posebne zakone«, ki ciljajo na specifične škodljive prakse do žensk, kot je na primer *sati* (Commission of *Sati* (Prevention) Act, 1987), zahtevanje in sprejemanje dote (Dowry Prohibition Act, 1961), nasilje nad ženskami v domači sferi (Domestic Violence Act, 2005), otroške poroke (Prohibition of Child Marriages Act, 2006) itd. Čeprav so imeli ti zakoni določene koristne učinke, pa so se večinoma izkazali za neučinkovite, saj se predpisi niso izvrševali v praksi (Gull in Shafi, 2014: 49). Indija nima tradicije nadzorovanja, če se zakoni implementirajo ali ne, kar je očitno tudi pri primerih *satija*, kjer lokalni funkcionarji kljub obveščenosti niso reagirali pravočasno ali pa se sploh niso odzvali. Razlogov za to je veliko; včasih je to posledica slabo napisanih zakonov oz. nepravilnih definicij, ki bi jasno in izčrpno razložile, kaj sprejet zakon zajema oz. kaj je konec koncev njegov cilj, zaradi česar je odgovornost lokalnih funkcionarjev, da presodijo o prekrških. Na primeru *satija* lahko vidimo, da je zakon spisan na način, ki očividcem onemogoči podajanje izjave, ne da bi sebe podvrgli kazenskemu preganjanju zaradi glorifikacije.

Problem pa ni le v samem zakonu, ampak med drugim tudi v pomanjkanju učinkovitega zakonskega mehanizma in proceduralnih varnostnih ukrepov, ki bi omogočili, da bi bili pravici zadoščeno; v neprimerni razporeditvi finančnih sredstev in osebja, ki bi uveljavljali zakone; v manku koordinacije in funkcionalne implementacije med vlado in izvršitelji zakonov; v nezadostnosti izobraževanja ter spolne sensibilizacije članov sodstva in uradnikov kazenskega pregona (Basu, 2009: 2–4). Spisati in sprejeti zakon je torej le del spremembe, ki pa ne pomeni nič, če se teorija ne aplicira na prakso. Poraja se vprašanje, če ni morda ta številčnost zakonov le način, s katerim »utišati« in pomiriti ženske skupine. Če temu ni tako, zakaj se potem nič ne spremeni?

V zadnjih letih se v Indiji ne govori le o pravici do enakosti, temveč tudi o pravici do svobodne odločitve, o evtanaziji in o pravici do smrti. V letu 2014 je bil podan predlog za dekriminalizacijo poskusa samomora, ki naj bi služil zmanjšanju stigme, ukinitvi kazni za storilce, ki bi ga poskusili zagrešiti, in naboru bolj natančnih podatkov glede suicida. Je možno, da bi ta zakon lahko vplival na *sati* in na sprejeti zakon *Commission of Sati (prevention) Act, 1987*? Kot sem že omenila, je ženska, ki poskusi zagrešiti *sati*, podvržena kazni, ki je enaka tisti za poskus samomora (zapor do enega leta). Čeprav so bili predlagani amandmaji, s katerimi bi bila ženska smatrana kot žrtev in ne kot akterka v suicidu, ti niso bili sprejeti. Gre sicer za čisto ugibanje, a vseeno se poraja vprašanje, ali bi se število poskusov *satija* povišalo, če bi bil zakon o dekriminalizaciji suicida sprejet. Mnogi še vedno zagovarjajo prostovoljno naravo *satija* in menijo, da uradna prepoved le-tega marginalizira tradicionalno prakso določenih regij. Če bo zakon sprejet, bodo omenjene regije v tem videle potrditev pravice do samožrtvovanja vdov? Guruswamy (1995: 123–125) pravi, da dekriminalizacija ne pomeni pravice posameznika, da zagreši samomor, in kdorkoli bi si poskusil vzeti življenje, bi prejel nujno psihiatrično pomoč. Njeno mnenje je, da se *satija* ne more enačiti s suicidom, saj je samomor samouničujoč, *sati* pa posledica zunanjih družbenih vplivov ali prisile. Zavrne tudi argument, da ima vsak pravico do vere, saj se v Vedah nikjer izrecno ne predpisuje prakse *satija* za vdove.

Kljub redkosti *satija* danes bi bilo vseeno potrebno storiti še marsikaj, da bi preprečili tudi morebitne osamljene primere. Nujna je revizija zakona, sprejeti pa bi bilo potrebno tudi amandmaje, ki *sati* obravnavajo kot žrtev in ne kot storilko kaznivega dejanja. Nacionalna komisija za ženske je pozvala k implementaciji zakona tudi v bolj oddaljenih območjih, k aktivni participaciji lokalne policije, ki bi morala vsako prijavo ali pa samo govorico o *satiju*

vzeti resno, ter k organizaciji intenzivne državne kampanje proti *satiju* in proti vsem vraževerskim in arhaičnim praksam⁵⁸.

Bolj kot samo število primerov sta zaskrbljujoča vztrajajoča patriarhalna mentaliteta in zaničevalen odnos do žensk, zaradi katerega se žrtvovanje žene za pokojnega moža dojema kot nekaj popolnoma normalnega in celo lepega. Izjemno problematično je tudi čaščenje teh žensk kot boginj in romanje v *sati* templje, kjer se ta idealizacija »dobre žene« le reproducira. Vlada bi morala strožje obsoditi nasilje nad ženskami ter vložiti več truda in sredstev v samo implementacijo zakonov, ne le sprejemati novih in novih. Ker je mizogina mentaliteta v indijski družbi še kako zelo prisotna, je potrebno delati na tem, da se bodo predpisi, ki so jih objavili Združeni Narodi, spoštovali. Zdi se, da bi morali v Indiji predvsem močneje delati na členu, ki ga najdemo v Deklaraciji Združenih narodov o nasilju proti ženskam, ki predvideva, da mora družba »sprejeti primerne ukrepe, še posebej na področju izobrazbe, ki bodo spremenili družbene in kulturne vzorce obnašanja moških in žensk ter s tem eliminirali predsodke, kulturne običaje in vse druge prakse, ki so osnovani na ideji inferiornosti ali superiornosti kateregakoli spola in na stereotipnih vlogah za moške in ženske« (United Nations, 1993). Le izobrazba lahko vodi do sprememb, ki bodo dokončno izničile prakso kot je *sati*.

⁵⁸ <http://ncw.nic.in/frmReportSATIMP04.aspx>

8. Zaključek

Ženska v indijski družbi je bila - in marsikdo bi menil, da še vedno je - smatrana kot drugorazredni državljan, ki si ga je potrebno podrediti in nadzorovati njegovo sleherno dejavnost. Kot smo uspeli videti v tej diplomski nalogi, naj bi potreba po nadvladi izvirala iz nezaupanja, iz strahu pred vplivom materinstva, pred maščevalnostjo, pred močjo seksualnosti, ki jo poseduje ženska. Verski teksti vsebujejo predpise, ki razkrivajo negativen pogled na žensko in represivne ukrepe proti ženski in ki jo pahnejo v vseživljensko odvisnost od moškega. Vedno mora biti pod nadzorom in praksa *sati* je bila ena izmed oblik kontrole, ki jo je izvajala patriarhalna družba, da bi ohranila obstoječi status moških. Kljub temu, da večina verskih tekstov ne razkriva najboljše slike o ženski naravi, pa to ne pomeni, da vsi sankcionirajo prakso *sati*. Najstarejša sveta besedila ne razkrivajo, da bi se zažig žena prakticiral v času Ved in za vdove predvidevajo vnovično poroko ali asketsko življenje. Šele v novejših tekstih zasledimo predpise o ritualu, kar nam da misliti, da so se skozi čas verski teksti spreminjali skupaj z napredujočim peorativnim odnosom do žensk. Odobravanje satija in zaničevanje žensk gresta torej z roko v roki.

Enkrat ko se je praksa implementirala v hinduizem, je to dalo sankcijo ritualu in argument za zagovor tradicije, čemur niso upali oporekati niti britanski kolonizatorji. Kljub temu, da so ti zagovarjali svojo prisotnost na indijskih tleh, ravno na podlagi obstoja barbarskih praks, kot je bila ta, ki naj bi dokazovale manko morale med domorodci, so v resnici služile drugim ciljem. Ni dvoma, da se je večini zdela praksa *sati* grozljiva, a te vseeno niso prepovedali, ko so prevzeli oblast. Čeprav bi se lahko zgledovali pa drugih kolonijah, ki so prepovedali *sati* davno pred njimi, so Britanci postavili pred vse svoje ekonomske in politične interese in počakali z abolicijo, vse dokler niso menili, da s tem ne bodo ogrozili svoje vladavine. Medtem so z izdajo predpisov, ki so omejevali izvajanje prakse in razlikovali med »dobrim« in »slabim« *satijem*, naredili več škode kot dobrega. V prakso so vnesli senzacionalizem in konstruirati tradicijo *satija*, ki je v resnici ni bilo. Z vmešavanjem so uspeli razširiti med ljudi glas o praksi in o odobravanju le-te s strani hinduizma in morebiti povzročili večji procent smrti indijskih vdov, kot jih je bilo pred njihovim posegom v prakso.

Britanci so tekom svoje vladavine res storili veliko napak in s posploševanjem so velikokrat le poslabšali situacijo koloniziranih subjektov, a vseeno ne gre zanemariti njihovega pozitivnega vpliva na spremembo položaja žensk. Leto prepovedi satija je postalo prelomnica za Indijke in za boj za njihove pravice, pa čeprav nasprotniki v nobenem momentu v diskusiji o praksi,

niso niti postavili ženske v center pozornosti niti ji dali glasu v debati. Ženska ni bila ne subjekt in ne objekt diskurza, odvzeta pa ji je bila tudi vsa subjektivnost pri odločitvi za *sati*. Žensko mnenje je podano šele v pokolonalni debati, a pozornost je še vedno večinoma usmerjena stran od ženske v problem dihotomije med modernostjo in tradicijo.

V zadnjih desetletjih se Indija trudi spremeniti odnos do žensk in eliminirati nasilne prakse. Sprejemajo veliko zakonov, ki naj bi pripomogli k ženski enakopravnosti in na splošno k boljšemu odnosu do žensk, a ti problemi so v indijski družbi še vedno zelo prisotni. Zaradi pomanjkanja implementacije zakonov in predvsem zaradi pomanjkanja izobrazbe, se spremembe dogajajo počasi. Ravno zaradi tega je še dandanes veliko zagovornikov *satija*, ki še vedno dajejo prednost tradiciji in ideji o junaški naravi prakse in ne pravici do življenja.

Vprašanje kje potegniti mejo pri vmešavanju v tujo kulturo in tradicije, ki niso naše, je za mnoge težavno, a ne bi smelo biti. Res je, da smo vsi socializirani v svojo družbo in sprejememo ideje in predstave, ki se nam sugerirajo od majhnega in zato hitro zapademo v predsodke do praks tujih (Drugih) družb. Temu se je težko izogniti, a moramo se zavedati da razlike niso nujno negativne – razen, ko gre za vprašanje življenja in smrti. Ko gre za represivne in nasilne prakse bi interferenca morala biti dovoljena. A ta seveda ne reši problema. Edino izobrazba in osveščanje ljudi o pravicah in možnosti vseh posameznikov, lahko privede do ukinitve tovrstnih praks kot je *sati* in do bolj enakopravne družbe.

9. Literatura

- Ahmad, Nehaluddin. 2009. *Sati Tradition – Widow Burning in India: A Socio-legal Examination*. *Web Journal of Current Legal Issues*.
ftp://ftp.amberton.edu/_JVanHamme/RGS6036/Week%202%20Lecture%201/1_Sati%20Tradition.pdf, 25. 3. 2016
- Banerjee, Somraj. 2013. Critiquing the Politics of Outrage: Ashis Nandy and Reading of *Sati*. *Galaxy International Multidisciplinary Research Journal*, 2(2):
- Basu, Asmita. 2009. Harmful Practices against Women in India: an Examination of Selected Legislative Responses.
http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/vaw_legislation_2009/Expert%20Paper%20EGMGPLHP%20_Asmita%20Basu_.pdf, 2. 3. 2016
- Chakravarti, Uma. 1993. Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State. *Economic and Political Weekly*, 28 (14): 579–585
- Commission of *Sati* (Prevention) Act 1987 URL:
<http://ncw.nic.in/acts/TheCommissionofSatiPreventionAct1987-of1988.pdf>
- Corr, Charles A.; Nabe, Clyde M. Nabe; Corr, Donna M. 2008. *Death and Dying: Life and Living*. Wadsworth: Cengage Learning
- Desai, Neera; Krishnaraj, Maithreyi. 2004. An Overview of the Status of Women in India. V: *Class, Caste, Gender*, ur. Manoranjan Mohanty. New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd, str. 296–319
- Dhawan, Himanashi. 2007. *Sati* law to get tougher. *The Times of India*.
<http://timesofindia.indiatimes.com/india/Sati-law-to-get-tougher/articleshow/2202409.cms>, 24. 3. 2016
- Ditrich, Tamara. 2013. Predstavitev ženskih vlog v »Manujevem zakoniku«: matere, žene in hčere. *Glasnik SED*, 53 (1/2): 52-56
- Doniger, Wendy; Smith, Brian K. 1991. *The laws of Manu*. London: Penguin Books.
- Doniger, Wendy. 2010. *The Hindus: An Alternative History*. Oxford: Oxford University Press
- Durkheim, Emile. 1979. *Suicide: a study in sociology*. New York: Free Press
- Mann, Michael. 2004. 'Torchbearers Upon the Path of progress': Britain's Ideology of a 'Moral and Material Progress' in India. An Introductory Essay . V: *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*. Harald Fischer-Tiné; Michael Mann, ur. London: Wimbledon Publishing Company, 1–28

- Gandhi, Raj S. 1977. *Sati as Altruistic Suicide: Beyond Durkheim's Interpretation*. V: *Contributions to Asian Studies 10*, K. Ishwaran, ur. Leiden: E.J. Brill, str. 141-157
- Garth Vigilant, Lee. 2009. Mass Suicide. V: *Encyclopedia of Death and the Human Experience*. Clifton D. Bryant; Dennis L. Peck, ur. Los Angeles: SAGE Publications, str. 696-698
- Gull, Raashida; Shafi, Anessa. 2014. Indian Women's Movement after Independence. *International Research Journal of Social Sciences*. 3(5):46-54
- Guruswamy, Menaka. 1995. *Law on Sati and Suicide: a comparative analysis*
<http://www.manupatra.co.in/newslines/articles/Upload/0E064B48-F4A4-4228-958F-D77D80B4FE4F.pdf>, 29. 3. 2016
- Harlan, Lindsey. 2002. Truth and Sacrifice: *Sati* Immolations in India. V: *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Margaret Cormack, ur. New York: Oxford University Press, str. 118-131
- Indian Law Cases. <http://www.indianlawcases.com/Act-Indian.Penal.Code,1860-1761,30.3.2016>
- Jarman, Francis. 2002. *Sati: From exotic custom to relativist controversy*. *CultureScan*. 2(5): 1-18
- Kumar, Radha.1993. *The History of Doing: An illustrated Account on Movements for Women's Right and Feminism in India 1800-1990*. New Delhi: Kali for Women
- Lidke, Jeffrey S. 2003. A Union of Fire and Water: Sexuality and Spirituality in Hinduism. V: *Sexuality and the World's Religions*, Machacek, David W.; Wilcox, Melissa M., ur. Santa Barbara: ABC-CLIO, 101–132
- Lord William Bentinck on the Suppression of Sati, 8 November 1829.
<http://www.sdstate.edu/projectsouthasia/loader.cfm?csModule=security/getfile&PageID=861388>, 1. 2. 2016
- Lovett, H. Verney. 1932. Chapter VII: Social Policy to 1858. *The Cambridge History of the British Empire: British India, 1497-1858. Vol. V, The Indian Empire*. Henry Herbert Dodwell, ur. Cambridge: University Press, 121-143
- Major, Andrea. 2007. 'The Hazards of Interference': British fears of rebellion and *sati* as a potential site of conflict, 1829-1857.
<http://www.csas.ed.ac.uk/mutiny/confpapers/Major-paper.pdf>, 24. 3. 2016
- Mani, Lata.1987. Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India. *Cultural Critique*, 2(7): 119-156

- Marcos Casquero, Manuel-Antonio. 2001. El sacrificio de la mujer viuda en el mundo indoeuropeo. *Gerión*, 19: 259-292
- Mayo, Katherine. 2000. *Mother India*. Michigan: University of Michigan Press
- Miličinski. Maja. 2013. *Azijske filozofije in religije*. Ljubljana: Mladinska knjiga Založba d.d.
- National Commission for Women. Review of Laws and Legislative Measures Affecting Women by National Commission for Women. No. 2: Commission of *Sati* (Prevention) Act, 1987. <http://ncw.nic.in/frmReportLaws02.aspx>, 24. 3. 2016
– NCW RECOMMENDATIONS: <http://ncw.nic.in/frmReportSATIMP04.aspx>, 29. 3. 2016
- Pabst Battin, Margaret. 2015. *The ethics of suicide: historical sources*. New York : Oxford University Press
- Rinehart, Robin. 2004. *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*. Santa Barbara: ABC-CLIO
- Ross, Eleanor. 2009-2010. In 'Can the Subaltern Speak', Spivak offers sentence 'White men are saving the brown women from brown men' as one interpretation of the relationship between colonizer and colonized. How far does this sentence reflect the representation of British dealings with India in the text you have studied. *Innervate*, 2: 385–391
- Sarkar, Sumit; Sarkar, Tanika. 2008. *Women and Social Reform in Modern India: A Reader*. Bloomington: Indiana University Press
- Sharma, Arvind. 1988. *Sati: Historical and Phenomenological Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Stein, Dorothy K. 1978. Women to Burn: Suttee as a Normative Institution. *Journal of Women on Culture and Society*, 4(2): 253-68
- Stratton Hawley, John. 1994. *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India*. New York: Oxford University Press
- Sunder Rajan, Rajeswari. 1993. *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*. London in New York: Routledge,
- Bureau, FPJ. 2014. *Sati in 21st Century India*. *The Free Press Journal*. <http://www.freepressjournal.in/sati-in-21st-century-india/497530>, 25. 3. 2016
- The Hindu. <http://www.thehindu.com/2002/08/13/stories/2002081300330800.htm>, 25. 3. 2016

- Thompson, Edward. 1928. *Suttee A Historical And Philosophical Enquiry Into The Hindu Rite Of Window Burning*. London: George Allen & Unwin Ltd
- Tschurenev, Jana. 2004. Between non-interference in matters of Religion and the Civilizing Mission: The Prohibition of Suttee in 1829. *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*. Harald Fischer-Tiné, Michael Mann, ur. London: Wimbledon Publishing Company, str. 68-91
- UN Declaration on Violence Against Women. 1993.
<http://www.un.org/documents/ga/res/48/a48r104.htm>, 28. 3. 2016
- Wankhede, Apurva. Historical Development of Sati Prohibition Act.
<http://www.kayadepundit.com/article/Historical%20Development%20of%20sati%20prohibition%20act.pdf>, 22. 2. 2016
- Yang, Anand A. 1989. Whose *Sati*? Widow Burning in Early 19th Century India. *Journal of Women's History*, 1(2): 8-33
- Young, Katherine K. 1994. Women in Hinduism. V: *Today's Woman in World Religion*, Arvind Sharma, ur. New York: State University of New York Press, str. 77–135

IZJAVA O AVTORSTVU

diplomskega dela

Spodaj podpisana ANITA OKOREN,

z vpisno številko 18080595,

sem avtorica diplomskega dela z naslovom:

Sati: častna smrt ali nasilje nad ženskami. Vpliv hinduizma in kolonializma na odnos do žensk v Indiji

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- sem diplomsko delo izdelala samostojno pod mentorstvom **doc. dr. Anje Zalte**
- soglašam z javno objavo elektronske oblike diplomskega dela na spletnih straneh FF.

V Ljubljani, dne 16. 5. 2016

Podpis avtorice: _____