

Karlová Univerzita v Praze  
Filozofická fakulta  
Etnologický ústav

Studijní program: Historické vědy  
Studijní obor: Etnologie

Autorka: Mgr. Zuzana Hrdličková

# Dopad občanské války na Šrí Lance na postavení tamilských žen ve společnosti

Dizertační práce PhD

**Impact of Ethnic War in Sri Lanka on Social Status of Tamil Women**  
**PhD Thesis**

Vedoucí práce:  
Doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

**2008**

## **Prohlášení autorky:**

„ Prohlašuji, že jsem práci vykonala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.“

Mgr. Zuzana Hrdličková

## Poděkování

Ráda bych poděkovala všem, kteří se podíleli na vzniku této práce. Za etnologické vedení práce děkuji svému školiteli docentu Františku Vrhelovi, paní doktorce Knotkové – Čapkové za konzultace a podněty v oblasti hinduistických tradic a profesoru Peteru Schalkovi z Uppsalské Univerzity ve Švédsku za připomínky k problematice současné Šrí Lanky, zejména k Hnutí Tamilských Tygrů. Ráda bych vyjádřila upřímnou vděčnost všem svým šrílanským respondentům, kteří trpělivě odpovídali na mé četné dotazy a uvedli mě tak do současné situace tamní tamilské společnosti. Dále děkuji celé své rodině, zejména své babičce docentce Věnceslavě Hrdličkové a svému manželovi Martinu Yappovi za podnětné připomínky ke struktuře práce.

# Impact of Ethnic War in Sri Lanka on Social Status of Tamil Women (PhD Thesis)

Zuzana Hrdlickova

## Abstract

This PhD Thesis focuses on the relationship between war and gender, contextually set in Sri Lanka. It describes theoretical categories and specific gender issues typical to war, such as universal gendering of war and impact on the whole gender structure of war affected societies.

The work then focuses on Tamil society in Sri Lanka: it shows the roots of contemporary Tamil female gender stereotype – old Dravidian belief in the female power of *anangu* and the ancient Hindu Law of Manu. These have resulted into twentieth century Sri Lankan Tamil female gender stereotyping, centred on the concept of *kaṟpu* (chastity), i.e. self-controlled behaviour in every aspect of female existence stressing virginity in unmarried women, their limited interaction with the opposite sex and highlighting the most auspicious state of a woman – in marriage.

Structuring women as chaste implied before the war their role was mainly in the domestic sphere, with very limited interaction with the world outside their homes and neighbourhoods. However, the Sri Lankan ethnic conflict (as described in this work), which started in the 1980's and continues until now, has had a serious impact on the lives of the majority of Sri Lankan Tamil civilians and their societal norms and constructions.

Death of many men, displacement and destruction has caused the emergence of several new phenomena within Sri Lankan Tamil society. These are: the armed female

fighters of the LTTE, female peace activism, and the rapid increase in the number of working Tamil females. These phenomena have led to a major shift in cultural construction of women as chaste. Today chaste Tamil women are expected to function not only in the domestic but also in the public sphere. This leads to changes in some types of traditional behaviours, yet certain other traditions are strengthened by the war. The civil war in Sri Lanka thus leads (despite all the horrors of life in a warzone) to empowerment of women within Tamil society and disempowerment of men. Basic gendering of the society remains, yet there is an apparent shift in definitions of gender categories.

The findings of this work are based on an extensive study of literature and on two years of fieldwork in Sri Lanka. Such analysis contributes to the academic fields of Social and Cultural Anthropology (Ethnology), Gender, Migration and Oriental Studies, especially Tamil. This work can contribute to UN organizations and INGOs working in Sri Lanka, wanting to set up codes of conduct or when mainstreaming cultural awareness into their programming, or indeed this work can be used by organizations wanting to set up new operations in Sri Lanka. Moreover it also provides useful information for immigration authorities in western societies about the reasons for immigration and cultural patterns of Tamil refugees.

# Dopad občanské války na Šrí Lance na postavení tamilských žen ve společnosti

## (Dizertační práce PhD)

Zuzana Hrdličková

## Stručný obsah práce

Tato dizertační práce se zabývá vztahem mezi válkou a genderem, se zvláštním ohledem na současný šrílanský kontext. Popisuje specifickou genderovou problematiku příznačnou pro válku, jako je univerzální genderování války a dopad na celkovou strukturu společností postižených válkou.

Práce se soustřeďuje na tamilskou společnost na Šrí Lance a ukazuje kořeny současného tamilského genderového stereotypu – starou drávidskou víru v ženskou sílu *anangu* a prastarý hinduistický Manuův zákoník. Ty vedly ke vzniku tamilského ženského genderového stereotypu 20. století, jenž je založen na konceptu *karpu* (cudnosti), tj. sebeovládání v každém aspektu ženské existence, s důrazem na pannenství u neprovdaných žen, jejich omezenou interakci s opačným pohlavím a zejména vytyčujících nejpříhodnější stav, ve kterém může žena být – tj. v manželství.

Konstruování žen jakožto ctnostných před válkou znamenalo, že setrávaly zejména v domácí sféře a měly omezený kontakt se světem mimo jejich domovy a sousedství. Avšak etnický konflikt na Šrí Lance (jak popisuje tato práce), jenž vypukl v 80. letech 20. století a trvá dodnes, měl závažný dopad na životy většiny šrílanských tamilských civilistů a jejich společenské normy a konstrukty.

Smrt mnoha mužů, vysídlení a všudypřítomná destrukce zapříčinily vznik několika nových fenoménů v rámci šrilanské společnosti. Byly to ozbrojené bojovnice LTTE, ženský mírový aktivismus a rapidní nárůst počtu pracujících Tamilek. Tyto fenomény ve skutečnosti vedly k velkému posunu kulturní definice ženské ctnosti. Před válkou byl sférou ctnostné ženy zejména domov, dnes se od ctnostných Tamilek očekává, že budou fungovat nejen v domácí, ale také ve veřejné sféře. To vede ke změnám v určitých typech tradičního chování, ačkoliv některé jiné tradice jsou válkou upevňovány. Občanská válka na Šrí Lance tak vede (navzdory hrůzám života ve válečné zóně) k posílení postavení žen v rámci tamilské společnosti a k oslabení mužů. Základní genderový systém společnosti zůstává stejný, nicméně je možné pozorovat v definici genderových kategorií zjevný posun.

Zjištění této práce se zakládají na rozsáhlém studiu literatury a na dvouletém terénním výzkumu na Šrí Lance. Tato analýza přispívá svými poznatky do akademických oborů sociální a kulturní antropologie (etnologie), genderu, migrace a orientálních studií, obzvláště tamilštiny. Tato práce má přínos také pro organizace OSN a mezinárodní nevládní organizace fungující na Šrí Lance, při zavádění etických kódů chování, vylepšování kulturní aplikovatelnosti jejich programů a také pro organizace, které na Šrí Lance teprve fungovat začínají. Tato práce navíc poskytuje užitečné informace imigračním úřadům v západních společnostech o příčinách přistěhovalectví a kultuře tamilských uprchlíků.

# Obsah

<b>Prohlášení autorky:</b> .....	<b>2</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>4</b>
<b>Stručný obsah práce</b> .....	<b>6</b>
<b>Obsah</b> .....	<b>8</b>
<b>I. Úvod</b> .....	<b>14</b>
I. 1. Cíl práce .....	14
I. 2. Metodika .....	15
I. 3. Obsah práce .....	18
<b>II. Teoretická východiska práce</b> .....	<b>20</b>
II.1. Gender.....	20
II.2. Válka.....	21
II.3. Vztah mezi válkou a genderem .....	23
II.3.1. Praktický dopad válek na životy žen .....	23
II.3.2. Univerzální genderování války .....	28
II.3.2.1. Goldsteinova teorie univerzálního genderování války .....	29
II.3.2.2. Výjimky univerzálního genderování – ženy v bojové akci.....	30
II.3.3. Gender a nacionalismus.....	31
II.3.4. Válka a její dopad na genderové kategorie .....	33
II. 4. Shrnutí .....	37
<b>III. Tradiční ideál tamilské ženy</b> .....	<b>39</b>
III.1. Základní informace o Šrí Lance .....	40
III.1.1. Etnické složení obyvatelstva .....	40
III.1.2. Stručné dějiny ostrova do získání nezávislosti.....	44
III.2. Tamilská společnost na Šrí Lance ve 20. století.....	47
III. 2. 1. Kastovní systém šrílanských Tamilů .....	47



III.2.2. Žena v pojetí šrilanských Tamilů – předválečný genderový stereotyp .....	50
III.2.2.1. Srovnání šrilanských a indických Tamilek .....	50
III.2.2.2. Ženská síla anangu ( <i>aṅgaṅku</i> ) .....	52
III.2.2.3. Postavení žen podle Manuova zákoníku .....	54
III.2.2.4. Předválečný genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance v praxi .....	58
III.2.2.5. Regionální různorodost dodržování tamilských tradic .....	64
III. 3. Shrnutí .....	66
<b>IV. Šrilanský konflikt .....</b>	<b>68</b>
IV.1. Příčiny a průběh etnického konfliktu .....	68
IV.1.1. Cesta od nezávislosti k válce .....	69
IV.1.2. Občanská válka .....	73
IV.2. Dopad války na životy civilistů .....	76
IV.2.1. Politické násilí na severovýchodě .....	77
IV.2.2. Omezená mobilita .....	78
IV.2.3. Vysídlení a život v uprchlických táborech .....	79
IV.2.3.1. Život vysídlených .....	81
IV. 2.4. Psychologické dopady .....	83
IV.3. Dopad války na tamilské ženy .....	85
IV.3.1. Vysídlení .....	85
IV. 3.2. Ovdovění .....	86
IV. 3.3. Sexuální násilí .....	88
IV.3.4. Psychologický dopad na ženy .....	89
IV. 4. Shrnutí .....	92
<b>V. Postoj LTTE k ženám .....</b>	<b>94</b>
V. 1. Stručný popis LTTE .....	94
V. 1.1. Tamilský Ílam – de facto stát .....	96
V. 1.2. Ideologie LTTE a její praktické implikace .....	97
V. 1.2.1. Kult vůdce Prabáhárana .....	98

V. 1.2.2. Kult mučedníků .....	99
V. 1.2.3. Kalendář LTTE .....	101
V. 1.2.4 Spojení tradice a inovace .....	102
V. 1.3. Členská základna LTTE .....	102
<b>V. 2. Ženy a LTTE.....</b>	<b>107</b>
V. 2.1. Ženy v řadách LTTE.....	107
V. 2.1.1. Ptáci svobody a masové zapojení žen do Hnutí.....	107
V. 2.1.2. Černé Tygřice.....	108
V. 2.1.3. Praktická motivace LTTE k přijetí žen .....	109
V. 2.2. Zapojení žen do ozbrojeného zápasu v ideologické rétorice LTTE .....	113
V. 2.2.1. Ideové inspirace pro militarismus tamilských žen.....	113
V. 2.2.2. Ideologie LTTE – Tamilské Tygřice jsou ctnostné.....	114
V. 2.2.3. Rovnost pohlaví v interpretaci LTTE .....	117
V. 2.2.4. Praktický život versus ideologie LTTE.....	121
V. 2.3. Tamilské Tygřice a civilní tamilská společnost .....	123
V. 2.3.1. Kontrast mezi tradiční Tamilkou a Tamilskou Tygřicí .....	123
V. 2.3.2. Motivace žen pro vstup do LTTE.....	125
V. 2.3.3. Nemožnost reintegrace .....	126
V. 3. Shrnutí.....	128
<b>VI. Nové ženské fenomény v tamilské společnosti .....</b>	<b>130</b>
VI. 1. Faktory vedoucí k posunu genderových kategorií .....	130
VI. 1.1. Modernizace Jižní Asie .....	130
VI. 1.2. Válka .....	133
VI. 1.3. Přítomnost mezinárodních organizací .....	134
VI. 2. Nové sociální fenomény jako přímý důsledek války .....	136
VI. 2.1. Bojovnice LTTE .....	136
VI. 2.2. Ženská mírová hnutí .....	136
VI. 2.3. Pracující ženy.....	140

VI.2.3.1. Vstup Tamilek do pracovní sféry .....	140
VI.2.3.2. Překážky na pracovišti dané genderovými stereotypy .....	142
VI.2.3.3. Sexuální obtěžování .....	146
VI.3. Reakce společnosti na nové fenomény .....	148
VI.3.1. Sexuální skandál v Mattakalappu .....	148
VI.3.2. Tamilská společnost versus Tamilské Tygřice a pracující ženy .....	155
VI.4. Shrnutí.....	159
<b>VII. Dopad války na genderový stereotyp tamilské ženy ve šrilanské společnosti .....</b>	<b>162</b>
VII. 1. Předpokládaný dopad na společenské instituce .....	162
VII. 2. Skutečné implikace nových fenoménů .....	164
VII. 2.1. Nové trendy v oblasti manželství .....	164
VII. 2.2. Jízda na kole – indikátor změny.....	172
VII. 2.3. Genderové násilí se dostává na světlo .....	176
VII. 2.4. Posilování žen .....	183
VII.2.5. Budoucnost tamilských žen.....	185
VII.2.6. Pohled mých informantů na válku .....	189
VII. 3. Srovnání odhadu a společenské reality .....	191
VII. 4. Shrnutí.....	195
<b>VIII. Závěr .....</b>	<b>198</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>207</b>
<b>Seznam obrazových příloh .....</b>	<b>217</b>
<b>Přílohy .....</b>	<b>220</b>



1: Šrí Lanka na mapě světa



Base B02734AI (C00127) 3-01

2: Mapa Šrí Lanky

# I. Úvod

## I. 1. Cíl práce

V rámci svého studia tamilského jazyka a kultury jsem několik let pobývala v jižní Indii a na Šrí Lance. Ačkoliv je mezi kulturami tamilských etnik obou zemí mnoho podobností, všimla jsem si jednoho zásadního rozdílu, a to v postavení tamilských žen. Ačkoliv náleží ke stejné etnické skupině a ke stejné kultuře, rozdíly mezi jednáním žen na obou stranách Palkovy úžiny (pruh moře dělící Indii od Šrí Lanky) jsou markantní. Začala jsem tedy pátrat, proč jsou tamilské ženy v Indii a na Šrí Lance tak odlišné. Jedna odpověď se nabízí při pohledu do nedávné historie, kdy mezi oběma zeměmi nalezneme zásadní rozdíl - na Šrí Lance probíhá od 80. let 20. století do dnešních dnů občanská válka mezi šrílanskou vládou a tamilskými separatisty. Postavení šrílanských Tamilek tedy zřejmě do velké míry ovlivnil válečný konflikt, který si již vyžádal přes 70 000 obětí.

Předmětem této práce je proto případová studie – analýza dopadu občanské války na Šrí Lance na postavení tamilských žen ve společnosti. Ve své práci si kladu tyto zásadní otázky:

- 1/ Jaký byl genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance před vypuknutím války?
- 2/ Vedla občanská válka na Šrí Lance ke vzniku nových společenských fenoménů týkajících se žen? Jestliže ano, které fenomény to jsou?
- 3/ Jaký je genderový stereotyp tamilské ženy v současné době?
- 4/ Je možné vést paralelu mezi emancipací žen v západním světě po dvou světových válkách a měnícím se statutem Tamilek?

## I. 2. Metodika

Tato práce se zabývá změnou postavení tamilských žen na Šrí Lance z pohledu kulturní antropologie. Zajímá se tedy zejména o posun kulturního konceptu genderového stereotypu tamilské ženy během uplynulých 25 let, tj. otázkou jaká byla „ideální“ žena před válkou a jaká je nyní.

Abych porozuměla tomu, jaký posun v tomto konceptu nastal, zkombinovala jsem několik postupů – úvodní terénní výzkum, studium literatury, konzultace s odborníky a ověřovací terénní výzkum.

Nejprve jsem v letech 2005 a 2006 podnikla rok a půl trvajícím úvodní terénní výzkum mezi tamilskou populací na severu a východě Šrí Lanky, kde jsem byla svědkem fyzického dopadu války na infrastrukturu těchto regionů. Během tohoto výzkumu jsem se také dozvěděla o společenských dopadech války od svých tamilských respondentů obou pohlaví z různých věkových skupin, různých sociálních poměrů, a získala jsem tak základní představu o tom, jakým způsobem se změnil život tamilských civilistů, zejména žen v průběhu etnického konfliktu.

V letech 2006 a 2007 jsem pobývala v České republice a věnovala jsem se studiu písemných pramenů pokrývajících širokou škálu témat – historické práce o Šrí Lance<sup>1</sup>, kulturněantropologické práce o genderu<sup>2</sup>, o vztahu války a genderu<sup>3</sup>, práce šrílanských badatelek<sup>4</sup> i zahraničních autorů<sup>5</sup> o dopadu války na šrílanské ženy, ideologicky laděné prameny o separatistech<sup>6</sup>, dále zprávy lidskoprávních organizací<sup>7</sup>, mezinárodních organizací<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Hlavním pramenem v oblasti historie byla publikace kolektivu autorů: Jan Filipický a kol., *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 273- 349. Další prameny pro mou práci k tomuto tématu byly od autorů: S.J. Tambiah, M.R.Narayan, Swamy, Strnad a kol., Sasanka Perera, Cathrine Brun, Novotný a Návrat. Viz seznam bibliografie.

<sup>2</sup> Práce Theodory Foster Carrol, Claire Renzetti atd.

<sup>3</sup> Hlavním pramenem byla publikace Joshua S. Goldstein, *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. 523 stran. Dalšími prameny pro tuto část práce byly práce autorek: Cynthia Cockburn, Miranda Davies, Jean Bethke Ekshtein, Wenona Giles, Jennifer Hyndman, Nira Yuval-Davis, Chris Coulter, Nadje Al-Ali, Nayanika Mookherjee a dalších.

<sup>4</sup> Práce autorek Malathi de Alwis, Radhika Coomaraswamy, Selvy Thiruchandran a Ananda Galapathi, Swarna Jayaweera, Neloufer de Mel, Kumudini Samuel, Wimala de Silva.

<sup>5</sup> Práce autorů: Miranda Alison, Cynthia Cockburn, Wenona Giles, Peter Schalk, Alisa Stack O'Connor.

<sup>6</sup> Práce Adele Balasighamové.

a práce zabývající se náboženstvím a dějinami literatury tohoto regionu, jež genderový stereotyp místních žen<sup>9</sup> do značné míry utvářejí. Úskalím ve studiu literatury a ve vyhledávání informací na internetu byla ideologická zaujatost některých materiálů (ať už provládně, nebo pro-separatisticky). Jelikož účelem této práce je neutrální popis společenské změny, při kompilaci své práce jsem ideologicky laděné materiály nebrala v potaz a vycházela jsem z nestranných zdrojů. Některé ideologické materiály však byly nápomocné k pochopení ideologické rétoriky LTTE, například v pracích Adele Balasinghamové. Proto její dílo uvádím i v seznamu bibliografie. Dané téma jsem také konzultovala s akademickými odborníky<sup>10</sup>, kteří mi pomohli zejména ve vyhledávání vhodných literárních pramenů a strukturování práce.

Na přelomu let 2007 a 2008 jsem pak na Šrí Lance podnikla další tentokrát půlroční terénní výzkum, kdy jsem ověřovala své závěry formou polostrukturovaných rozhovorů s tamilskými respondenty ze všech částí ostrova. V kulturní antropologii se pro respondenty ustálil výraz *informant*, jenž označuje příslušníka studované kultury, který opakovaně poskytuje antropologovi vysvětlení týkající se jeho společnosti. V tomto smyslu tedy toto označení neneso špionážní význam, jak by se někteří mohli domnívat. Naproti tomu respondent je člověk, který odpovídá jen na určitou sadu dotazů, kontakt s ním není opakovaný. Ve své práci tedy užívám výraz informant. Moji informanté (jak muži, tak ženy) pracovali zejména jako sociální pracovníci, tudíž měli o situaci tamilské společnosti dobrý přehled. Ačkoliv hovořím plynule tamilsky, moji informanté byli klidnější, když o nepříjemných aspektech své společnosti mluvili anglicky. Přispíval k tomu také fakt, že bezpečnostní složky mají důmyslný a téměř všudypřítomný kontrolní aparát. Aby se tedy moji informanté cítili přirozeně, jejich rozhovory jsem nenahrávala, ale přepisovala, a to v originálním jazyce rozhovoru, tj. v angličtině nebo v tamilštině. (Kdybych rozhovory nahrávala, dotazovaní by mi

---

<sup>7</sup> Například zprávy skupiny University Teachers for Human Rights (Jaffna) ve formě kolektivního díla - Rajan Hoole, *The Broken Palmyrah: The Tamil Crisis in Sri Lanka – An Inside Account*. 1-325 z webu: [www.tamilnation.org/brokenpalmyrah](http://www.tamilnation.org/brokenpalmyrah)

<sup>8</sup> [www.unhcr.org](http://www.unhcr.org), <http://www.icrc.org>; ICRC, *Women and War*, 2008; [www.undp.org](http://www.undp.org); zprávy Světové zdravotnické organizace a Asijské rozvojové banky.

<sup>9</sup> Hlavním zdrojem byla kniha: George Hart, *The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*, 81-137. Dalšími zdroji k tomuto tématu byly práce autorů: Zbavitel a kol., Stanislava Vavroušková, Prabhati Mukherjee, Dagmar Marková, Blanka Knotková-Čapková, David Kinsley, Kapil Kapoor atd.

<sup>10</sup> S docentem Vrhelem, s Dr. Blankou Knotkovou-Čapkovou, s profesorem Schalkem a s dr. Filipským.



nesdělili ani polovinu informací). Přepisy těch nejvýznamnějších rozhovorů jsou součástí této práce. Téma své práce jsem konzultovala s genderovými odborníky působícími na Šrí Lance<sup>11</sup>. Navázala jsem také styky s místními ženskými organizacemi a účastí na jejich akcích (např. Mezinárodní den žen 8. března 2008) jsem získala další vhled do problematiky šrílanských žen v současnosti. Vzhledem k tomu, že došlo ke zrušení příměří mezi vládou a LTTE, bezpečnostní situace mi neumožňovala dostat se znovu na sever a na východ ostrova a setkat se se svými původními informanty z let 2005 a 2006. Navzdory této překážce se mi díky spolupráci s tamilskými respondenty zejména v metropoli Kolombu podařilo dojít k závěrům prezentovaným v této práci.

Tato doktorská dizertační práce přináší spíše kvalitativní, než kvantitativní výsledky. Vzhledem k válečnému stavu nejsou k dispozici žádné sociologické statistiky dokreslující vzestup či úpadek určitých fenoménů. V práci tak nejsou prezentovány žádné číselné grafy, ale společenské indikátory posunu vnímání jednotlivých kulturních kategorií založené zejména na závěrech z rozhovorů s mými respondenty. Výzkum mi usnadňoval fakt, že hovořím tamilsky a aspekty tamilské kultury jsem studovala již během svého magisterského studia. Tato práce proto bere v potaz i specifické antropologicko-lingvistické jevy.

V různých kapitolách hovořím o specifických lokalitách. Ačkoliv principiálně platí, že geografické názvy by se měly přepisovat v oficiálním znění, v případě Šrí Lanky by to měla být sinhalština, rozhodla jsem se ve své práci užívat tamilské místní názvy v české výslovnosti. Rozhodla jsem se tak proto, že ve své práci se zabývám hlavně problematikou tamilské populace.

Anglický název	Tamilský název <sup>12</sup>	Sinhalský název <sup>13</sup>	Název užívaný v této práci
Ampara	<i>Ampārai</i>	Ampára	Ampárej
Batticaloa <sup>14</sup>	<i>Mattakalappu</i> <sup>15</sup>	Madakalapuva	Mattakalappu
Colombo	<i>Ko_lumpu</i>	Kolamba	Kolombo (dávám přednost českému exonymu)

<sup>11</sup> S Kerry Boland z UNHCR, Zoe Keeler z UNDP a s dr.Madhumita Sarkar z UNICEF.

<sup>12</sup> Přepis z tamilského písma.

<sup>13</sup> Přepisy jsem konzultovala s doktorem Filipským z Orientálního ústavu Akademie věd ČR.

<sup>14</sup> Portugalský název.

<sup>15</sup> Doslovný překlad je „bahnitá laguna“

Jaffna	<i>Yālp̄pānam</i> <sup>16</sup>	Jápané	Jálp̄pānam
Kilinochchi	<i>Kiḷinocci</i>	Kilinočči	Kilinočči
Mannar	<i>Mannār</i>	Mannár	Mannár
Mulaitheevu	<i>Mullaittīvu</i>	Mullaitīvu	Mullejtīvu
Muhamalai	<i>Mukamālai.</i>	Muhamalai	Muhamálej
Omanthai	<i>Ōmantai</i>	Ómantai	Ómantej
Puttalam	<i>Puttaḷam</i>	Puttalam	Puttalam
Trincomalee	<i>Tirukkōṇamalai</i>	Trikunámalé	Tirukónamalej
Vanni/ Wannī	<i>Vanni</i>	Vanni	Vanni
Vavuniya	<i>Vavuniyā</i>	Vavunija	Vavunijá

Písemné prameny cituji podle instrukcí čtvrtletníku Akademie věd ČR Archivu Orientálního<sup>17</sup>.

Součástí práce jsou také fotografie většinou stažené z internetu, jejichž internetové adresy jsou uvedeny v seznamu zobrazení. (Ačkoliv jsem na Šrí Lance strávila dva roky a disponuji i vlastními fotografiemi, některé společenské aspekty pro mě nebylo možné vyfotografovat vzhledem ke striktním bezpečnostním opatřením a všudypřítomnosti bezpečnostních složek.)

### **I. 3. Obsah práce**

V následujících kapitolách popíši teoretická východiska práce, zejména spojitost mezi válkou a genderovými kategoriemi, moderní dějiny Šrí Lanky a vývoj etnického konfliktu. Dále se budu věnovat předválečnému genderovému stereotypu tamilské ženy, konkrétnímu dopadu války na ženskou tamilskou populaci, ideologii hnutí LTTE a dále novým fenoménům, které se v tamilské společnosti na Šrí Lance ve vztahu k ženám objevily, a jakým způsobem všechny tyto faktory ovlivnily posun genderového stereotypu tamilských žen na Šrí Lance. V zásadě tedy otázka zní: Jaká byla tamilská žena před válkou a jaká je nyní?

<sup>16</sup> V překladu „zpěv loutny“ podle slepého potulného pěvce a hráče na loutnu (yaḷp̄pānar) z čólské země, jenž podle pověsti získal od sinhalského krále povolení usadit se s kolonií Tamilů na severním cípu ostrova.

<sup>17</sup> [www.aror.orient.cas.cz](http://www.aror.orient.cas.cz)



## II. Teoretická východiska práce

Tato dizertační práce se zabývá dopadem války na společenský status tamilských žen ve šrilanské společnosti během posledních 30 let. Proto jsou pro toto téma zásadní teoretické pojmy *gender*, *válka* a *jejich vzájemná souvislost*, které rozeberu v této kapitole.

### II.1. Gender

Jaký je rozdíl mezi genderem a pohlavím? **Pohlaví** je biologická danost, na jejímž základě lidé konstruují společenskou kategorii zvanou **gender** (maskulinitu či femininitu). Gender je kulturou daná představa určitého souboru osobních vlastností a vzorců chování<sup>18</sup> na základě pohlaví člověka. Obsah této kategorie se v různých kulturách liší. Příslušníci společností vycházejí z tzv. **genderových stereotypů** - zjednodušených popisů toho, jak má vypadat „maskulinní muž“ a jak „femininní žena“. (Ve skutečnosti se mnozí lidé stereotypním obrazům vymykají.).

Každá společnost má tzv. **pohlavně-genderový systém**, to znamená, že svým členům předepisuje určité vlastnosti, způsoby chování a vzorce vzájemné interakce v závislosti na jejich pohlaví. Každý systém zahrnuje alespoň tři prvky:

- 1/ sociální konstrukci genderových kategorií na základě biologického pohlaví;
- 2/ dělbu práce na základě pohlaví;
- 3/ společenskou regulaci sexuality.

Tento systém je zakotvený ve společenských institucích, v hospodářství, v politickém systému, ve vzdělávacím systému, náboženství a rodinném uspořádání. Pohlavně-genderové systémy se napříč kulturami i historickými obdobími různí a mají hluboký dopad na životy žen a mužů.

---

<sup>18</sup> Západní ženu si obvykle představujeme jako někoho v dámských šatech, povahově pasivní, závislou a citově založenou. Západní muž nosí kalhoty, je nezávislý s tendencí prosazovat se a ovládat své city.

Většina společností světa má patriarchální pohlavně-genderový systém, v němž zaujímají muži nadřazené postavení vůči ženám a kde vlastnosti a činnosti vnímané jako mužské jsou hodnoceny výše než ty, které jsou vnímány jako ženské.

## **II.2. Válka**

V každé lidské společnosti existuje válka jako navždy přítomný potenciál, který se čas od času realizuje. Válka je u lidských kultur univerzálním jevem, výjimky tvoří jen několik společností, u nichž by válka byla zcela nepraktická a nepřinesla by společenství žádný územní, mocenský či jiný užitek (například u obyvatel západního Grónska a několika dalších)<sup>19</sup>. Způsob a účel válčení však závisí na hodnotách dané kultury. Například můžeme a nemusíme usilovat o protivníkovu fyzickou likvidaci; vojsko může mít velitele jediného či velitele nahraditelného; válčíme, abychom získali buď nepřítelova zvířecí stáda nebo jeho ženy, či jeho území, či ho přinutili k nějaké činnosti. Také vnímání vítězství a porážky se v různých kulturách liší.

Podle Clausewitzovy definice je válka „aktem násilí s úmyslem donutit protivníka, aby splnil naši vůli“, je to „pokračování politiky jinými prostředky“<sup>20</sup>. Ačkoliv se od jeho dob (přelom 18. a 19. století) co do technologie a taktiky mnohé změnilo, jeho filozofie je dodnes považována za platnou. V dnešní době je válečný konflikt definován jako: „*násilný způsob rozhodující o tom, kdo bude určovat, co se bude v daném teritoriu dít; například, kdo bude mít moc, kdo bude mít bohatství a zdroje, čí ideály převládnu, kdo je členem a kdo není, jaké zákony budou platné, co se bude učit ve školách, kudy povede hranice, jak vysoké daně se budou odvádět, atd. Válka je nejzazším prostředkem, který o těchto záležitostech rozhodne v případě, že se nelze dohodnout na mírovém procesu nebo jiném rozřešení.*“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Joshua S. Goldstein, *War and Gender. How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, 1-22.

<sup>20</sup> [www.wikipedia.org/wiki/Carl\\_von\\_Clausewitz](http://www.wikipedia.org/wiki/Carl_von_Clausewitz) a [www.wikipedia.org/wiki/Philosophy\\_of\\_War](http://www.wikipedia.org/wiki/Philosophy_of_War)

<sup>21</sup> Internetová encyklopedie filozofie Stanfordské univerzity. <http://plato.stanford.edu/entries/war>. „War is a violent way for determining who gets to say what goes on in a given territory, for example, regarding: who gets power, who gets wealth and resources, whose ideals prevail, who is a member and who is not, which laws get made, what gets taught in schools, where the

Z etického hlediska dominují v souvislosti s válkou tři myšlenkové směry: *pacifismus*, *realismus* a *teorie spravedlivé války*. Pro *pacifisty* je válka vždy špatná, protože přínos války nikdy nevyváží náklady na její vedení (konsekventní pacifisté) a samotná válka je vnitřně nesprávná, neboť dochází k zabíjení lidských bytostí (deontologičtí pacifisté). Opačným extrémem je *teorie spravedlivé války*, která říká, že uchýlení se k válce může být správné, jde-li o spravedlivou věc (např. o sebeobranu před vnějším útokem, ochranu nevinných před brutálním, agresivním režimem a potrestání těžkých a nenapravených zločinů)<sup>22</sup>. *Realismus* je vůči užívání morálních konceptů skeptický. Motivy pro válčení jsou z tohoto pohledu národní bezpečnost a moc.

V minulosti umožňovala technologie zbraní válčení zejména v bitvách. Bojovníci se tak střetávali na válečných frontách, zatímco jejich „ženy a děti“<sup>23</sup> zůstávaly v domácím prostředí. Ve dvacátém století však došlo k nárůstu národně osvobozeneckých a občanských válek. Také technologický vývoj zbraní přispěl ke smazání frontové linie. Válka se tak v minulém století přesunula do civilní sféry a má daleko silnější dopad na životy civilistů než kdy dříve.

Válečný stav představuje pro civilisty novou, či lépe řečeno pozměněnou realitu, kdy stará pravidla a hranice jak v materiálním, tak sociálním slova smyslu přestávají platit. Válka je z pohledu civilistů i válčících stran liminálním stavem, tedy dočasnou situací přerodu, kdy staré už neplatí a nové ještě není ustáleno. Čím déle ale konflikt trvá, tím více se prodlužuje i agónie přerodu a v postižených společnostech se začínají zakořeňovat nové, válkou způsobené mechanismy a zvyklosti. Ačkoliv touha válčících stran často je vrátit se z liminálního stavu do stavu věcí (tj. pravidel a zvyklostí) tak, jak byly předtím, toto přání většinou není splnitelné, neboť *válka navždy všechno mění*.

---

*border rests, how much tax is levied, and so on. War is the ultimate means for deciding these issues if a peaceful process or resolution can't be agreed upon."*

<sup>22</sup> V tom případě také válčící entity (které musí mít podporu vlastního obyvatelstva) musejí uznat autoritu mezinárodních zákonů a podle nich se během války chovat a po válce dosáhnout spravedlivého urovnání poměrů. To však není vždy snadné ani objektivně dosažitelné.

<sup>23</sup> Používám uvozovky, neboť „ženy a děti“ je ustálený termín spojený s válkou a hraničící s klišé.

## **II.3. Vztah mezi válkou a genderem**

Válka je vysoce genderovaný<sup>24</sup> fenomén, tj. během válečného konfliktu hrají genderové kategorie dané společností velkou roli v chování válečníků jak na bojišti, tak vůči civilistům. Díky genderovým rolím a biologickým danostem prožívají civilisté v závislosti na svém pohlaví válku různým způsobem. Muži jsou častěji terčem fyzické likvidace nebo jsou nuceni se boje účastnit, zatímco ženy jsou postaveny do nových neznámých situací, jež je nutí rozvíjet schopnost přežít<sup>25</sup>. Zatímco válčení je stále po celém světě vnímáno jako mužská činnost, ženy se ve velkých počtech čím dál častěji zapojují do nacionálně-osvobozeneckých hnutí<sup>26</sup>. Vzhledem k celkové destrukci materiální i společenské, vedou některé války k posunu genderových kategorií, tedy k posunu definice, co je „ženské“ a co je „mužské“.

### **II.3.1. Praktický dopad válek na životy žen**

Válečné konflikty mají na životy civilistů značný dopad, který se u mužů, žen a dětí různí. Ženy válku prožívají zejména v roli přeživších (přežily smrt svých manželů, otců, či synů), z nichž některé byly svědkyněmi či oběťmi násilí a stále mají zodpovědnost za životy zbylých členů rodiny. Některé ženy se také bojů přímo účastní.

Abych mohla popsat vztah mezi genderem a válkou, vykreslím praktické dopady války na životy žen a pro lepší představu popíši „typický“ průběh válečného konfliktu:

Když vypukne válka, bezpečnostní složky válčících stran se snaží upevnit svou moc nad vlastním i okupovaným územím instalací početných hlídkových stanovišť<sup>27</sup>. Personál takových stanovišť dohlíží na pohyb civilistů, neustále kontroluje jejich identitu, podrobuje je osobním prohlídkám a někdy je vystavuje ponižujícímu zacházení. Přítomnost kontrolních

<sup>24</sup> Pojem „genderování“ přebírám od Goldsteina. Význam tohoto slova můžeme přeložit jako vytváření genderových kategorií

<sup>25</sup> Ochrana žen v průběhu válečného konfliktu je zakotvena v mezinárodním humanitárním právu (IHL), jež je zavazující jak pro státy, tak pro ozbrojené opoziční skupiny. Toto právo zahrnuje čtyři ženevské konvence z roku 1949 a dva dodatečné protokoly z roku 1977 a poskytuje ochranu ženám jako civilistkám a jakožto zajatým či zraněným bojovnicím.

<sup>26</sup> Významným dílem, které analyzuje vztah mezi genderem a válkou a odpovídá na otázku, proč muži většinou válčí a ženy nikoliv, je kniha *War and Gender* od Joshui Goldsteina (2001). Další autoři a autorky (například Cynthia Cockburn, Miranda Davies, Jean Bethke Elshtain, Wenona Giles, Jennifer Hyndman, Nira Yuval-Davis) se zabývají specifickými projevy války ve vztahu k genderu – významem znásilnění, politickým násilím v období války, konstruováním žen jako mírumilovných bytostí, nacionalismem a dalšími fenomény.

<sup>27</sup> Anglicky check-points.

stanovišť výrazně omezuje mobilitu mužů a samotné ženy procházející stanovišti se mohou stát terčem obtěžování a zneužití.

V důsledku intenzivní kontroly pohybu civilistů dochází často k zatýkání lidí podezřelých z podporování nepřátelené strany. Uvězněné ženy bývají extrémně izolované, neboť jejich rodiny a přátelé je navštěvují daleko méně než uvězněné muže<sup>28</sup>. Důvody pro nižší návštěvnost žen ve vazbě bývají různé: rodiny někdy vnímají jejich vazbu jako hanbu; jejich mužští příbuzní byli zabití, vysídleni nebo beze stopy zmizeli; někteří muži se znovu oženili a jiní nemohou v neisté bezpečnostní situaci cestovat. Vězeňkyně jsou tak během války bezbrannější vůči zneužívání.

Ozbrojené konflikty většinou vedou k vysídlení celých oblastí. Každoročně tak musí tisíce lidí po celém světě opustit své domovy a živobytí a hledat útočiště ve vzdálených oblastech ve vlastní či v cizí zemi v uprchlických táborech. Je to traumatizující zkušenost, neboť během přesunů dochází k rozdělení rodinných příslušníků, úpadku do naprosté chudoby a dlouhodobé ztrátě kontroly nad vlastními životy. Život v uprchlických táborech představuje pro všechny uprchlíky (i hostitelskou komunitu) značnou zátěž, a to kvůli nedostatku soukromí, prostoru, možnosti civilních aktivit, materiálního a hygienického zázemí. Ztráta zdroje obživy v místě původního bydliště vede k tomu, že se vysídlené ženy, jejichž manželé z mnoha důvodů nemohou tábor opustit, snaží zajistit základní potřeby (stravu, léky atd.) pro své rodiny alternativním způsobem. Proto se často pohybují bez doprovodu mimo hranice uprchlického tábora, což je vystavuje nebezpečí, že se stanou oběťmi násilí. Navíc frustrace vysídlených mužů může vést ke zvýšené spotřebě různých návykových látek a/nebo se ve formě násilí obrátit proti vysídleným ženám a dívkám v samotném táboře. Dlouhodobý pobyt v uprchlických táborech také může být zdrojem zdravotních potíží pro ženy. Provizorní tábory totiž většinou nedisponují sanitárními zařízeními, která by ženské populaci poskytovala dostatečné soukromí a bezpečí. Ženy se tak mohou stát oběťmi sexuálního násilí uvnitř tábora, například když musí překonávat

---

<sup>28</sup> ICRC, *Women and War*. 2008



neosvětlené úseky cesty na toalety a podobně. Proto se v některých případech ženy odmítají mýt, což vede k problematickému udržování hygieny a dobrého zdravotního stavu.

Součástí ozbrojených konfliktů bývá sexuální násilí, jehož terčem jsou muži i ženy. Sexuální násilí na ženách je více zmapované, proto se zdá, že ve většině kulturních kontextů bývá častěji namířeno proti ženám. Znásilnění je v současné době považováno za jednu z válečných strategií, sloužící zejména k demoralizaci mužů (*kteří nemohli ochránit své ženy*). Znásilnění má pro oběť kromě fyzického a psychického utrpení také společenské následky, jež závisí na kulturních zvyklostech komunity, z níž žena pochází. Některé společnosti automaticky předpokládají, že oběť byla nakažena HIV/AIDS, a proto ji odmítají přijmout. Jinde je oběť znásilnění zavržena, jak společností, tak rodinou, protože její čest byla poškozena. (Příkladem mohou být ženy znásilněné během vzniku Bangladéše<sup>29</sup>). Na Blízkém Východě mají rodinní příslušníci povinnost znásilněnou dívku či ženu dokonce zabít, aby byla obnovena rodinná čest. Ze strachu ze stigmatizace a jiných následků tedy většina obětí znásilnění tyto incidenty nehlásí. Proto se o skutečném rozsahu tohoto jevu můžeme jen dohadovat.

Během válečných konfliktů dochází z mnoha příčin ke ztrátě kontaktu s blízkými. Většina nezvěstných či zabitých jsou muži, a proto úkol zjistit, co se jim stalo, připadá jejich ženským příbuzným. Nevědomost o tom, co se s nimi stalo, může být emocionálně i materiálně devastující. V případě, že nezvěstná osoba byla živitelem rodiny, musí ženy najít způsob, jak rodinu uživit. Ženy tak často upadají do chudoby, jejich situace bývá navíc zjištěná nízkým společenským postavením a marginalizací. I jejich právní status je nejasný, protože již nejsou manželkami a ještě nejsou vdovami. Bez řádné dokumentace pak ženy nemohou požadovat dědictví, žádat o opatrovnictví nad dětmi, nemají přístup k majetku atd.

Ačkoliv ženy v konfliktech vždy určitou roli hrály, v posledních desetiletích se z různých důvodů zapojují do aktivních bojových rolí čím dál častěji po celém světě,

---

<sup>29</sup> Nayanika Mookherjee, "Gendered Embodiments: Mapping the Body-Politic of the Raped Woman and the Nation in Bangladesh", 36-53.

jmenujme alespoň Nikaraguu, Vietnam, Sierra Leone a Šrí Lanku. Některé ženy jsou naverbovány, jiné se dobrovolně zapojují do armád a ozbrojených skupin z politických důvodů; další chtějí získat ochranu pro sebe a své rodiny, či přístup k potravinám; a některé věří, že účastí v boji získají lepší sociální postavení. Ženy se zpravidla chopí zbraní v situaci, kdy nemají rodinu nebo žijí v extrémní chudobě.

Bojovnice mohou být ozbrojeným skupinám nadmíru užitečné, neboť v mnoha kulturních kontextech bývají vnímané jako neškodné či násilí neschopné. Proto mívají větší mobilitu a působnost v porovnání s muži. Snadněji projdou hlídkovými stanovišti, mohou pašovat munici, vyzvídat a provádět atentáty. Některé ženy bývají do boje zapojeny proti své vůli. Například v Sierra Leone unášely ozbrojené skupiny ženy do buše jako sexuální otrokyně a kuchařky. Některé z nich se pak pod pohrůžkou zabití staly bojovnicemi na straně svých únosců<sup>30</sup>.

Po válce mají bojovnice obvykle velké potíže s reintegrací do civilní společnosti, neboť ta je často přijmout odmítá. Příčinou odmítnutí je mimo jiné i fakt, že v mnoha společnostech dosahují ženy ekonomického a sociálního statutu sňatkem a dodržováním genderových stereotypů, tj. že se chovají v souladu s tím, co se od ženy v dané kultuře očekává. Jak uvidíme v další části této kapitoly, většina společností nepovažuje válčení za ženskou úlohu. Svou účastí v boji tak ženy často ženské stereotypy a tradiční hodnoty potupily a proto je jejich reintegrace velice složitá.

Ženy a dívky bývají vyloučeny z demobilizačních a reintegračních programů také proto, že většina států a ozbrojených skupin popírá, že by v jejich řadách ženy a dívky kdy bojovaly. Strach ze společenské stigmatizace vede ženy k tomu, že se neregistrují jako bývalé bojovnice a tím pádem nezískávají ani žádnou institucionální pomoc, která by jim pomohla znovu vybudovat normální životy (jako v demobilizačních programech).

---

<sup>30</sup> Chris Coulter, „Female Fighters in the Sierra Leone War: Challenging the Assumptions“, 54-73.

Válka obvykle zahltí síť zdravotnických služeb, dochází k vážnému nedostatku léků a zdravotníků. Životy civilistů, jejichž zdravotní potíže by za normálních okolností byly léčitelné, jsou tak v nebezpečí. Konflikt jim také znemožňuje přístup k potravě, k pitné vodě, vhodnému přístřeší, sanitárním zařízením a zdravotním službám. Riziko epidemií a podvýživy je tak ve válečných oblastech vysoké.

Jak již bylo řečeno, během války prudce roste počet znásilnění, sexuálního zneužívání a „sexu za přežití“. V důsledku toho a v důsledku nedostupnosti antikoncepčních prostředků dochází také k nárůstu počtu těhotenství v mladém věku. Ženám zároveň hrozí nákaza HIV/AIDS nebo jinou pohlavně přenosnou chorobou. Během válečných konfliktů také stoupá úmrtnost rodiček, neboť porodnická zařízení přestávají fungovat.

I kulturní bariéry mohou přispět k obtížnější dostupnosti zdravotní péče pro ženy. V určitých zemích nemohou ženy bez doprovodu mužského opatrovníka cestovat ani, když potřebují lékařskou péči; muži a ženy musí být ošetřováni odděleně personálem stejného pohlaví, což je ve válečných podmínkách často nemožné.

Válečný konflikt má také značný dopad na duševní zdraví obyvatel a lidé nemají přístup k psychiatrické pomoci. Proto zejména v zemích, kde probíhá dlouhodobý konflikt, je většina obyvatel silně traumatizovaná. To pak vede ke změně norem chování a k vyššímu výskytu násilí<sup>31</sup>.

Válečná zkušenost také poškozuje fyzický vývoj dítěte a násilí, kterého jsou děti svědky, na ně má nezvratný hluboce negativní psychologický dopad. Dívky a chlapci přicházejí o své rodinné příslušníky, o příležitost ke vzdělávání a o přístup ke zdravotnickým službám, stejně jako o čas dětských her. Osamocené dívky bývají vystaveny verbálním hrozbám, násilí ze strany ozbrojených sil, milicí nebo civilistů (včetně těch, kteří je měli ochraňovat). Jsou zranitelné vůči sexuálnímu násilí, jež kombinované s fyzickou nevyzrálostí

---

<sup>31</sup> Lynne Segal, "Gender, War and Militarism: Making and Questioning the Links", 21-35.

zvyšuje pravděpodobnost fyzického traumatu a nakažení pohlavně přenosnými infekcemi jako např. HIV/AIDS.<sup>32</sup>

### II.3.2. Univerzální genderování války

Ačkoliv se genderové stereotypy a pohlavně genderové systémy v různých kulturách liší, když dojde na válku, role pohlaví jsou napříč kulturami téměř bez výjimky stejné - boj je považován za **mužskou činnost**.

Je sice pravdou, že četné kultury mají mytologické příběhy o ženách – válečnicích, jako byly například slavné Amazonky z řecké mytologie (údajně obývaly území kolem Černého moře), jihoamerické Amazonky z vyprávění španělských konkvistadorů, či dívky bojující v dívčích válkách ve starých pověstech českých. Všechny tyto mytologické příběhy mají jedno společné – vyprávějí o světě *naruby*, kde nefunguje správný řád, kde byly porušeny normy běžné existence a všechno je vzhůru nohama, neboť ženy se nechovají jako „ženy“ a muži musí své mužství bránit.

Existuje řada teorií, které se snaží vysvětlit, proč je válčení v reálném světě většinou mužskou činností. Podle jedné obzvláště populární a rozšířené teorie jsou ženy ze své biologické podstaty „mírumilovné“, protože rodí děti a jakožto matky mají pečovatelské instinkty vyvinutější než muži. Proto podle některých nejsou ženy schopny násilí. Konstruování ženy jako mírumilovné bytosti však přímo podporuje koncept válčení jakožto mužské činnosti, neboť „mírumilovná žena“ je opakem „bojovníka“, násilí neschopná ženskost kontrastuje s „agresivní“ maskulinitou. Tuto konstrukci často využívá válečná propaganda k motivaci mužů do boje. Říká jim, že bojují za své mírumilovné „ženy a děti“, které pro bojovníka ztělesňují domov. Bez žen by muži nemohli být hrdiny, ženy jsou svědkyněmi mužského hrdinství. Také ženský mírový aktivismus rozšířený po celém světě, který svou činnost staví na mateřské či ženské identitě aktivistek, koncept „bojovné“

---

<sup>32</sup> ICRC, *Women and War*. 2008

maskulinity přímo podporuje, právě proto, že označuje mír za „ženský“. (Nicméně ne všechny kultury považují ženy za „od přírody mírumilovné“, ba právě naopak. Například tradiční kultura v Sierra Leone považuje ženy, za přirozeně divoká a nebezpečná stvoření, která musejí být pod kontrolou. Teorie ženské mírumilovné přirozenosti tedy uspokojivě nevysvětluje, proč se boje účastní muži.)

Běžným jevem války bývá znásilňování žen na dobytém území. Jeho význam se v různých kulturách v závislosti na konstruování ženského genderu liší, nejčastěji však jde o snahu protivníka zahanbit. Je to zpráva poraženým mužům říkající „*nedokážete ochránit své ženy*“. Ze strany útočníků se tedy nejedná o akt sexuální touhy, nýbrž o akt vítězství. Znásilnění žen z nepřátelené strany je také nástrojem pomsty. Muži, kteří se znásilnění dopouštějí, nemají pocit, že jednají amorálně. Pro ně jsou ženy nepříteli, na nichž toto násilí páchají, zodpovědné za smrt spolubojovníků či blízkých a proto si zaslouží být potrestány. Nacionalistická hnutí po celém světě ženy nějakým způsobem spojují s národní identitou – žena často ztělesňuje národ svou ctností, svým mateřstvím, bývá považována za nositelku kolektivní identity. Její znásilnění je proto předmětem té největší hanby, které má za následek hlubokou společenskou dezintegraci, tedy rozpad rodinných jednotek a tradičních společenských struktur. Ve válce přestávají platit staré zákony a naprosto všechno se mění. Je důležité si uvědomit, že v těchto změnách hrají kulturní symboly jednu z hlavních úloh.

#### II.3.2.1. Goldsteinova teorie univerzálního genderování války

Podle Goldsteina přinášejí války značné ztráty, traumata a utrpení, jež žádná lidská bytost nechce podstoupit. Válečníci proto musí být znecitlivěni, aby nepodléhali plně lidským instinktům a citům (jinak by z válečné vřavy prchli). Většina společností se proto rozhodla znecitlivět jen půlku vlastní populace, která má v případě nutnosti jít do války - muže. Společnosti své členy od dětství socializují do jejich budoucích reálných i potenciálních rolí. Malí chlápci jsou tak po celém světě připravováni i na potenciální válku a roli válečníků,

zatímco dívky jsou připravovány na roli pečovatelek a matek. Chlapci jsou od malička znečitlivováni, dívkám jakožto vychovatelkám dalších generací je však jejich citlivost ponechána.

Goldstein svou teorii zakládá na několika pilířích. Historie podle něj ukazuje, že ženy mají stejný (duševní) potenciál a schopnost zabít jako muži. Ačkoliv v mnoha kulturách bývají považovány za násilí neschopné, dějiny dokazují opak - ženy mohou zabít se stejnou krutostí jako muži. Říká se, že ženy nemají dispozice k agresivnímu chování. Obě pohlaví však sklon k agresi mají, ta se však projevuje u mužů fyzicky a u žen sociálně. Není zcela prokázáno, že by mužský hormon testosteron měl na agresi zásadní vliv.

Dalším argumentem pro účast mužů v boji bývá fyzická konstituce. Muži jsou sice vyšší a těžší než ženy, ženy jsou však v jistém smyslu odolnější - žijí déle a jsou odolnější vůči únavě a nemoci. Ženy mají také schopnosti, které jsou ceněné v moderním válčení. Například mají jemnější motoriku prstů a mohou rychle a efektivně montovat zbraně. Biologické rozdíly tedy podle Goldsteina nejsou dostatečným vysvětlením, proč se války účastní hlavně muži. Jak říká, společnosti si chtějí nechat půlku populace, která není znečitlivěná a je schopná vychovávat potomky.

#### II.3.2.2. Výjimky univerzálního genderování – ženy v bojové akci

Goldstein svou teorii zakládá mimo jiné na historických záznamech o válčících ženách v rozdílných rolích. Dějiny hovoří o slavných vojenských velitelkách, ať to byly prosté ženy (jako Johanka z Arku, která vedla v 15. století jakožto šestnáctiletá francouzskou armádu proti Angličanům), nebo královny (jako například Semiramis<sup>33</sup>, britská královna Alžběta atd.). Jednotlivé ženy po celém světě se také účastnily bojů jako řadové členky armád v mužském převleku (a jen málokdy otevřeně přiznaly svou ženskou identitu)<sup>34</sup>. Existovaly i čistě ženské vojenské jednotky - například v Dahomejském království (na území dnešního Beninu

---

<sup>33</sup> Vládla v 9. století před naším letopočtem v Asýrii

<sup>34</sup> Např. za americké občanské války

v Africe)<sup>35</sup>, kde členky královské gardy byly tak pověstné svou krutostí, že byly velice obávané a respektované.

Goldstein však říká, že i když se ženy zapojují ve 20. století do armád vyspělých států, určité rozlišování na základě pohlaví přetrvává, protože vojenské systémy se snaží ženy z přímého boje tvář v tvář vynechat a pověřují je podpůrnými rolemi. Příkladem může být sovětská armáda za druhé světové války, v níž ženy sloužily v hojném počtu (800 000) jako ošetřovatelky, velice úspěšné válečné pilotky a ostřelovačky. (Mohly tudíž zabíjet, nikoliv bojovat s nepřítelem tvář v tvář). Zrovna tak i izraelská armáda je známá tím, že zavedla brannou povinnost pro ženy, které nebývají nasazovány přímo v bojových akcích. Podobná snaha nepouštět ženy do přímých bojových akcí tak byla patrná do konce 20. století u armád mnoha vyspělých států. To se však do velké míry po 11. září 2001 a zejména po invazi armády USA do Iráku změnilo, neboť v Iráku neexistuje bojová linie a boj se v postižených regionech odehrává naprosto všude, proto je mezi zabitými vojáky i mnoho žen.<sup>36</sup> Ženy jsou tak poprvé v historii státní armády nasazovány do přímého boje. Tato změna by zasluhovala hlubokou analýzu, neboť tyto ženy nyní působí v „mužském teritoriu“ (armádě) a bylo by zajímavé vysledovat, jaký dopad jejich přítomnost má na dynamiku armádního celku.

### **II.3.3. Gender a nacionalismus**

Nacionalismus je výrazně genderovaným fenoménem, neboť v dobách sociálního a politického pozdvižení se ženy stávají „ikonami“ kulturní a etnicko-národní identity, obzvláště u národněosvobozeneckých hnutí a při vytváření národních států. Způsob, jakým se politické nebo etnické skupiny sebedefinují, je ovlivněn genderovými stereotypy převládajícími v dané kultuře. Nacionalistické ideologie proto ženy vykreslují a také prohlašují za součást národa různými způsoby. Jestliže je pro národ významná početná rodina, pak nacionalistické hnutí

<sup>35</sup> Dahomejské království prodávalo od 16. do 19. století Evropanům otroky výměnou za zbraně.

<sup>36</sup> Ke dni 8.9.2008 v Iráku zahynulo 109 žen spojeneckých armád, tj. 2,44% z celkového počtu spojeneckých ztrát (4469). Zdroj: [www.icasualties.org/oif/female.aspx](http://www.icasualties.org/oif/female.aspx)

může prohlašovat, že ženinou rolí je rodit nové členy národa a pečovat o rodinu. Jestliže je národ definován jako náboženská jednotka, pak vhodný model ženství poskytují náboženské prameny. Jestliže má být nový národ moderní, tak i ženy jsou nositelkami modernosti.

V porovnání se státními armádami začala osvobozenecká a nacionalistická hnutí verbovat ženy do svých řad v masovém měřítku daleko dříve, nejpozději ve druhé polovině 20. století. Již samotná druhá světová válka a po ní následující konflikty vrhly světlo na zásadní roli žen v různých typech války včetně Vietnamu, Jižní Afriky, Kypru, Iránu, Severního Irska, Libanonu, Izraele, Nikaragui a dalších. Během druhé světové války bojovaly ženy nejen v sovětských partyzánských oddílech, ale i v dalších okupovaných zemích (Itálie, Řecko, Francie, Polsko, Dánsko). Účastnily se pouličních bojů, prováděly atentáty a výzvědné mise. Jen málo z nich bylo ozbrojenými bojovnicemi „na plný úvazek“.

Například jedny z nejpozoruhodnějších bojovnic byly jugoslávské partyzáanky, které za druhé světové války tvořily deset procent Národně osvobozenecké armády, tj. 100 000 žen. Oficiální komunistická ideologie je prohlašovala za rovnocenné, v praxi však měly ženy tendenci setrvávat na nižších postech a uplatňovat se ve zdravotnických úlohách. Když druhá světová válka skončila, komunistická Jugoslávie ženám vojenskou službu zapověděla.

V Nikaragui ženy tvořily téměř třetinu členů Sandinistické Fronty. Po jejich vítězství v červnu 1979 byla většina žen demobilizována a zbytek umístěn v čistě ženských plucích. Jistým způsobem zanechali sandinisté tradiční role pohlaví tak, jak byly. Mobilizovaly totiž ženy pomocí propagandy, která zobrazovala matku chránící své děti. I na Šrí Lance došlo v 80. letech k mobilizaci žen do hnutí Tamilských Tygrů, ovšem jak uvidíme v této práci, na základě jiné rétoriky (viz. kapitola V). Přítomnost žen v řadách ozbrojenců byla tedy vždy tak neobvyklá, že hnutí byla nucena konstruovat v souvislosti s tímto abnormálním jevem vysvětlení na základě své ideologie, která do určité míry odpovídala i genderovým stereotypům dané společnosti.



Mnohá národně osvobozenecská hnutí tedy do svých řad povolávají ženy a jejich účast v boji interpretují v závislosti na genderovém systému dané společnosti. Zapojení žen do těchto hnutí má dvojitý význam: 1/ symbolickou rovnost mezi členy národní kolektivity a 2/ úplnou mobilizaci celého národa.

Za války bývají bojující ženy glorifikované jako ikony sebeobětování pro národ, po válce však bývá jejich role zlehčována a z velké části zapomenuta. Od žen, které byly mobilizovány, se očekává, že se po válce vrátí do kuchyně a přenechají řízení světa mužům. Některá hnutí k tomu přizpůsobují i svou rétoriku, jak dokládá velice rozšířené ikonické zobrazení ženy s dítětem na zádech třímající pušku. Toto zobrazení kombinuje role mateřské s válečnými - nutí ženy jít do války, aniž by se měnily elementární vztahy mezi pohlavími. Zároveň tak implikuje, že až válka skončí, matky pušky odloží a děti si nechají.

Není bez zajímavosti, že společnosti často vnímají bojovnice jako nebezpečnější a krutější než jejich mužské protějšky. Je možné, že tato interpretace souvisí s tím, že ženy bojovnice překročily jim vyhraněné meze v rámci genderového stereotypu, a jakožto takové jsou vnímány jako hroživější. Proto je i jejich demobilizace (jak jsem již výše zmínila), navzdory rétorice nacionalistických hnutí, složitá.

### **II.3.4. Válka a její dopad na genderové kategorie**

Navzdory stále početnější účasti žen v militantních hnutích, tvoří muži i v dnešní době převážnou většinu bojovníků i většinu padlých ve všech válečných konfliktech. Muži odcházejí z domovů, aby se zapojili do armád či ozbrojených skupin a zanechávají za sebou své rodiny, ženy, děti a starce. Ženy jsou tak nuceny za války přebírat i činnosti, které jsou jejich kulturou definované jako mužské. Chod společnosti a válečné úsilí jsou proto na ženské práci závislé. Válka tak mění genderové kategorie, nebo přinejmenším změnu genderových stereotypů akceleruje. Povaha změny však závisí na povaze války - za co

válčí strany bojují, jak dlouho konflikt trvá, jak výrazně mění poměr počtu mužů vůči počtu žen atd.

Podle mého názoru můžeme změny způsobené válečným konfliktem na pohlavně – genderovém systému společnosti systematizovat dvěma způsoby:

1/ Změnu můžeme charakterizovat na škále působnosti žen od výhradně domácí sféry po jejich naprosto volný pohyb ve sféře veřejné. V některých kulturách je samostatný pohyb žen na veřejnosti v rámci jejich kulturního genderového stereotypu nepřipustný. Zatímco v jiných kulturách se ženy mohou ve veřejné sféře pohybovat zcela volně.

Diagram 1: Ukazuje jeden z možných vývoju válečného dopadu na genderový stereotyp, jak tomu bylo v Evropě po první a druhé světové válce.

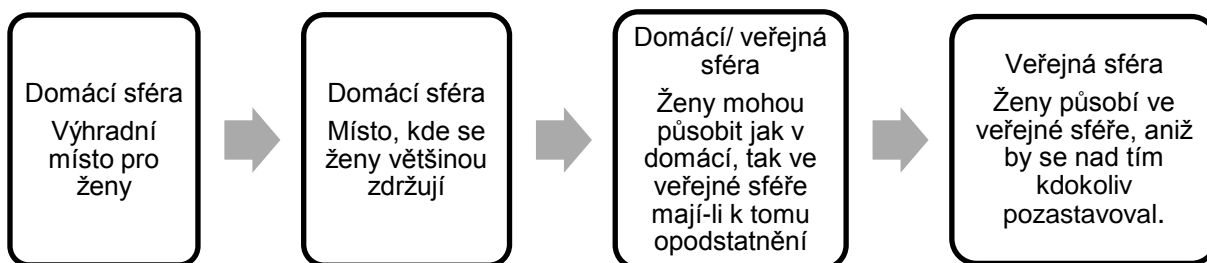
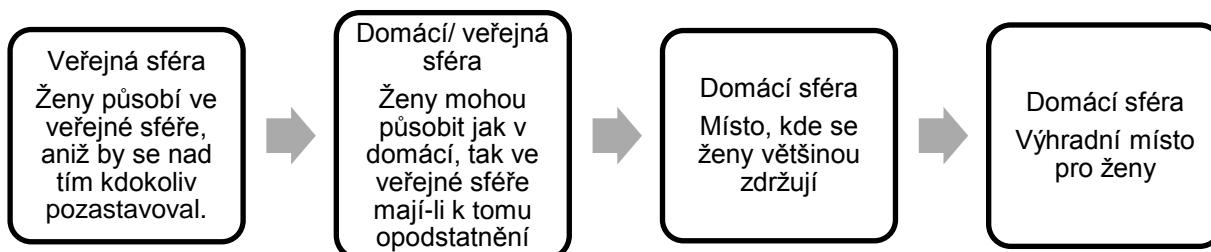


Diagram 2: Ukazuje opačný vývoj, jako například v současné době v Iráku.



Válka tedy může přispět buďto k ženské emancipaci (definujeme-li emancipaci jako rozšíření působnosti i na veřejnost) nebo k vystrnadění žen do domácí sféry. V současném Iráku vedla

válka po pádu sekulárního režimu Saddáma Husajna k naprostému chaosu, k nárůstu nového smyslu religiosity a ke vzniku militantních skupin, z nichž některé prosazují „islamistické“ hodnoty a postupně přiměly veřejně činné ženy, aby se stáhly do ústraní a aby začaly nosit hidžáb (oděv zahalující vše, kromě tváře a rukou)<sup>37</sup>. Nadje Al- Ali ve svém článku *A Blind Eye on Women*<sup>38</sup> cituje jednu obyvatelku Bagdádu: „*Dlouhou dobu jsem odolávala, ale minulý rok jsem také začala nosit hidžáb, poté co mi několik islámských militantů vyhrožovalo před domem.(...) Před několika měsíci rozšířili v okolí letáky (...) nakazující, aby ženy zůstávaly doma*“.<sup>39</sup>

V Evropě a Americe na druhou stranu vedly světové války k určité emancipaci žen. Ovšem i tato emancipace se v závislosti na politické ideologii lišila. Ženy v komunistických státech byly po druhé světové válce houfně naháněny do zaměstnání, zatímco v Americe zavládl v 50. letech kult žen v domácnosti.

2/ Posun genderového stereotypu také můžeme charakterizovat politickou agendou válčících stran, neboť jak již bylo řečeno, válčí se také o to, čí ideály převládnu. Jak jsem již nastínila výše, válčící strany vnímají válku pouze jako liminální fázi. Ty strany, které bojují za tradiční ideály, doufají, že po válce bude všechno znovu tak, jak „má být“. Tedy, že i ženy, které v liminální fázi převzaly „mužské“ role, se opět vrátí ke svým „ženským“ rolím. Po válce tak v těchto společnostech dochází k zoufalé snaze vše vrátit do stavu jako předtím (jako například v USA v 50. letech). To však často již není možné a genderová kategorie se definitivně posouvá.

	Ženská činnost před válkou	Ženská činnost během války	Ženská činnost po válce
Přání strany, která bojuje za své tradiční hodnoty	Odpovídající ženskému stereotypu	Ženský stereotyp přibírá mužskou činnost	Odpovídající ženskému stereotypu
Skutečnost	Odpovídající ženskému stereotypu	Ženský stereotyp přibírá mužskou činnost	Kombinující ženské a mužské stereotypní činnosti

<sup>37</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Hijab>

<sup>38</sup> Nadje Al-Ali, "A Blind Eye on Women", Guardian.co.uk, 2008 March 20, 1-3.

<sup>39</sup> "I resisted for a long time, but last year also started wearing the hijab, after I was threatened by several Islamist militants in front of my house. They are terrorising the whole neighbourhood, behaving as if they were in charge. And they are actually controlling the area. No one dares to challenge them. A few months ago they distributed leaflets around the area warning people to obey them and demanding that women should stay at home." Nadje Al-Ali, "A Blind Eye on Women", Guardian.co.uk, March 20, 1.

Válčíci hnutí, která mají novátorskou ideologii, často doufají, že po válce budou moci uskutečnit i změnu genderového systému společnosti, na jehož konci bude nový muž a nová žena. Válku vnímají jako přechodovou (liminální) fází k dosažení tohoto cíle.

	Ženská činnost před válkou	Ženská činnost během války	Ženská činnost po válce
Přání novátorského ideologického hnutí	Odpovídající ženskému stereotypu	Ženský stereotyp přibírá mužskou činnost	Nová žena, která se chová v souladu s novou ideologií
Skutečnost	Odpovídající ženskému stereotypu	Ženský stereotyp přibírá mužskou činnost	Posun genderového stereotypu

Bojuje-li však hnutí za znovunastolení prastarých tradic (jako v případě některých militantních skupin v Iráku), které navíc spojuje s náboženstvím, pak propaguje i genderový stereotyp ženy, o němž se domnívá, že k prastaré tradici patří.

	Ženská činnost před válkou	Ženská činnost během války	Ženská činnost po válce
Přání hnutí, které chce znovu nastolit prastaré tradice	Odpovídající ženskému stereotypu	Ženský stereotyp přibírá mužskou činnost	Žena se vrací k tradici, která dávno předcházela vypuknutí války
Skutečnost	Odpovídající ženskému stereotypu	Ženský stereotyp přibírá mužskou činnost	Posun genderového stereotypu

## **II. 4. Shrnutí**

V posledních několika dekádách vypukly četné vnitrostátní ozbrojené konflikty, které mají dopad zejména na civilní obyvatele. Dochází k materiální destrukci a společenské dezintegraci. Dopad válek na civilisty se liší v závislosti na mnoha aspektech jejich identity, například na jejich pohlaví, věku, etnicitě a náboženské či politické příslušnosti. Ženy po celém světě prožívají válečný konflikt v různých rolích – jako oběti, pachatelky násilí nebo jako mírové aktivistky. Ačkoliv je válka považována za mužskou činnost, mnoho armád a ozbrojených hnutí má ve svých řadách i ženy. Válčení a nacionalismus jsou vysoce genderované fenomény, jejichž chápání je výrazně ovlivněno pohlavně genderovými – systémy daných společností. Během válečného konfliktu přestávají platit mnohé staré kulturní normy, a tak dochází ke změnám genderových kategorií. Někteří muži přestávají být v průběhu války „maskulinní“ a některé ženy přestávají být „femininní“. Zdá se, že o tom, do jaké míry je narušení tradičních kulturních struktur trvalé, rozhoduje mnoho faktorů.



### III. Tradiční ideál tamilské ženy

Životy naprosté většiny žen v Jižní Asii se řídí pravidly založenými na místní tradici a náboženství. Pro tento region je příznačné, že všechny náboženské (a filozofické) směry nasály tisíce let staré hinduistické tradice - jako kastovníctví, domlouvané sňatky, mužskou dominanci a důraz na podřízenou roli ženy. Šrílanští Tamilové nejsou výjimkou – většina jich vyznává hinduismus a dokonce i hodnoty křesťanské tamilské menšiny jsou hinduismem ovlivněny<sup>40</sup>.

Abychom porozuměli tomu, jaký dopad měla válka na pojetí „ženství“ a „mužství“ v tamilské společnosti na Šrí Lance, uvedu v této kapitole základní údaje o tomto ostrově, tj. o jeho etnickém složení a dějinách do poloviny 20. století a popíši kořeny tamilských společenských tradic, které nám objasní tradiční postavení tamilské ženy ve společnosti před vypuknutím etnického konfliktu, co od ní společnost očekávala, jaká byla její práva a její povinnosti.

---

<sup>40</sup> Komunita tamilských křesťanů je například strukturována do kast

## III.1. Základní informace o Šrí Lance

### III.1.1. Etnické složení obyvatelstva

Na Šrí Lance žije několik etnických skupin (Sinhalcí, Tamilové, Maurové aj.), které mnoho kulturních rysů sdílí a v mnohých se liší. Většina dnešních 20 milionů obyvatel<sup>41</sup> Šrí Lanky (alias Cejlonu)<sup>42</sup> migrovala na ostrov na přelomu našeho letopočtu a později ze severovýchodní a jižní Indie. Původní domorodé kmeny *Veddů* se s nově příchozími (až na několik odlehlých oblastí) postupně smísili.

Nejpočetnější etnickou skupinou na ostrově jsou *Sinhalcí*, kteří obývají zejména střední a jižní část ostrova a tvoří zhruba 74% obyvatel<sup>43</sup>. První kmeny těchto árijských osadníků přicházely na ostrov ze severu Indie v průběhu 6. a 5. století př. n. l. Většina z nich vyznává mahájánový buddhismus, který se stal součástí jejich národní identity a předmětem hrdosti. Buddhismus se díky cejlonským misionářům rozšířil i do dalších zemí jihovýchodní Asie (např. dnešní Myanmar). Malý počet Sinhalců vyznává i křesťanství.

Menšinou populaci představují *Tamilové*. Ti se na Šrí Lance dělí do dvou skupin. Tzv. šrílanští Tamilové se na ostrově začali usazovat na přelomu letopočtu. Obývají zejména severní a východní část země s hlavním kulturním centrem na poloostrově Jálppánam (*Yālpāṇam*). Tvoří zhruba 13% obyvatel<sup>44</sup>. Jejich jazyk – tamilština - patří k jednomu z nejstarších literárních jazyků, s více než 2000 let starou tradicí a velkým literárním bohatstvím. Většina Tamilů vyznává ve velké většině hinduismus, menší skupiny křesťanství a buddhismus.

Zásah britské koloniální správy měl na demografii Cejlonu velký dopad. V 19. století začali Britové přivážet z jihoindického Tamilnádu tamilské dělníky (hinduistické příslušníky

<sup>41</sup> Data pocházejí z roku 1981, neboť údaje ze sčítání lidu z nedávných let nezahrnují data z válečného regionu.

<sup>42</sup> Do 70.let 20.století se užíval název Cejlon

<sup>43</sup> Údaje z roku 1981: Sasanka Perera, *Political Violence in Sri Lanka: Dynamics, Consequences and Issues of Democratization*,3. Podle sčítání, jež nezahrnuje válečné regiony, tvoří Sinhalcí 81,9% (Filipský, Jan a kol.: *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 360)

<sup>44</sup> Údaje z roku 1981: Sasanka Perera, *Political Violence in Sri Lanka: Dynamics, Consequences and Issues of Democratization*.3. Podle sčítání, jež nezahrnuje válečné regiony je to 4,3% (Filipský, Jan a kol.: *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 360).



nízkých kast), aby pracovali na čajovníkových plantážích jako sběrači. Dnes obývají *indičtí Tamilové* horské oblasti v centrální části země a tvoří zhruba 5,5%<sup>45</sup> obyvatel Šrí Lanky.

K menším skupinám pak patří Maurové a Burgherové. *Maurové*<sup>46</sup> jsou potomci arabských obchodníků, kteří se na ostrově usazovali od konce prvního tisíciletí, a tvoří 7%<sup>47</sup> obyvatel Šrí Lanky. Vyznávají islám, často tak jako svou etnickou příslušnost uvádějí „Muslim“ a jejich mateřským jazykem je tamilština se specifickými výrazy z arabštiny. Mnoho z nich hovoří i sinhalsky. Nejkoncentrovanější maurské osady jsou na východním pobřeží Šrí Lanky. Maurové však obývají i další oblasti Šrí Lanky, zabývají se většinou obchodem, zemědělstvím a rybnářstvím.

Málo početnou, zato však velmi vlivnou skupinou obyvatel Šrí Lanky jsou potomci Evropanů a místních - *Burgherové*. Nepředstavují ani půl procenta populace<sup>48</sup>, hovoří jazykem podobným portugalštině, většina ovládá i angličtinu, sinhalštinu a mnozí i tamilštinu. Tvoří majetnou vrstvu, která se věnuje obchodu. Často jsou to křesťané s vysokým anglickojazyčným vzděláním. Žijí v různých částech ostrova, zejména však v metropoli Kolombu. Na Šrí Lance žijí další malé skupiny obyvatel, jako Malajci, Číňané atd. Jejich počet i vliv je však zanedbatelný.

---

<sup>45</sup> Údaje z roku 1981: Sasanka Perera, str.3. Podle sčítání, jež nezahrnuje válečné regiony (Tirukónamalai, Jálppánam, Mannár, Mattakalappu, Kilinočči, Mulejthívu a Vavunijá) je to 5,1% (Filipský, str. 360)

<sup>46</sup> Když se Maura zeptáte na jeho národnost, bez váhání odpoví, že je Muslim. Zajímavě tak existuje koncept etnicity založený na náboženském pojmu.

<sup>47</sup> Údaje z roku 1981: Sasanka Perera, str.3. Podle sčítání, jež nezahrnuje válečné regiony je to 8% (Filipský, str.360)

<sup>48</sup> Údaje z roku 1981: Sasanka Perera, *Political Violence in Sri Lanka: Dynamics, Consequences and Issues of Democratization*.3. Poslední data hovoří o 0,3% (Filipský, Jan a kol.: *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 360)



3:Vedddský muž



4: Sinhalský rybář



5:Sinhalský buddhistický mnich



6:Sinhalské dívky v buddhistickém chrámu



7:Socha Buddhy



8:Maurové - šrílanští muslimové



9: Maurské dívky



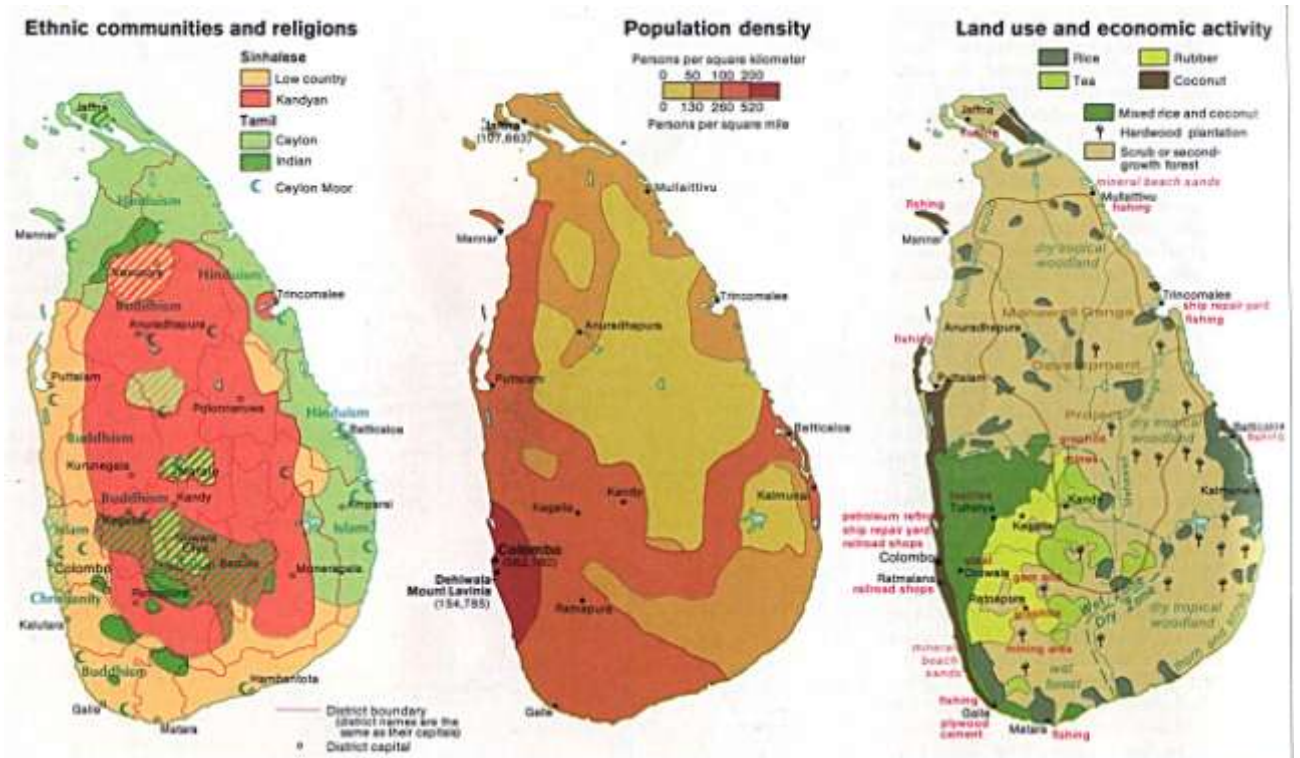
10: Mešita v metropoli Kolombu



11: Horská Tamilka



12: Hinduistický chrám



13: Cejlón v roce 1976 – etnické rozdělení obyvatelstva, hustota osídlení a hospodářství

### III.1.2. Stručné dějiny ostrova do získání nezávislosti

Jak již bylo výše uvedeno, v 5. století př. n. l. začaly ostrov osidlovat indoárijské kmeny ze severovýchodní Indie, kteří se nazývali Sinhalci, tj. lví plémě<sup>49</sup>. Na ostrově postupně zakládali malá království, jež zanechala mnoho starobylých technických památek. Dodnes najdeme na Šrí Lance důmyslný systém vodních nádrží a zavlažovacích kanálů pro zúrodnování suchých oblastí. Najdeme také starobylá města s bohatou buddhistickou chrámovou architekturou. Buddhismus se na ostrově začal šířit z Indie ve 3. století př. n. l., velmi silně se tu ukotvil a stal se významným aspektem sinhalské identity.

Tamilové začali na přelomu letopočtu osidlovat zejména sever ostrova – poloostrov Jálppánam, oddělený od Indie pouze několik kilometrů širokou Palkovou úžinou. Tamilové přicházeli buď za obchodem, nebo jako dobyvatelé. Jihoindičtí tamilští velmoži ostrov Lanku napadali a užívali jako útočiště při nástupnických bojích. Jejich vlivem tu vzniklo také mnoho hinduistických památek.

Tamilský a sinhalský element se na ostrově mísil – jak politicky, tak i kulturně. Mnozí Tamilové patřili ke štědrým příznivcům buddhistické obce. Buddhismus a hinduismus se tak vzájemně ovlivňovaly. Dodnes tak vedle buddhistických klášterních komplexů nalezneme hinduistické svatostánky, např. ve městě Polonnaruva. Zároveň řada postav hinduistického panteonu<sup>50</sup> postupně zdomácněla v buddhistické mytologii Sinhalců.

Vztahy mezi Tamily a Sinhalci nebyvaly vždy antagonistické. K antagonismu docházelo pouze v dobách vnějšího ohrožení z jižní Indie po té, co se zformovaly sinhalské a tamilské etnické (či kulturní) identity mezi 9. a 12. stoletím. Války se vedly o nadvládu mezi regionálními vládci, nejednalo se tedy o „rasové“ konflikty, jak se začalo říkat později.

Od 16. století začaly na Cejlonu působit evropské koloniální mocnosti, jimž šlo v první řadě o exotické plodiny a koření. Postupně se na ostrově vystřídali Portugalci, Holanďané a

---

<sup>49</sup> Hlavní vlny přistěhovalců vedl legendární hrdina Vidžaja, syn krále Láty (dn. Gudžarát), jehož otec Síhabáhu se podle legendy zrodil ze spojení lva (palijsky *síha*, sanskrtsky *sinha*) a bengálské princezny – odtud získali jeho potomci pojmenování Lví plémě (Sinhalci).

<sup>50</sup> Uppalavanna, Saman, Nátha atd.

Britové, kteří na rozdíl od svých předchůdců dokázali v roce 1815 ovládnout celý ostrov<sup>51</sup>. Působení koloniálních mocností mělo na dnešní situaci země významný dopad.

Britové tu v 19. století položili základy plantážnímu hospodářství a z Indie do země přivezli tamilské dělníky, aby na plantážích pracovali. Tím došlo na Cejlonu ke značným demografickým a ekologickým změnám. Britská koloniální správa již ze svých indických držav Tamily znala jako svědomité úředníky. Šrilanští Tamilové navíc byli vzdělaní, měli proto disproporčně silné zastoupení v koloniální správě země až do doby, kdy ostrov získal nezávislost.

Na přelomu 19. a 20. století se na Cejlonu pod vlivem indického národněosvobozeneckého zápasu počalo v umírněné formě rozvíjet demokratické hnutí. V roce 1919 vznikl Cejlonský národní kongres, významná politická strana oponující koloniální vládě. Během druhé světové války se protikoloniální hnutí sjednotilo a dosáhlo svého cíle - nezávislosti.

4. února 1948 koloniální éra na ostrově skončila a Cejlon byl oficiálně prohlášen nezávislým a samosprávným dominiem v rámci Společenství národů. Politická moc byla předána do rukou prozápadně orientované elity (UNP – United National Party), v jejímž zájmu bylo zachovat dosavadní politické a hospodářské vazby s Británií.<sup>52</sup>

Na ostrově se tedy setkávala mnohá náboženství - buddhismus, hinduismus, křesťanství, islám a s nimi spojené kulturní a společenské tradice se do určité míry smísily. Například buddhistická a křesťanská sinhalská společnost je rozdělena do kast (což je příznačný rys hinduistické společnosti). Zdá se, že zejména tradice indického subkontinentu ovlivnily genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance.

---

<sup>51</sup> Když porazili nepoddajné horské království Kandy

<sup>52</sup> Jan Filipický a kol., *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 273- 349. Dále práce S.J. Tambiah, M.R.Narayan, Swamy, Sasanka Perera, Cathrine Brun, Novotný a Návrat. Viz seznam bibliografie.





14: Britská koloniální mapa



15: Tamijská žena na začátku 20.století



16: Deklarace nezávislosti v únoru 1948

## **III.2. Tamilská společnost na Šrí Lance ve 20. století**

Tamilská společnost na Šrí Lance ve 20. století má dva významné pilíře – kastovní uspořádání a pohlavně-genderový společenský systém, který za zásadní kvalitu tamilských žen považuje *karpu* neboli cudnost.

### **III. 2. 1. Kastovní systém šrílanských Tamilů**

Jak tamilská, tak sinhalská společnost na Šrí Lance je nehledě na náboženskou příslušnost kastovně rozdělena. Tudíž i buddhisté a křesťané, přesto že jejich víra a filozofie je rovnostářská, mají své kasty. Instituce kasty tedy byla „*vždy tak silná a životná, že svou existencí ovlivnila i jiné náboženské komunity (...), v nichž se vytvořily kastám podobné útvary, ač to bylo původně proti jejich duchu.*“<sup>53</sup>

Kasta [také nazývána džáti (*jāti*)] je homogenní endogamní skupina, odvozující svůj původ od společného předka. Člověk nemůže svou příslušnost ke kastě změnit, rodí se a umírá ve stejné džáti. Příslušníci kast musí dodržovat pravidla vzájemného styku, aby nebyli rituálně znečištěni, neměli by například společně jíst, ani pít vodu ze stejných studní. Zcela zásadním pravidlem, jež udržuje kastovní systém v chodu, je zákaz mezikastovních sňatků. Těm, kteří zákaz poruší, hrozí tvrdý trest - exkomunikace nebo smrt. Koncept karmy říká, že zrození v dané kastě je následkem činů v minulých životech. Budou-li lidé ve stávajícím životě řádně dodržovat kastovní pravidla, (jež jsou kodifikovaná v Manuově zákoníku<sup>54</sup>), jejich budoucí zrození bude lepší. Kastovní systém tak do obyvatel jižní Asie naimplantoval jistou

<sup>53</sup> Dagmar Marková a Blanka Knotková-Čapková, „Hinduismus“, 134.

<sup>54</sup> Mánavadharmašástra, též zvaný Manusmrti, nazvaný podle legendárního praotce lidstva Manua (nominativ Manu). Text se řadí mezi staroindické dharmasástry a jeho vznik se datuje do období mezi 2. stoletím př. n. l. a 2. stoletím n.l., kdy nejvyšší kněžská kasta bráhmánů usilovala o udržení svého dominantního vlivu ve společnosti. Zákoník kodifikuje veškerou lidskou činnost a společenské vztahy; vysvětluje filozofické pozadí lidské existence a zabývá se praktickými detaily života a nejsoukromějšími lidskými záležitostmi. Manuův zákoník poskytl etickému kódu hinduistů mnoho elementů morálky a slušnosti: např. úctu a poslušnost vůči učitelům a rodičům, trpělivé zdolávání překážek, plnění slibů atd. Účelem tohoto textu bylo zabránit velkým společenským změnám, jež by mohly nejvyšší postavení bráhmanské kasty ohrozit. Hlavními nástroji k dosažení tohoto cíle bylo kastovní zřízení a s ním spojená role ženy.

pasivitu - vědomí, že pouze smrt a reinkarnace může jejich individuální společenský status změnit, nikoliv jejich individuální činy. Lidé tak bývají neteční i k osudu ostatních lidí, protože podle Manuova zákoníků si své postavení „zasloužili“<sup>55</sup>.

Šrílanský kastovní systém je oproti indickému méně komplikovaný. Mezi šrílanskými Tamily dnes existují dvě desítky kast, kterým se říká *džáti* (*jāti*), zejména z varny šúdrů<sup>56</sup>. *Tamilští bráhmani* (bráhmani jsou nejvyšší kastou v celém systému) jsou na Šrí Lance málo početnou a málo vlivnou skupinou a pojem rituální čistoty nehraje na ostrově tak důležitou roli jako v Indii. Šrílanské tamilské bráhmany nalezneme i mezi vědci, učiteli, lékaři a umělci. Můžeme je identifikovat podle jména. Má-li osoba na konci jména koncovku *-carmā* (chráněný) jedná se o bráhmana, který pravděpodobně nevykonává kněžskou profesi, má-li na konci jména *-aiyar* (otec), pak kněžskou funkci vykonává. Na rozdíl od Indie, kde chrámové obřady většinou vykonávají bráhmani, na Šrí Lance nepochází specifická skupina chrámových hinduistických kněží tzv. šivaistických učitelů (*caiva-k-kurukka*) z kasty bráhmanů, nýbrž z kasty *véllálarů* (*vēllālar*). Ačkoliv nejsou bráhmani, provádějí bráhmanské rituály a nosí posvátnou šňůru *pūṇṇī*, díky které získávají symbolicky árijský status<sup>57</sup>.

Mezi východní a severní Šrí Lankou existují regionální kastovní rozdíly. Většina severních Tamilů zejména z oblasti Jálppánam (*Yālpānam*)<sup>58</sup> jsou *véllálarové*, kteří se považují za nejvýše postavenou kastu na Šrí Lance, neboť na rozdíl od ostatních šrílanských Tamilů patří do kastovní hierarchie do varny šúdrů, jakožto tzv. čistí šúdrové (*sat šúdra*).

<sup>55</sup> V textu Manuova zákoníku je kastovní zřízení prezentováno jako „náboženská záležitost věčného trvání“, přičemž je zdůrazňována nadřazenost bráhmanů. Lidé se podle této kosmologie dělí na čtyři základní hierarchické varny (barvy) – tedy na *bráhmany* (kněží), *kšatrije* (bojovníky), *vajšji* (pasterce) a *šúdry* (sloužící). V každé varně vznikly postupem času tisíce podskupin zvaných *džáti* (kasty), jejichž příslušníci se věnují kastově-specifickým povoláním, dodržují kastově-specifická pravidla jak interní, tak externí interakce.

<sup>56</sup> Lidé však o kastovním rozdělení neradi hovoří. Otázka, „*ke které kaste patříte?*“ vyvolává stejné pocity, jako když se někdo Evropana zeptá „*kolik vyděláváte?*“.

<sup>57</sup> Peter Schalk, *Cāvilum vālvōm*. „*Auch im Angesicht des Todes werden wir leben*“. *Īlamtamile sein im Krieg und in der Fremde*, 113.

<sup>58</sup> Ještě v 60. letech 20. století byla Jálppánam plná svárů, kdy se jednotlivé kasty Vellálarů spojily a utvořily jednu megakastu, protože nechtěly zpřístupnit chrámy nedotýkatelným Nalavarům a Pallarům. Vellálarové jim zakazovali bydlet v blízkosti chrámů, brát vodu ze studní vyšších džátí, navštěvovat prádelny, holiče a restaurace, kam chodí vyšší kasty, užívat taxi, nosit boty, jezdit v mikrobusech, registrovat se u úřadů za účelem získání sociální podpory, chodit do školy, zakrývat si horní část těla, nosit zlaté náušnice, užívat slunečníky a deštníky, vlastnit bicykl či auto, spalovat mrtvé a konvertovat ke křesťanství a buddhismu. Všechny tyto zákazy jsou svobodami Vellálarů. Tento mezikastovní konflikt měl v šedesátých letech významný dopad na vysokou šrílanskou politiku. V té době se začaly ozývat v parlamentu hlasy požadující uzákonění tvrdšího postihu diskriminace na základě kastovní příslušnosti. Po roce 1968 se mnoho hinduistických chrámů otevřelo všem kastám. Dodnes však existují chrámy, které dodržují kastovní segregaci.



Ostatní skupiny Tamilů na Šrí Lance jsou ještě níže než celá kastovní hierarchie a jsou označovány za *a-sat* „nečisté“<sup>59</sup>, či nedotýkatelné<sup>60</sup>. Mezi ně patří například *vaṇṇārové* (pradláci), *ampaṭṭarové* (holiči), *naḷavarové* (sběrači palmového vína), *paḷḷarové* (dělníci), *paraīyarové* (bubeníci) a další.

Pro Šrí Lanku jsou významnou tamilskou kastou *karaijárové* (*kaṛaiyār*) – lidé z pobřeží, kteří (podle jejich vlastní interpretace) nepatří ani k *sat* ani *a-sat*, tj. stojí sice mimo kastovní hierarchii, nejsou však nedotýkatelní. Jsou to většinou šivaisté a tradičně se živí rybolovem a hledáním perel. Pro tuto práci je důležité zaznamenat, že karaijárové tradičně nadřizenou roli vellálarů neuznávají a v boji za nezávislý tamilský stát, který má být prost kastovní diskriminace, mají vůdčí postavení. Téměř všichni vedoucí představitelé Tamilských Tygrů pocházejí z této džáti.

Také na východě Šrí Lanky nejvyšší místo v pomyslné kastovní hierarchii zauímají vellálarové (mezi nimi i šivaističtí učitelé, *caiva-k-kurukkaḷ*), následováni višnuistickými mukkuvary. Také karaijárové obývají Východní provincii, kde vlastní rýžové a kokosové plantáže. Jejich podpora hnutí Tamilských Tygrů sehrála významnou úlohu v zapojení východošrílanských Tamilů do boje za Tamilský Ílam.

Kastovní příslušnost hraje zejména v Jálppánam důležitou roli v každodenní interakci obyvatel. Příslušníci kasty vellálarů například doma mají zvláštní nádoby pro zahrádky a údržbáře z nižších kast. Kdyby používali stejné nádoby, vystavili by se nebezpečí, že budou rituálně znečištěni. Na rozdíl od severních Tamilů, na východě ostrova nehraje kastovní příslušnost v každodenním životě tak významnou úlohu. Kastovní příslušnost jedince je nejdůležitější při domlouvání sňatků. Sňatek s partnerem mimo vlastní kasty je nemyslitelný, a když k němu dojde, partneri si mohou být jistí, že jim společnost a rodina dá svůj nesouhlas najevo – neposkytne jim podporu, ani zázemí, odmítne s nimi udržovat jakýkoliv

<sup>59</sup> *A-sat* je zároveň morální vlastnost, kterou mohou získat i příslušníci kasty Vellálarů, pakliže holdují alkoholu, požívají masitou stravu a loví zvěř či rybaří.

<sup>60</sup> V Indii by byli označeni jako dalíté.

kontakt atd. Dojde tedy k jejich exkomunikaci (vyobcování). V minulosti byli mimokastovní sňatky trestány i smrtí.

### **III.2.2. Žena v pojetí šrilanských Tamilů – předválečný genderový stereotyp.**

#### III.2.2.1. Srovnání šrilanských a indických Tamilek

Jak jsem zmínila v úvodu této práce, mezi indickými a tamilskými ženami je mnoho rozdílů. Některé jsou důsledkem odlišných politických strategií, jiné jsou způsobené mírou zahraničního vlivu, a některé jsou čistě kulturně antropologického charakteru.

Patrný rozdíl nalézáme například v oblasti vzdělávání. Zatímco v Indii je na počátku 21. století téměř polovina populace negramotná<sup>61</sup> (přičemž větší podíl negramotných tvoří ženy)<sup>62</sup>, na Šrí Lance je díky plošnému systému vzdělávání, zavedenému v polovině 20. století, 95,6 procent populace gramotných, tj. jak mužů, tak žen<sup>63</sup>. Zdravotní stav obyvatelstva se také liší. V Indii panuje nízké povědomí o zdravotních návycích a o možnostech kontroly porodnosti. Proto tam jsou stále rozšířené choroby jako malomocenství (lepra), tuberkulóza a další. Průměrná délka života je u indických mužů 64 let a u žen 67 let.<sup>64</sup> Na Šrí Lance je oproti tomu zdravotní stav obyvatel nesrovnatelně lepší díky husté síti zdravotnických zařízení poskytujících bezplatnou zdravotní péči. Průměrná délka života je tak u šrilanských mužů 71 a u žen 75 let<sup>65</sup>, Šrilanské ženy mají větší povědomí o tom, jak se

---

<sup>61</sup> Podle Světové zdravotnické organizace bylo v roce 2004 pouze 61% dospělých Indů gramotných. ([http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519\\_10856.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519_10856.htm))

<sup>62</sup> Na 100% gramotných mužů v Indii připadá 66.4% gramotných žen. ([http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519\\_10856.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519_10856.htm))

<sup>63</sup> Data Světové zdravotnické organizace. Na 100% gramotných mužů na Šrí Lance připadá 101 % gramotných žen. ([http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524\\_10883.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524_10883.htm))

<sup>64</sup> Světová zdravotnická organizace: [http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519\\_10856.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519_10856.htm)

<sup>65</sup> Světová zdravotnická organizace [http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524\\_10883.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524_10883.htm)

chránit proti neplánovanému početí.<sup>66</sup> (Nejčastější formou antikoncepce bývá injekce, která ženu chrání po tři měsíce).

Na Šrí Lance také panuje oproti Indii (nepočítáme-li módu v indických velkoměstech) méně konzervativní kód odívání. Tamilské ženy v Indii mívají oděv zahalující tělo od ramen až po kotníky, ať už ve formě sáří, nebo čudídaru (dlouhé šaty a dlouhé kalhoty). Naproti tomu na Šrí Lance je kód odívání méně zahalující – ženy tu kromě sáří a čudídaru nosí běžně i sukně pod kolena odhalující lýtka a blůzy s krátkým rukávem, což některé mé indické přítelkyně na Šrí Lance zcela šokovalo.

Nejvýraznějším rozdílem mezi indickými a šrílanskými Tamily z pohledu kulturní antropologie a genderu je *patrilokální* versus *matrilokální* systém. V Indii se obvykle tamilská dívka po svatbě stěhuje do domu svého nového manžela – mezi indickými Tamily tudíž převažuje *patrilokální systém*. Ten s sebou pro indické nevěsty přináší jistá úskalí, jako například dominanci tchyně (manželovy matky) a někdy i násilí ze strany manžela nebo jeho příbuzných. Když mají noví příbuzní ženy pocit, že nevěstina rodina jim nezaplátila dostatečné věno, dochází dokonce k „nehodám“, kdy mladé ženy umírají nebo jsou znetvořeny následkem popálenin z petrolejových vaříčů. Když totiž nevěsta zemře, syn se může znovu oženit a přinést do domu věno další nevěsty.

U šrílanských Tamilů však funguje *matrilokální systém*, tzn. ženich se stěhuje do domu nevěsty, jenž je součástí jejího věna. Novomanželé proto nesdílí dům s rodinou mužových příbuzných, nýbrž s rodinou ženiných příbuzných. Proto se na Šrí Lance nevyskytuje fenomén týrání nevěst ani jejich upalování při „nehodách“ s petrolejovými lampami. Matrilokální systém má tedy výrazný dopad na lepší postavení tamilských žen ve šrílanské společnosti. Žena je na Šrí Lance více ceněna než v Indii.

S tím souvisí i rozdíl v míře nutnosti родit mužské potomky. V Indii vede nutnost mít syna často k dívčí infanticidě – zabíjení novorozenců ženského pohlaví. Ve vyšších vrstvách

<sup>66</sup> Antikoncepci užívá 70% Šrílančanů, a 56,3% Indů. Světová zdravotnická organizace.  
[http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519\\_10856.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519_10856.htm),  
[http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524\\_10883.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524_10883.htm)

indické společnosti si ženy například nechávají zjistit pohlaví plodu a v případě, že se jedná o dívku, podstoupí umělý potrat. Hlavním důvodem tohoto jednání je, že indická dívka je z pohledu rodiny skutečným břemenem: aby se mohla vdát, musí mít značné věno. Když se vdá, odchází z rodného domu do domu manžela a pro vlastní rodinu již nepředstavuje žádnou oporu. Když se v rodině narodí více dcer, snaha o jejich provdání je finančně devastující pro celou rodinu.

Na Šrí Lance však tamilské dívky pro své rodiče díky matrilokální tradici představují určité zázemí: dívka dostává věnem dům, v němž pak žije se svým manželem a se svými rodiči a ostatními příbuznými. O rodiče se proto stará dcera. Ačkoliv tedy systém věna mezi šrílanskými Tamily představuje pro rodinu určité břemeno, samotná existence dcery se rodičům ve stáří „vyplácí“.

Obecný charakter tamilské společnosti na Šrí Lance je však stále patriarchální, tj. muži mají kontrolu nad ženami. Konstrukce genderových stereotypů v tamilské kultuře na Šrí Lance i v Indii se soustřeďuje hlavně na ženinu cudnost/ctnost (*karpu*). V civilní tradici obou tamilských skupin tedy dominuje základní binární opozice *ctnostná žena* versus *nectnostný muž*. Ta, a její implikace jsou výsledkem smíšení dvou tradic, a to starotamilské víry v ženskou sílu *aṇaṅku* a společenských pravidel ustanovených v Manuově zákoníku.

#### III.2.2.2. Ženská síla anangu (*aṇaṅku*)

Ze starotamilské literatury se dozvídáme, že staří Tamilové v prvním tisíciletí před Kristem nevěřili v karmový zákon. Věřili však v působení divoké nepředvídatelné síly zvané anangu (*aṇaṅku* - jinak též znamenající „strach“ a „zlomyslné božstvo“), jež je charakterizována nesmírným chaosem. Anangu je spojována s jakýmkoliv stavem odchylicím se od normálu. Staří Tamilové věřili, že se tato síla soustřeďuje kolem určitých osob, zejména kolem králů, příslušníků nízkých kast a ze všeho nejvíce je atributem žen. Klíčem ke kontrole anangu „je

*řád, vytvoření umělé, ale efektivní struktury kolem nebezpečných předmětů či osob, aby hrozba, kterou představují, byla neutralizována“.*<sup>67</sup>

Podle tamilské tradice disponují silou anangu všechny ženy, síla sídlí v jejich poprsí. Anangu se u nich začíná projevovat s příchodem puberty. Čím atraktivnější určitá žena je a čím více po ní muži touží, tím silnější je její anangu. Za určitých okolností (menstruace, porod) se anangu může stát okolí nebezpečnou – může zničit nebo přinést neštěstí lidem, se kterými přišla žena do styku atd.

Anangu u žen může fungovat dvěma směry. Když je žena vdaná, její anangu ochraňuje jejího manžela. Když není vdaná a nemůže svou moc soustředit na ochranu manžela, její nekontrolovatelná síla může přinést destrukci všem a všemu v ženině okolí. Největší hrozbu představuje žena ponechaná v přirozeném stavu, tj. nepodrobená jakémoliv kontrole. Stejně jako nekontrolovaný oheň může zničit dům, tak i nekontrolovaná žena může zničit vše ve svém okolí.

Proto je nutné sílu, jež v ženě dřímá, mít neustále pod kontrolou. Ženy musí soustavně praktikovat určitý druh askeze, aby se svému přirozenému stavu co nejvíce vzdálily. Musí si svazovat vlasy, nosit v nich květiny, mít *kumkum* (znak třetího oka) na čele a mnoho ozdob, které je oddálí od jejich syrové přirozenosti. Žena musí svou moc kontrolovat dodržováním pravidel *karpu*<sup>68</sup> (ctnosti/ cudnosti). Cudnost (*karpu*) je ctnost stejně významná v minulosti jako dnes. Spočívá ve vyvarování se všech impulsů, které mohou ženu svést k její přirozenosti, a vyvolat tak stav chaosu. *Karpu* je normou pro panny, vdané ženy i vdovy a uvaluje zejména zákaz na komunikaci žen s muži a v jednání na veřejnosti, které za každých okolností musí být zdrženlivé. Když se žena nechová cudně/ctnostně, je to velmi nepříznivý stav, neboť její anangu není pod kontrolou a nevyhnutelně dochází k destrukci, jak dokládá mnoho starotamilských básní<sup>69</sup> i moderní literatura.<sup>70</sup>

<sup>67</sup>“The key (...) to control ananku is order, the creation of an artificial but effective structure around dangerous objects or persons to neutralize the threat that they represent.” George Hart, *The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*, 135.

<sup>68</sup> *karpu* (<ka- učit se), doslova „vědomost; znalost“; „cudnost“ – klíčový pojem v tamilské kultuře. Tradičně nejcennější a nejvíce žádaná ženská ctnost, kombinace věrnosti, cudnosti, skromnosti, plachosti, pocit studu. Existují dva druhy *karpu*: neúprosně tvrdá (*marakkarpu*) zosobněná Draupadī a Kaṇṇaki a jemná (*arakkarpu*) ztělesněná bohyní Sítou (Sīta) a Muruhanovou (Murukan) první božskou manželkou Teyvayānai. (Kamil Zvelebil, *Lexicon of Tamil Literature*, 336-337)

<sup>69</sup> Píseň o klenotu v překladu Kamila Zvelebila. Tamilsky název je *Cilappatikāram*.

Ženina anangu je v příznivém stavu, když je žena vdaná. Její moc ochraňuje manžela a další mužské příbuzné<sup>71</sup>. Naproti tomu, když žena ovdoví, její síla se stává velice nebezpečnou. Její ochranná síla selhala, neuchránila manžela a ať už byla příčina jeho smrti jakákoliv, jako manželka je považována za viníka. Mladé vdovy jsou plné nekontrolovatelné anangu, jež může být zkrocená jen ohněm, tj. když žena skončí v plamenech pohřební hranice svého manžela. (Indický zvyk upalování vdov *satí* může mít své kořeny v tamilské tradici.)<sup>72</sup> Když byl její muž naživu, nebylo náročné zůstat cudná. Když ale zemřel, zachování cudnosti a kontrola tajemné síly není snadná. A tak vdova, která si nevzala život, aby svou cudnost zachovala a svou destruktivní sílu neuvolnila, musí přijmout extrémní opatření - požívání neochucených pokrmů, spánek na kamenném loži a vyholování vlasů.

Síla vdovy je vidět například v básně vdovy Kaṇṇaki v Písni o klenotu (Cilappatikāram) ze 6. století. *Její nevěrný manžel Kōvalan je nespravedlivě obviněn z krádeže a popraven. Ona pak svou mocí zabije krále, který popravu nařídil, utrhne si ňadro a jím zničí celé ohromné město Madurai. Kaṇṇaki je plná anangu (aṇṇiku). Když byl její manžel naživu, její moc byla pod kontrolou. Po jeho smrti již její moc nesměruje na ochranu manžela, je bezprizorní, volná a zuří, svou silou je schopná zničit město, které již není pod ochrannou silou anangu (aṇṇiku) mrtvého krále.*

### III.2.2.3. Postavení žen podle Manuova zákoníku

Další zdroj inspirace pro tradiční genderový stereotyp tamilské ženy nalézáme ve starém dharmášastrovém textu – v Manuově zákoníku. Je důležité si uvědomit, že tento zákoník vzniknul v době, kdy bráhmanští kněží v Indii usilovali o stabilizování vlastní pozice jakožto

---

<sup>70</sup> Ten popisuje například moderní malajálamský román Červená ryba *Cemmiṇ.*: „Životy mužů na moři jsou v rukou žen na pobřeží. Síla a bohatství rybářů závisí na čistotě jeho ženy.“

<sup>71</sup> Z pohledu této práce, která se zabývá válkou, není bez zajímavosti, že ve starotamilské literatuře se často objevují básně o tom, jak matky radostně přijímaly zprávy o hrdinské smrti svých synů. Matka je totiž za synovo hrdinství přímo zodpovědná - přenesla na něj svou moc. Celý svůj život musela praktikovat askezi, aby udržela svou moc pod kontrolou a stala se centrem šťastné a úspěšné rodiny. Když matka vidí, že její syn zemřel jako hrdina, uvědomuje si, že ve své snaze uspěla - že totiž byla schopná propůjčit svému synovi dost vlastní síly, aby mu umožnila nalézt to největší naplnění života tamilského muže – heroickou smrt v bitvě.

<sup>72</sup> George Hart, *The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*, 81-137.

nejvyšší kasty. Jak shrnuje Theodora Foster Carroll<sup>73</sup>, zdá se být inverzním pravidlem, že ve společnostech, kde mají ženy velkou dávku svobody a nezávislosti, mívají kněží vliv malý. Zatímco ve společnostech, kde jsou ženy na mužích závislé a nepožívají nijakých svobod, má kněžstvo obvykle moc značnou.

V Zákoníku začali kněží velebit ideál ctnostné ženy, která je pasivní a submisivní. Mocná ženská božstva před-Manuovské Indie nahradila hrdinka eposu Rámájana, která se stala ztělesněním správné hinduistické manželky – pokorná, oddaná a pasivní manželka boha Rámy, *Síta*.

Mezikastovní sňatky byly pod hrozbou nejvyššího trestu zakázány. Zákoník proto doporučuje, aby byly dívky provdány ještě před pubertou, a bylo tak zamezeno možnosti, že by se samy chtěly vdát za příslušníka jiné kasty. Sňatek v raném věku zaručoval také panenství nevěsty. Dětské sňatky, kdy si starší muž bral za manželku mladou dívku, někdy i dítě ve věku sedmi či osmi let, se staly v kulturním areálu jižní Asie samozřejmostí. Na rodiče padla povinnost sňatky domlouvat. Děvčátka žila ještě do určitého věku (pravděpodobně do doby, kdy dostala první menstruaci) s rodiči a pak se stěhovala do mužovy domácnosti.

Zvyk provdávat malá děvčátka výrazně ovlivnil pohled hinduistické společnosti na ženy. Status žen byl důsledkem této tradice degradován a manželky začaly být považovány za duševně nezpůsobilá, podřízená, věčně dětinská stvoření. Povinnost obstarávat všechny záležitosti vzhledem k nízkému věku manželek připadla manželovi. Víru, že ženy jsou od přírody nekompetentní, podpořil zákaz vzdělávání žen v posvátných védických textech.

Manuův zákoník stanoví, že žena musí být muži podřízena. Ať už se jedná o dívku, mladou či starou ženu, nic nesmí dělat nezávisle. V dětství na ni dohlíží otec, v mládí a dospělosti za ní rozhoduje její manžel, a když je vdova, připadá tato povinnost jejím synům. Muži mají vůči ženě tyto povinnosti: Otec musí zařídit sňatek své dcery, manžel musí

---

<sup>73</sup> Foster Carroll, Theodora. *Women, Religion, and Development in the Third World*, New York: Praeger Publishers, 1983.

manželce pravidelně poskytovat sexuální uspokojení a syn musí matku po otcově smrti ochraňovat.

Podle Manuova zákoníku nesměla manželka vlastnit žádný majetek, ačkoliv jí bylo (teoreticky) dovoleno ponechat si věno a svatební dary. Těmi mohla disponovat jménem svého nejstaršího syna, dokud nenabyl dospělosti. V případě dědictví byly dcery závislé na velkorysosti svých bratrů. Vdané sestry mohly počítat maximálně s několika osobními věcmi, protože byly považovány za majetek rodiny svých manželů. Ženy měly zakázáno konat jakoukoliv výdělečnou práci. Tento zákaz neplatil jen v případě, kdy jejich manželé nebyli s to poskytnout jim obživu po období specifikovaná v Zákoníku a ženy vykonávaly bezúhonnou manuální práci.

Ženy podle Manua tedy musí být na mužích závislé v každém aspektu.<sup>74</sup> Ženský život má jediný účel - být dobrou manželkou. Aby si dceru někdo vzal, musí ji otec vybavit věnem. Od ženy se očekává, že bude své emoce kontrolovat, nehledě na to, jak nevypočitatelný její muž je. Manželka musí manžela ctít jako boha, i když postrádá ctnost, věrnost a další dobré vlastnosti<sup>75</sup>. Nesmí udělat nic, co by ho nepotěšilo, ať už žije, či je mrtvý<sup>76</sup>. Musí vzdorovat utrpení, ovládat se a zůstat ctnostná<sup>77</sup>. Ideální žena je tedy tichá trpitelka.

Manuův zákoník klade rodinu na první místo. Zákoník vytvořil pro ženy dvojí status. Jako svobodné či jako sexuální partnerky svých mužů požívají jen malé úcty, ale jakožto matky synů svých mužů nabývají úctu. Když do osmého roku po svatbě žena neporodila, nebo když rodila pouze dcery, mohla být nahrazena jinou ženou. I ta nejsvědomitější žena tak byla pod neustálým tlakem rodit děti, zejména mužské dědice. Synové představovali ekonomickou pomoc rodičům ve stáří. Mimoto je syn pro otce nezbytný k tomu, aby ho

---

<sup>74</sup>“Day and night women must be kept in dependence by the males (of) their (families) and, if they attach themselves to sensual enjoyments, they must be kept under one’s control.”. “Her father protects (her) in childhood, her husband protects (her) in youth, and her sons protect (her) in old age, a woman is never fit for independence” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*. 328. “By a girl, by a young woman, or even by an aged one, nothing must be done independently, even in her own house.” Ibid, 195.

<sup>75</sup> “Though destitute of virtue, or seeking pleasure (elsewhere), or devoid of good qualities (yet) a husband must be constantly worshipped as a god by a faithful wife.” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*, 196.

<sup>76</sup> “A faithful wife, who desires to dwell (after death) with her husband, must never do anything that might displease him who took her hand, whether he be alive or dead” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*, 196.

<sup>77</sup> “Until death, let her be patient (of hardships), self-controlled, and chaste, and strive (to fulfill) that most excellent duty which (is prescribed) for wives who have one husband only” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*, 196.



„zachránil z pekla“ tím, že usmíří duchy, když provede správné pohřební rituály, které nemůže vykonat dcera. Mít syna je tak všudypřítomná touha zejména indických mužů a stejně tak naléhavá potřeba pro indické ženy, které podléhají obavám ze společenského odmítnutí. Když žena neporodí mužského potomka, nesplnila svou úlohu.

Ženy také dohlížejí na každodenní domácí náboženské rituály, a jsou tak nositelkami hinduistické tradice. Touto rolí dosahují určitého respektu v očích vlastních rodin a komunit. Zároveň představují pro Manuův zákoník jakousi pojistku celého systému. Ženy, které mohou dosáhnout prestiže jedině tehdy, když porodí syny, získávají opravdovou moc až v pozici tchýně, kdy konečně „kralují“ svým snachám. Tyto ženy nechtějí o tuto svou nově nabytou autoritu přijít, a proto se snaží zamezit novotám.

Důsledkem Manuova zákoníku nebyly děti ženského pohlaví vítány, protože nemohou plnit nezbytné hospodářské ani duchovní funkce. Dívky pro rodiny ztělesňují velké břemeno vzhledem k nákladům na věno. Když se dívka provdá, stane se majetkem rodiny svého manžela a nemůže nadále přispívat své původní rodině. Důsledkem toho se běžným společenským jevem stala ženská infanticida (zabíjení novorozenců ženského pohlaví).

Když manžel zemřel, jeho vdova se stala nebezpečnou bytostí<sup>78</sup>. Byla viněna ze smrti svého manžela, z pohledu společnosti přinášela smůlu a společnost se jí stranila. Vdova se podle Zákoníku pod hrozbou strašlivého trestu (pekelných muk) v následujícím zrození nesměla za žádných okolností znovu provdat, aby nepřišla o svou znovu nabytou cudnost/ctnost<sup>79</sup>. Vdovec byl naproti tomu Zákoníkem vybízen k tomu, aby se znovu oženil<sup>80</sup>.

Obvyklým zvykem bylo také upalování vdov, tzv. *satí*. Satí znamenající „oddaná manželka“ byl zvyk, jehož původ není zcela jasný. Některé prameny (Foster Carroll) hovoří o tom, že byl dovezen do Indie Thráčany a Skyty. V jejich komunitě prý měli muži rozsáhlé

---

<sup>78</sup> “At her pleasure let her emaciate her body by (living on) pure flowers, roots, and fruit; but she must never even mention the name of another man after her husband has died” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*, 196.

<sup>79</sup> “A virtuous wife who after the death of her husband constantly remains chaste, reaches heaven, though she have no son, just like those chaste men.” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*, 197.

<sup>80</sup> “Having thus, at the funeral, given the sacred fires to his wife who dies before him, he may marry again, and again kindle (the fires).” Max Müller, *The Sacred Books of the East. Laws of Manu*, 198.

vlastnické právo nad manželkami, konkubínami a otroky. Aby byly potřeby mrtvého muže uspokojeny i na věčnosti, upalovaly na jeho pohřební hranici dostatek žen, které mu měly sloužit. Tento zvyk prý udržovali zejména bohatí, protože chudí si jen stěží mohli dovolit takové mrhání „majetkem“. Jiné zdroje (Hart) však hovoří o tom, že zvyk zřejmě pochází z jižní Indie, kde Drávidé<sup>81</sup> věřili, že vdova disponuje ničivou silou anangu a představuje nebezpečí - jak pro sebe, tak pro ostatní. Toto nebezpečí mohlo pominout jen tehdy, když vdova skončila na pohřební hranici svého muže<sup>82</sup>. Ať už je původ zvyku upalování vdov jakýkoliv, běžně se praktikoval v Indii až do 19. století. Koloniální britská vláda satí zakázala a zvyk pomalu vymizel.<sup>83</sup>

### III.2.2.4. Předválečný genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance v praxi

Smísení tradice starých Drávidů a Manuova zákoníku vedlo, jak jsem již výše uvedla, ke vzniku genderového systému tamilské společnosti na Šrí Lance, který spočívá na základní binární opozici *ctnostná žena versus nectnostný muž*. V důsledku této opozice dostávají genderové stereotypy tamilského muže a ženy tyto základní atributy:

	Žena	Muž
Zásadní kvalita	<i>karpu</i> (cudnost/ctnost/panenství, omezená interakce s muži)	Rozhodovací moc nad vším (Žádná nutnost být ctnostný)
Oblast působnosti	Domácí sféra	Veřejná sféra

Ve společnosti šrilánských Tamilů je dodnes *karpu* základním kamenem respektovaného ženství, stejně jako před tisíci lety, jeho pravidla se i dnes promítají ve všech aspektech ženina života – tj. ve způsobu odívání, vystupování a nejvíce v interakci s muži. „*Karpu*

<sup>81</sup> Drávidé jsou představitelé jazykové rodiny, do které spadají mluvčí dnešní tamilštiny, malajálamštiny, kannadštiny a telugštiny. Existují teorie, že před příchodem árijských kočovných kmenů na konci druhého tisíciletí před Kristem, obývali Drávidé celou Indii a že byli nositeli protoindické civilizace, jejíž vykopávky se našly u měst Harrapa a Mohendžodaro.

<sup>82</sup> Koncept cudnosti u žen jako nezbytné kvality k tomu, aby život a svět měl řád a nebyl uvržen do chaosu, pochází od Drávidů z jižní Indie a ve 3.století př.n.l. se začal šířit na sever do árijské Indie. „*Předárjovského původu je zřejmě představa, že bez účasti ženského principu je mužská tvůrčí síla neúčinná. Kult ženských božstev se v patriarchálním prostředí Ářjů prosazoval těžce. Nebylo ovšem možné ženská božstva z povědomí obyvatelstva vytlačit, a tak byly bohyně „provdávány“ za mužská božstva, která rovněž vznikala splýváním bohů védského panteonu s předárjovskými*“ (Dagmar Marková a Blanka Knotková-Čapková, „Hinduismus“, 136.) Ve védických dobách nebyla cudnost žen v severní Indii tak významná, teprve v árijském eposu Mahábhárate je ženská cudnost považována za zdroj posvátné moci. I v árijské části Indie se začaly praktikovat zvyky jako satí a extrémní asketismus vdov. Ty bývají vysvětlovány různě. Raná tamilská literatura popisující anangu však poskytuje nejjasnější vysvětlení pro existenci těchto zvyků (satí a asketismus vdov); že totiž vdova je plná nebezpečných posvátných sil, které mohou ohrozit jí a ostatní, když nejsou potlačovány.

<sup>83</sup> i když dodnes se v Indii tu a tam „sebeupálení“ vyskytne

v podstatě neznamena „cudnost“. Znamená to naučit se chovat zdrženlivě, což je obzvláště důležité pro panny, vdané ženy a vdovy ve vztazích k mužům, ale také obecněji ve veškerém jednání na veřejnosti.“<sup>84</sup> Ráda bych dodala, že o *kaṛpu* se otevřeně nemluví, mluví se o něm v jinotajích (což je pro příslušníky cizích kultur velice matoucí).

Tamilský ženský oděv musí zahalovat tělesné křivky – nohy pod kolena (nejlépe však v celé délce), tělo a ramena<sup>85</sup>, nikoliv však vlasy ani tvář. V zájmu zachování cudnosti panuje v tamilské společnosti všudypřítomná pohlavní segregace. Většinou se tak chlapci stýkají v chlapeckých skupinách a dívky v dívčích. Fyzický kontakt mezi mužem a ženou na veřejnosti je nepřipustný. (Naproti tomu fyzický kontakt mezi muži je pro tamilskou společnost samozřejmostí, která neevokuje žádné homosexuální představy. Tamilští muži se často na veřejnosti drží za ruce.)

Cudné chování ženy je také základním předpokladem pro budoucí vstup do manželství. Společnost (ztělesňovaná zejména staršími ženami z příbuzenstva a ze sousedství) své kontrolní mechanismy (bedlivé sledování a pomluvy) soustřeďuje pouze na reputaci dívek a žen, nikoliv chlapců a mužů. U nich se prohřešky nejen tolerují, do jisté míry jsou i očekávány. Muž na rozdíl od ženy nemusí být ctnostný<sup>86</sup>. Během svého výzkumu jsem nasbírala mnoho tamilských přísloví, které tento „dvojitý metr“ dokreslují. Například:

*„āṇ piḷai ceytāl atu tavaṛu, peṇ piḷai viṭṭāl atu carittiram”<sup>87</sup>*

*„Jestliže muž pochybí (sexuálně či morálně) je to chyba, pochybí-li žena, je to vytesáno do kamene (a nemůže se změnit)“*

<sup>84</sup> *“Kaṛpu does not actually mean ‘chastity’. It means learning a behaviour of restraint that is especially important for virgins, married women and widows in their relations with men, but also more generally in all public behaviour.”* Peter Schalk, “Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam. The Martial Feminism od Aṭṭēl Pālacinkam”, p.178.

<sup>85</sup> Z evropského hlediska však může být překvapivé, že tradiční oděv sáří odhaluje ženský pás. Ženy nosí sáří - šest metrů dlouhý pruh látky, omotaný kolem ženina pasu tvořící sukni a ozdobný pruh spadající přes krátkou blůzu a rameno na záda. Dalším oblíbeným oděvem je tzv. čudídár (nebo-li šalwár-kamíz) - volnější šaty pod kolena a pod nimi dlouhé kalhoty po kotníky.

<sup>86</sup> Kádří hnutí Tamilských Tygrů za osvobození Tamilského Īlamu by s tím nesouhlasili, protože v jejich rétorice musí být i muži ctnostní (viz. následující kapitola)

<sup>87</sup> *Carittiram* v tamilštině doslova znamená „historie“. Doslovný překlad do češtiny by tudíž byl zavádějící. Proto jsem zvolila výraz „vytesáno do kamene“ neboť to lépe vystihuje povahu přísloví, ve smyslu nesmazatelnosti ženského pochybení.

„*mu/ cēlaiyil paṭṭālum cēlai mu//il paṭṭālum, atu mu//ukku tāṅ cētam*“.

„Ačkoliv se *sári*<sup>88</sup> (žena) dotýká trnu (muže), či se trn dotýká *sári*, škoda připadne jen *sári* (ženě).“

*Kaṛpu* u žen je natolik zásadní, že ženy nesměly (před válkou) vykonávat žádné činnosti, při nichž by mohlo dojít k poškození panenské blány - například jezdit na kole<sup>89</sup>, lézt na stromy, plavat, plavit se v člunech a pohybovat se mimo domov bez doprovodu mužského příbuzného. Aby nemohla být ctnost tamilských žen zpochybňována, soustředila se jejich působnost do domácí sféry. Do předválečného období tak byla většina výdělečné práce ženám zapovězena. Mohly pouze vykonávat tradiční ženská povolání jako učitelství a ošetřovatelství (někdy i administrativu). Do rodinného rozpočtu také mohly přispívat prodejem nadprodukce z domácnosti, tj. prodejem vajec od vlastních slepic. Jejich pohyb na veřejnosti byl velice omezený. Ženy nejlépe nevycházely samy vůbec, když tak za doprovodu mužských příbuzných, doma musely být před setměním. Vinou tohoto zvyku tak v tamilské společnosti na Šrí Lance převládal názor, že ženy nejsou způsobilé vypořádat se s vnějším světem a jeho vlivy. Muži tak na ženy vždy dohlíželi: otec popřípadě zastoupen bratry dohlížel na své dcery, po svatbě to byl manžel a po jeho smrti synové.

Nejpříhodnější stav, v jakém může žena směřovat svou sílu anangu pozitivně, je být provdána a soustředit se na péči o rodinu. Tamilská žena je úplnou bytostí jen v případě, že má manžela. Smyslem a účelem ženského života tedy je život v manželství a výchova dětí. Mezi šrílanskými Tamily je nejčastější formou svazku domluvený sňatek - svazek zprostředkovaný rodiči a prostředníky, jejichž úkolem je dohlédnout na to, aby novomanželé pocházeli ze stejné kasty, aby se k sobě jejich astrologické profily hodily a aby ze strany dívčiny rodiny bylo vyplacené věno v řádné výši. Při domlouvání sňatku se prostředníci a příbuzní potenciálního ženicha soustředí zejména na dívčinu *kaṛpu*. Proto se informují o její

---

<sup>88</sup> Ženský oděv.

<sup>89</sup> Pravidlo, že žena nesmí jezdit na kole, platí v muslimských komunitách na Šrí Lance dodnes.

reputaci z mnoha zdrojů - ze sousedství a mezi známými. V případě, že naleznou důkaz o nectnostném chování, manželství *nemůže* být uzavřeno.

Láska v tomto kulturním reálu není základním předpokladem spokojeného manželství. Mladí svým rodičům důvěřují, že jim vyberou správného partnera a nevnímají to jako negativní proces. (Nevěsta cítí ke svému budoucímu manželovi lásku a kandidát, kterého jí rodiče vyberou, se jen stane objektem, k němuž své city může nasměrovat<sup>90</sup>.) Stává se však, že se lidé zamilují do člověka z jiné etnické, náboženské, či kastovní skupiny. Společnost takové vztahy neschvaluje a lidem, kteří se navzdory nesouhlasu vezmou, udělá život nesnesitelný, protože s nimi přestává komunikovat a příbuzní jim neposkytují žádnou finanční podporu, tradiční zdroj, který mladým lidem materiálně umožňuje začít společný život. Lidé, kteří se tedy vezmou proti vůli rodičů, často upadají do chudoby a frustrace, což má pak negativní dopad i na jejich společný vztah. Někteří lidé jsou si vědomi bezvýchodnosti situace – když půjdou za svým osobním štěstím, stejně jim nebude umožněno mít spokojený život. Když vyjdou vstříc svým rodinám, jejich osobní štěstí nebude naplněno. Mnoho lidí řeší tuto bezvýchodnou situaci sebevraždou. Šrí Lanka je podle zprávy Asijské rozvojové banky proto na předních místech světového žebříčku sebevraždnosti. Sebevražda je v místním kontextu vnímána jako ušlechtilý čin.

Při uzavření sňatku platí rodiče nevěsty ženichově rodině věno (*cītaṇam*), jehož výše se odvíjí od ženichových kvalit. (Například ženichovi, vystudovanému lékaři, by mělo patřit věno sestávající z rodinného domu, automobilu, peněžní hotovosti a šperků). Žena pak má vlastnické právo k domu, kam se ženich nastěhuje. Věno má být ženinou materiální pojistkou pro případ, že se manželství nevydaří. Jak mi vysvětlila má informantka: „*Myslím, že systém v Jálppánam (tj u šrílanských Tamilů zejména na severu) je dobrý, protože dává ženám silnější pozici. Ženy vlastní své domy a své manžely (také jako majetek) a vládnou jim. Doslova říkají, že si své manžely „koupily“ a proto je manželé musí poslouchat.*“

---

<sup>90</sup> Dagmar Marková, „Love Marriage and Arranged Marriage in India“, 75-82.

Systém placení věna vyvíjí na celou společnost velký tlak. Má-li otec více dcer, musí na jejich věno vydělat, aby se provdaly a aby se o ně měl kdo v další fázi života postarat. Příliš mnoho dcer tedy pro otce a bratry znamená velké finanční břemeno. Celá společnost se proto nachází v bludném kruhu dluhů. [Je také mnoho žen, které se z těchto důvodů nikdy neprovdají. (Statistiky na toto téma, které by mohly na tuto zajímavou problematiku vrhnout světlo, však chybí). Některé neprovdané ženy pak mohou fungovat jako milenky ženatých mužů, tak to alespoň interpretuje tamilská společnost].

Když je manželství uzavřeno, manžel se stěhuje do „věnného domu“ své manželky, kde často žijí i její rodiče a další příbuzní. Po nastěhování požívá manžel značnou autoritu. Podle hinduistického etického kódu plní žena svůj životní úkol, pokud je jako bohyně Síta, tj. dobrou, submisivní, ctnostnou manželkou, která svému manželovi slouží „jako bohu“, ať už má jakékoliv chyby, nectnosti a neřesti. Tamilové říkají: „*Kallaṅālum kaṇavaṅ, pullaṅālum purūṣan*“ – „Ať je (tvrdý) jako kámen, nebo (jemný) jako tráva, je to pořád manžel.“

Mužská *kaṅpu*, tedy sexualita a morálnost mužů je bez jakéhokoliv společenského dohledu. Společnost přijímá jako fakt, že součástí mužství jsou sexuální vztahy s více partnerkami. Často se tak stává, že tamilští muži mají milenky (říkají tomu *cinna viṭu* – „malý domek“). V tamilské společnosti také přetrvává názor, že muž prokazuje svou mužnost tím, že má svou ženu pod kontrolu. Proto je genderové násilí<sup>91</sup> ve formě šikany, domácího násilí a různých forem zneužívání rozšířeným jevem, o němž se však nikdy otevřeně nemluví (viz rozhovory v kapitole VI.).

Rozvod je technicky možný, ale společensky nepřijatelný a zejména pro ženy představuje nesmírné stigma, neboť společnost vnímá právě ženy jako zodpovědné za rozvod. Proto když si partneři nerozumí, žijí často odděleně, aniž by se rozvedli.

---

<sup>91</sup> Genderové násilí (Gender-based violence) je násilí, které se zakládá na genderových rolích, očekáváních a omezeních. Tento typ násilí zahrnuje zneužívání nějakého typu moci, včetně fyzické síly, výhrůžek a nátlaku. Ve většině společností postihuje ženy, protože ve většině společností mají nižší postavení než muži.

V myšlení šrílanských Tamilů nemá svatba v určitém smyslu jiný účel než plození potomků. Koncept, že by spolu manželé mohli několik let žít a chránit se proti početí jim je zcela cizí a nepochopitelný. Proto když se do několika let po svatbě manželům nenarodí potomek, manžel může ženu opustit a znovu se oženit. U šrílanských Tamilů se nevyskytují případy zabíjení novorozenců ženského pohlaví (běžné v Indii), neboť o staré rodiče se většinou starají dcery, které žijí ve stejném (věnném) domě. Proto mají dcery určitou hodnotu a jejich narození je oslavovanou událostí. Šrílanští Tamilové však nejprve touží po synech, protože syn musí vykonat posmrtné rituály a zapálit pohřební hranici rodiče. Manželé tak využívají rady astrologů, aby páru sdělili, kdy je nejlepší doba pro početí syna<sup>92</sup>.

Když tamilská žena ovdoví, její status se radikálně změní, protože tradice přetrvávající v myslích členů společnosti ji činí vinnou ze smrti manžela. Vdovy jsou považovány za neúplné bytosti, protože nemají mužský element. Musí praktikovat formu askeze, která potlačuje jejich sex-appeal. Nesmí proto nosit žádné ozdoby ani šperky a bývají oděny do nevýrazných barev. Společnost věří, že vdovy přinášejí smůlu. Proto se například nesmí účastnit radostných událostí, jako jsou svatby, narozeninové oslavy a oslavy dívčí zralosti. (Kdyby protagonista/protagonistka oslavy zahlédl/a ve vrcholném okamžiku ceremonie vdovu, přineslo by mu/jí to smůlu.) Stigma nepostihuje jen vdovy, ale také jejich děti, které bývají označovány za nevychované bytosti (kvůli chybějícímu mužskému elementu, který by je disciplinoval).

Vzhledem k tomu, že pro Tamily je sex něco hříšného, co žena může poskytovat jen jedinému muži v životě, a to manželovi, jakákoliv interakce vdov s muži je pod neustálým dohledem společnosti. Ta o vdovách neustále kleve a vytváří konstrukce o jejich sexualitě. Pravidlo „jediná manželka v životě“ však neplatí pro tamilské muže. Od tamilských vdovců se očekává, že se rychle znovu ožení. Má informantka k tomu dodává: „*Muži se mohou oženit třeba desetkrát a nikdo ani nemrkne. Muž musí být ženatý, aby se o něj měl kdo postarat.*“

---

<sup>92</sup> Není bez zajímavosti, že ačkoliv tamilské ženy jsou uvědomělé, co se týče antikoncepce a mnohé ji používají ve formě injekcí, stále mají početné rodiny (tři až pět dětí).

Shrneme-li tedy praktické implikace imperativu ctnostného chování, docházíme k tomuto *genderovému stereotypu tamilské ženy*, který v tamilské šrilanské společnosti platil před válkou:

Zásadní kvalita	<i>karpu</i>
Působnost	Domácí sféra
Interakce	Pohlavní segregace
Omezení	Omezený samostatný pohyb na veřejnosti
Příhodný stav	Vdaná žena (tj. žena kontrolovaná mužským elementem)



17: Tradiční Tamilka z Jálppánam



18: Tamilská žena byla vždy zodpovědná za chod domácnosti

### III.2.2.5. Regionální různorodost dodržování tamilských tradic

Šrilanští Tamilové se na ostrově dělí do čtyř geografických podskupin: severní Tamilové, Tamilové ze západního pobřeží, Tamilové z východního pobřeží a Tamilové z Kolomba. Panují mezi nimi regionální rozdíly, a to zejména jazykové, kulturní a kastovní. Největší rozdíly můžeme pozorovat mezi severem a východem.



*Severní Tamilové v Jálppánam* vykazují znaky nejtradičnější a nejpůvodnější tamilské kultury<sup>93</sup>. Považují se za přirozenou elitu tamilského etnika a zejména městská populace patří mezi nejvzdělanější komunitu na Šrí Lance. Jejich kultura je v porovnání s Tamily z ostatních částí Šrí Lanky velice konzervativní – dodržování kastovních pravidel má prvořadou důležitost a dopad na každodenní interakci. V Jálppánam je tedy uzavírán nejvyšší počet domlouvanych sňatků, při nichž rodina nevěsty vyplácí rodině ženicha vysoké věnné částky. Možná kvůli hrdosti, která je pro obyvatele Jálppánam příznačná, bylo toto město na severu ostrova kolébkou tamilského protistátního odporu. To s sebou přineslo již jeden předválečný dopad na kulturu: kvůli násilnostem v 70. letech byla narušena doprava, tím pádem začaly ženy v Jálppánam již na přelomu 70. a 80. let jezdit na kolech. Porušily tedy omezení, jež jim ukládala tehdejší interpretace ctnostného chování. Jálppánamští Tamilové se na základě kastovní příslušnosti považují za ostatním Tamilům nadřazené.

*Východní Tamilové* pocházejí obvykle z nižších kast a patří k chudším vrstvám, považují však vědomí nadřazenosti jápaneských Tamilů za nabubřelost. Před válkou v jejich regionu mnohé projevy konzervativní kultury nebyly přítomny. Při každodenní interakci pro ně kasta člověka, s nímž byli ve styku, nebyla důležitá. Polovina uzavíraných sňatků byly sňatky z lásky bez platby věna. Kastovní příslušnost byla důležitá, jen když šlo o domlované sňatky.

V *Kolombu* žijí Tamilové ze všech koutů země, včetně horských Tamilů původem z Indie a příslušníků západně vzdělané elity. Tito kosmopolitní Tamilové do značné míry převzali anglicky hovořící kulturu a jejich zvyklosti jsou do určité míry westernizovány.

*Na západním pobřeží* má tamní tamilská populace smíšený původ. Jsou mezi nimi jak cejlonští, tak indiští Tamilové. Přítomnost maurské (muslimské) populace v této oblasti silně ovlivňuje způsob odívání tamních tamilských žen, které se oblékají konzervativněji než v jiných částech Šrí Lanky

---

<sup>93</sup> Tamní jazyk je poměrně archaický a má velice málo výpůjček z ostatních jazyků.

### **III. 3. Shrnutí**

Současné tradice na Šrí Lance jsou v důsledku historického vývoje výsledkem míšení mnoha různorodých tradic. Tradiční genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance má své kořeny ve starotamilské víře v tajemnou destruktivní a zároveň ochrannou sílu žen *anangu*, která je udržována pod kontrolou cudným chováním žen. Dalším zdrojem tradice je dharmášástrový text Manusmṛiti – Manuův zákoník, který diktuje ženskou podřízenost mužům a zejména kodifikuje pravidla kastovního zřízení.

Míšení starotamilského konceptu ženské síly *anangu* a Manuova zákoníku mělo odlišný dopad na tamilské populace v Indii a na Šrí Lance. Výrazným kulturně antropologickým rozdílem je fakt, že indiští Tamilové mají patrilokální a šrílanští matrilokální zvyky, což má odlišný dopad na postavení žen, které je na Šrí Lance o něco lepší než v Indii.

Tamilská tradice konstruuje femininní genderový stereotyp zejména kolem ženské ctnosti. To má dopad na interakci žen s příslušníky opačného pohlaví, na jejich vystupování na veřejnosti a na jejich sféru působnosti. V uplatňování tamilské tradice panují jisté regionální rozdíly, zejména mezi Tamily ze severu a z východu Šrí Lanky.

Závěrem můžeme říci, že tamilská společnost je patriarchální a je skupinově orientována. Štěstí skupiny je důležitější než štěstí jednotlivce. Ačkoliv si tamilská společnost váží individuálních kvalit, lidé, kteří se společenské kontrole vymykají, jsou rychle exkomunikováni. Lidé, kteří se společenským normám nemohou přizpůsobit, proto často páchají sebevraždy.



## IV. Šrílanský konflikt

Podobně jako v mnoha postkoloniálních zemích, se i na Cejlonu po dosažení nezávislosti plně projevilo napětí mezi etnickými skupinami obyvatelstva, z nichž některé (cejlonští Tamilové) byly koloniálním režimem prosazovány a jiné (Sinhalsci) byly naopak opomíjeny. Snaha politiků tuto situaci napravit, tedy prosadit zájmy doposud opomíjené části obyvatel, nakonec vedla k etnické válce mezi tamilskou menšinou a sinhalskou většinou. Používám pojem etnická válka, protože v jejím výsledku, na úrovni každodenního života šikanuje civilisty na základě jejich etnické příslušnosti<sup>94</sup>. Válka měla dalekosáhlý dopad na společnost a na její strukturu. V této kapitole tedy nastíním dějinný vývoj, který dovedl Cejlon k etnické válce, a popíši konkrétní dopady války na civilní obyvatelstvo se zvláštním ohledem na ženy.

### IV.1. Příčiny a průběh etnického konfliktu

Jak mezi Sinhalsci, tak mezi Tamily se často traduje, že nepřátelství mezi oběma skupinami má 2 000 let starou tradici a dokládají je ozbrojenými střety mezi sinhalskými obyvateli Cejlonu a tamilskými dobyvateli v průběhu dějin. Takové doklady jsou však prosyceny historickými nepřesnostmi. Středověké války se vedly o nadvládu mezi regionálními vládci, nebyly to „rasové“ války, jak se začalo později uvádět. Mnoho Šrílančanů dnes tyto mylné interpretace přijímá jako fakt. Podle nich má tradované dlouhodobé a krvavé nepřátelství minimální naděje na usmíření. Realita v těchto interpretacích nehraje roli. Jestliže je lidé přijímají jako fakt, společenské následky s největší pravděpodobností budou skutečné. Etnický konflikt na Šrí Lance je tedy fenoménem 20. století s některými kořeny v koloniálním období<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Podle šrílanské vlády, která interpretuje Tamily jako příslušníky šrílanské národnosti, jde o válku s teroristickou skupinou LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam, Tygři za osvobození Tamilského llamu). Podle LTTE jde o válku všech Tamilů proti sinhalskému kolonialismu.

<sup>95</sup> Sasanka Perera, *Political Violence in Sri Lanka: Dynamics, Consequences and Issues of Democratization*, 1-18.

### IV.1.1. Cesta od nezávislosti k válce

Etnický konflikt má několik příčin. Tu hlavní můžeme spatřovat v sinhalském pocitu ohrožení, který podle Filipského<sup>96</sup>, paradoxně vyplýval z menšinového komplexu sedmimilionové sinhalské většiny. Ta byla konfrontována se šrilanskou půldruhamilionovou tamilskou menšinou, jež však byla součástí širšího kulturního celku 30 milionů Tamilů, kteří obývali jižní Indii a další oblasti Indického oceánu a Pacifiku od Fidži až po jižní Afriku. Sinhalcí byli ve svém kolektivním vědomí malým osamoceným národem, který musel svou identitu ztotožňovanou s jazykem (sinhalštinou) a náboženstvím (buddhismem)<sup>97</sup> bránit.

Představitelé buddhistické obce, sinhalští nacionalisté a další představitelé sinhalské tradiční společnosti, jako například ájurvédští léčitelé, vedli vytrvalé kampaně za záchranu buddhismu, sinhalského jazyka a etnika, tvář v tvář vytrvalé hrozbě mocenských struktur vycházejících z koloniální minulosti, s níž byli spojováni i příslušníci tamilské menšiny.

Cejlonští Tamilové byli totiž vnímáni jako kolaboranti bývalého koloniálního režimu.

V důsledku těchto kampaní a početní převahy sinhalského obyvatelstva tak politická reprezentace roku 1956 schválila zákon "Sinhala Only" ustavující sinhalštinu jediným úředním jazykem země (do té doby jím byla angličtina). Tamilština byla zcela opomenuta.

Z dnešního pohledu se jeví, že představitelé sinhalského národa byli odhodlaní prosazovat zájmy vlastního sinhalského etnika na úkor Tamilů, kteří podle nich mají na rozdíl od Sinhalců mnoho zemí, kam se mohou uchýlit.

I přes vyjednávání tamilských parlamentních představitelů se cejlonští politici ze strachu, že ztratí oporu sinhalských šovinistů a buddhistických radikálů, neodvažovali tamilské komunitě vyjít vstříc a (zjednodušeně řečeno) povolit užívání tamilštiny v úředním styku alespoň na severu a východě země, kde Tamilové představovali většinu obyvatel.

V 70. letech šrilanská vláda v protitamilských opatřeních ještě přitvrdila, když byla schválena nová republikánská ústava (1972). Ta potvrdila statut sinhalštiny jakožto úředního

<sup>96</sup> Jan Filipský a kol, *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 273- 349.

<sup>97</sup> Jsem si vědoma toho, že ve své podstatě není buddhismus náboženství m nýbrž filozofií. Na Šrí Lance však dosáhl tento směr náboženských rozměrů, proto používám výraz *náboženství*. Tento přerod by byl námětem pro rozsáhlou religionistickou studii.

jazyka, a buddhismus (tradičně spojovaný se sinhalskou etnicitou) získal výsadní postavení státního vyznání. Ostrov byl zároveň přejmenován z původního názvu Cejlon na Šrí Lanku. V roce 1971 začal ve školství platit i nový systém standardizace známek, který diskriminoval tamilské uchazeče o vysokoškolské studium, kteří museli dosáhnout vyššího počtu bodů než jejich sinhalští spolužáci, aby byli přijati na univerzitu. Příčina tohoto opatření tkvěla v tom, že Tamilové zejména ze severu z poloostrova Jálppánam byli vnímáni jako přespříliš úspěšní studenti, proti nimž neměli děti chudých sinhalských zemědělců z jihu při vědomostních testech šanci. Proto vláda zavedla ze svého pohledu pozitivně diskriminační opatření. Tato opatření však vedla k hlubokému odcizení mezi sinhalskou většinou a šrílanskou tamilskou menšinou, která cítila, že pomalu ale jistě přichází o svá práva<sup>98</sup>.

Tamilové vyjadřovali již od 50. let se znevýhodňující politikou vládních představitelů nenásilný nesouhlas. Jejich shromáždění však bývala narušována sinhalskými davy. Mezi Tamily a Sinhalci tak začalo docházet k násilným incidentům, k těm nejvýznamnějším došlo v letech 1956, 1957, 1977 a 1978. Nenásilný nesouhlas a vyjednávání tamilských parlamentních stran však nepřineslo žádný posun ke zlepšení postavení tamilského etnika ve státě. V 70. letech se proto spojila tamilská parlamentní reprezentace a utvořila politické uskupení Tamilská sjednocená fronta (TUF, později přejmenované na TULF<sup>99</sup>), jež požadovalo autonomii tamilských území na Šrí Lance. Paralelně začaly vznikat radikální militantní mládežnické skupiny s různými politickými představami o budoucím nezávislém území Tamilů na Šrí Lance, například PLOTE<sup>100</sup>, TELO<sup>101</sup>, EPDP<sup>102</sup>, EPRLF<sup>103</sup> a LTTE<sup>104</sup>. Tamilští militanti začali šikanovat šrílanské bezpečnostní složky a organizovat loupežná přepadení bank, aby získali finanční prostředky. V 80. letech si nejvýraznější pozici mezi

---

<sup>98</sup> Horským Tamilům v centrální části ostrova, kteří přišli na ostrov jako plantážní dělníci v koloniálním, vláda zcela programově odejmula občanská práva a repatriovala jejich velké počty do Indie. Někteří dostali šrílanské občanství až v roce 2003.

<sup>99</sup> Tamil United Front, později přejmenované na Tamil United Liberation Front.

<sup>100</sup> Původní název byl PLOT, což v angličtině znamená *spiknutí*, proto se hnutí přejmenovalo na PLOTE. Lidově osvobozenecá strana Tamilského Ílamu. Hlásila se k marxisticko – leninské tradici a prosazovala sociální dělnickou revoluci, přesto že většina členů pocházela z nejvyšší kasty šrílanských Tamilů – Vellálarů. Mezi PLOTE a LTTE panovala velká nvráživost.

<sup>101</sup> Osvobozenecá organizace Tamilského Ílamu. Podobně jako u PLOTE byli její členové zejména Vellálarové. Prosazovala umírněné principy marxismu-leninismu. TELO bylo ze všech skupin nejmírněnější, zaměřovali se na sociální témata.

<sup>102</sup> Lidově demokratická strana Ílamu, v současnosti nejsilnější opoziční tamilskou stranou, která je jako jediná schopna čelit tlaku LTTE. Její současný představitel Douglas Dívánanda je v roce 2008 ministrem ve šrílanském kabinetu.

<sup>103</sup> Lidová revoluční osvobozenecá fronta Ílamu, vznikla odštěpením od EROS (Revoluční organizace studentů Ílamu, která vznikla v roce 1975 v Londýně s marxistickou ideologií). EPRLF působí především na východě ostrova.

<sup>104</sup> Viz. následující kapitola.

těmito ozbrojenými skupinami brutálními metodami vybojovalo hnutí Tygři za osvobození Tamilského Ílamu (LTTE)<sup>105</sup>, jehož cílem bylo dosažení vzniku nezávislého státu na severovýchodě Šrí Lanky zvaného Tamilský Ílam.

Nejnásilnější a nejničivější etnické nepokoje se odehrály v červenci 1983. Tehdy se etnické napětí vyhrloilo při pohřbu 13 vojáků šrílanské armády (Sinhalců) v Kolombu, kteří byli na severu v Jálppánam zabiti komandem Tamilských Tygrů (LTTE). Sinhalské davy začaly běsnit a napadat Tamily na ulicích, vytahovat je z jejich vlastních domů, hromadně znásilňovat tamilské ženy a dívky. Mnoho Tamilů a Tamilek bylo za živa upáleno hořícími pneumatikami, nebo zamčeni v autech a autobusech. Běsnící davy měly zřejmě k dispozici voličské seznamy, neboť přesně věděly, ve kterých domech Tamilové bydlí. Policie ani armáda přitom neučinily nic, aby krveprolití zabránily. Během „černého července“ zemřelo v Kolombu a v dalších částech země na 2000 Tamilů<sup>106</sup>. Rok 1983 tak byl zásadní pro formování a směřování tamilského nacionalismu. Tamilská veřejnost si čím dál více uvědomovala, že snaha o parlamentní prosazení práv vlastní menšiny nezaznamenala kladné výsledky a zároveň se necítila v bezpečí v oblastech, kde byla sinhalská většina. Proto došlo k postupné radikalizaci postojů tamilské veřejnosti a k jejímu příklonu k militantním skupinám.

---

<sup>105</sup> Liberation Tamils for Tamil Eelam. *Tamil Íla viřutalai pulika!*

<sup>106</sup> Údaje o počtu mrtvých se značně různí. Od 600 po několik tisíc. Přesný počet mrtvých je proto jen odhadovaný. Údaj o 2000 obětech pochází ze zdroje Jan Filipický a kol, *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 308-348



19: Cejlonský ministerský předseda Bandáranájaka



20: Nenásilný tamilský protest proti přijetí zákona Sinhala Only



21: Tamilští studenti protestují proti standardizaci známek



22: Příbuzní mrtvých vojáků SLA při pohřbu v Kolombu v roce 1983



23: Černý červenec 1983 - běsnící davy vysvlékly tamilského muže na autobusové zastávce v Kolombu, ve čtvrti Borella donaha a za zpěvu a tance ho ubily k smrti



24: Černý červenec 1983 - ruiny vypálených tamilských domů v Kolombu



## IV.1.2. Občanská válka

Za počátek občanské války, která s mírnými přestávkami trvá až dodnes, se považuje rok 1983. Etnické násilí, k němuž tehdy došlo, definitivně posunulo myšlení tamilské společnosti, která se již necítila v bezpečí a přiklonila se nejen k myšlence nezávislého tamilského státu na ostrově, ale zároveň začala považovat násilné řešení za oprávněné. Mírové vyřešení konfliktu se v 80. letech neúspěšně snažila zprostředkovat Indie, která si se svou početnou tamilskou populací na jihu ve státě Tamilnádu, nemohla dovolit jen tak nečinně přihlížet. Tehdejší politické vedení indického státu Tamilnádu vedené oblíbeným politikem známým pod zkratkou M.G.R. tamilským militantním skupinám poskytlo materiální zázemí a útočiště. V 80. letech tak vzniklo v Indii mnoho výcvikových táborů pro tyto ozbrojence. Někteří prošli i výcvikem v Palestině. Mezi militantními skupinami postupně získalo (brutálními metodami) výsadní postavení hnutí Tygrů za Osvobození Tamilského Ílamu. Neústupnost militantních skupin (hlavní neústupnou skupinou byla LTTE) však vedla k tomu, že mírová jednání ztroskotávala. Indická snaha u uklidnění situace vyvrcholila v roce 1987 podpisem indo-šrilanské smlouvy a přítomností indických mírových sil IPKF<sup>107</sup> na severovýchodě ostrova (1987 - 1990). Jak tamilské, tak sinhalské straně se však přítomnost indických vojáků na ostrově hluboce nelíbila, proto se obě strany konfliktu rozhodly spolupracovat a společnými silami rozpoutat guerillovou válku proti Indům a z ostrova je vytlačit. Šrilanský prezident Prémadása a vůdce LTTE Vélupillai Prabáháran se tak údajně na chvíli stali spojenci a šrilanská vláda dodávala LTTE vojenské vybavení, aby Tamilští Tygři mohli proti Indům vést partyzánskou válku. Tamilští Tygři, kteří proti indickým jednotkám ozbrojené útoky prováděli, nebyli od civilistů rozeznatelní. Indové se pak ve snaze polapit Tamilské Tygry a jejich pomocníky dopouštěli násilí na nevinných civilistech a civilistkách. Indická přítomnost byla další zkušeností pro šrilanské tamilské civilisty, která přispěla k hlubšímu formování

---

<sup>107</sup> Indian Peace Keeping Force

tamilského separatismu. V roce 1990 indická mírová mise skončila vojenským fiaskem a vysokými ztrátami, Indové zemi opustili.

V průběhu 90. let vypukla druhá ílamská válka a pak třetí ílamská válka mezi šrílanskou vládou a LTTE. Od konce 90. let byly obě strany vysílené a byly v kontaktu s dalším diplomatickým zprostředkovatelem – Norskem. V roce 2002 se mu podařilo dosáhnout podepsání dohody o příměří mezi LTTE a šrílanskou vládou. Byla vymezena území ovládaná LTTE (oblast Vanni na severu, oblasti kolem měst Tirukonámalai a Mattakalapu na východě), která byla oddělená hranicí od území pod vládní kontrolou. I norská diplomatická snaha ztroskotala na neupřímnosti zúčastněných stran. Filipský k tomu dodává: *„Pro žádnou ze zúčastněných stran však mírový proces nemá přijatelnou alternativu. Jejich návrat k jednacímu stolu byl výrazem poznání, že na bitevním poli jedna druhou nedokáže porazit, že pokračující krveprolití jen dále vyčerpává lidské i finanční zdroje země a vtahuje její obyvatele do eskalujícího kolotoče násilí.“*<sup>108</sup> Ačkoliv dohoda o příměří stále formálně platila, obě strany se cítily natolik silné, že se konflikt znovu neoficiálně v srpnu 2006 rozhořel (mimo jiné i proto, že se na východě Šrí Lanky od LTTE zřejmě za podpory šrílanské vlády odštěpila Karunova Frakce a vytvořila pro vládní vojska opěrný bod). V lednu 2008, poté, co šrílanská vláda formálně vypověděla dohodu příměří, opustila Šrí Lanku i nezávislá mise pozorovatelů ze skandinávských zemí SLMM<sup>109</sup>.

Mezi stranami konfliktu dochází k pozemním i námořním bitvám. Dochází také k náletům na pozice Tamilských Tygrů. Válka má negativní dopad na civilní obyvatele, kteří přicházejí o své domovy, jsou terčem únosů a vražd a mnoho z nich mizí beze stopy. Existují doklady o tom, že v řadách militantního hnutí Tamilských Tygrů bojují děti. Děti bojují i v tzv. Karunově frakci (TMVP), jež se v roce 2004 od LTTE<sup>110</sup> odštěpila. Bez skutečného odhodlání všech aktérů dosáhnout trvalého mírového řešení, není mír ani zlepšení situace civilistů v dohledu.

<sup>108</sup> Jan Filipický a kol., *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, 349.

<sup>109</sup> Sri Lankan Monitoring Mission

<sup>110</sup> Statement from the Special Advisor on Children and Armed Conflict, Allan Rock, 13 November 2006. <http://www.un.org/children/conflict/pr/2006-11-13statementfromthe127.html>

Celkem si etnický konflikt za 25 let svého trvání vyžádal na 70 000 životů. Následkem války bylo ze svých domovů vyhnáno přes půl milionu Šrílančanů<sup>111</sup> (převážně Tamilů) a desetitisíce jich hledají útočiště v zahraničí, v jižní Indii, v Evropě<sup>112</sup>, v severní Americe<sup>113</sup> a v Austrálii.



**25: Vůdci militantních tamilských skupin Prabáháran je druhý zleva**



**26: Vyhořelá knihovna v Jálppánam**



**27: Podpis Indo-Šrílanské smlouvy**



**28: Indičtí vojáci na Šrí Lance**



**29: Podpis dohody o příměří v roce 2002 – Prezident Ranil Wikramásinge**



**30: Vůdce LTTE V. Prabáháran podepisuje dohodu o příměří**

<sup>111</sup> Frontline. 24 /03 URL: <http://www.flonnet.com/fl2403/stories/20070223001404100.htm>

<sup>112</sup> V Evropě nalezneme velké komunity šrílanských Tamilů ve Spojeném království, v Norsku, ve Francii, v Německu a ve Švýcarsku. Někteří jednotlivci žádají o azyl i v ČR.

<sup>113</sup> Zejména v Kanadě.

## **IV.2. Dopad války na životy civilistů**

Během uplynulých 25 let byla civilní populace jak na severovýchodě Šrí Lanky, tak na jihu válkou značně postižena. Každá strana se v konfliktu vnímá jako oběť.

Například na jihu ostrova čelí obyvatelé sebevražedným a ozbrojeným útokům ze strany hnutí Tamilských Tygrů (LTTE). Strach z těchto atentátů ve spojení s rétorikou mnohých sinhalských médií vede k prohlubování nenávisti a nedůvěry vůči všem příslušníkům tamilské menšiny. V důsledku konfliktu je na jihu země také velký počet vdov po zabitých vojácích šrílanské armády, které se potýkají s materiální nouzí a se společenskou marginalizací. Válka má tedy nepřímý dopad i na sinhalské civilisty, kteří žijí daleko od válečného území.

Na severovýchodě došlo k celkové destrukci infrastruktury, k vysokým ztrátám na životech a k rozpadu tradičních společenských struktur a hodnot. Tamilové se cítí ohroženi tím, co vnímají jako sinhalský kolonialismus. Také média na tamilské straně vyvolávají v tamilské populaci značnou nedůvěru vůči Sinhalcům a Maurům (muslimům). Na východě Šrí Lanky dochází ke třenicím a ke sporadickému násilí mezi tamilskými a maurskými komunitami. Maurové (muslimové) obývající zejména východ ostrova se cítí ohroženi tamilskou snahou interpretovat je jako součást tamilského etnika (na základě toho, že mateřským jazykem Maurů je tamilština). Proto vehementně prosazují zájmy vlastní komunity a tvoří politické aliance se sinhalskými skupinami. Obecně na Šrí Lance vládne mezi etnickými a náboženskými skupinami značná nedůvěra a podezřívavost, kterou podporuje i jazyková neschopnost komunikovat. Většina Tamilů na severovýchodě nemluví sinhalsky a většina Sinhalců neumí tamilsky<sup>114</sup>. Jazyková vybavenost je znatelně vyšší u maurské menšiny, v níž mnoho lidí hovoří jak tamilsky (jejich mateřština), tak sinhalsky.

---

<sup>114</sup> Z lingvistického hlediska jsou tyto jazyky od sebe značně vzdálené. Sinhalská patří k indoevropské skupině jazyků a podobá se například bengálštině, jazyku, kterým se hovoří v severovýchodní Indii a v Bangladéši. Naproti tomu tamilština patří k drávidským jazykům, kterými se hovoří zejména v jižní Indii. Setkání Sinhalců a Tamilů tedy neprobíhá na podobné bázi jako

Má respondentka Krišni současný stav šrilánské společnosti shrnula takto: „*každému se přihodila nějaká škoda nebo nespravedlnost – jak Tamilům, Maurům tak i Sinhalcům. Každý byl nějakým způsobem postižený. Dokud všichni nevstanou a neřeknou „zapomeňme na všechno“, tak to neskončí.*“<sup>115</sup>

Tématem mé práce je dopad války na tamilské ženy, proto se zaměřuji na projevy války na severovýchodě Šrí Lanky, kde převážná většina šrilánských Tamilů žije. Mnoho z nich umírá (odhaduje se, že konflikt si do poloviny roku 2008 vyžádal na 70 000 životů) a přeživší se musejí vypořádat s následujícími aspekty konfliktu:

#### **IV.2.1. Politické násilí na severovýchodě**

Tamilští civilisté na severovýchodě byli v průběhu konfliktu nuceni vypořádat se s mnoha politickými změnami. Tamilské militantní skupiny například mezi sebou bojovaly a stále bojují o politický vliv a moc. Tvoří často nepřehledné koalice, které se vzápětí rozpadají. Jak říká Sasanka Perera, na Šrí Lance zdomácnělo politické násilí. Proto se stalo normou politické oponenty fyzicky likvidovat. Přední politické postavy, kritici i civilisté se tak stávali a stávají terčem únosů, mučení a atentátů. V 80. letech adoptovala nejbrutálnější metody LTTE a získala tak mezi militantními skupinami nejvýznamnější postavení. Civilisté se proto v průběhu konfliktu museli podrobit správě hnutí Tamilských Tygrů na území, která LTTE ovládala – tj. Vanni, Jálppánam, Vavunijá na severu a okolí měst Tirukónamalai a Mattakalappu na východě. Boj s ostatními tamilskými skupinami však neustal. Například po roce 2004, kdy se od LTTE odštěpila Karunova frakce/TMVP, kterou podle mnoha indicií podporuje šrilánská armáda, se na východě země rozpoutala vlna cílených vražd a únosů, jejichž terčem byli zejména zastánci LTTE. V roce 2006 tak neuplynul jediný den, aniž někdo nebyl zavražděn a někdo nezmezil v „bílém dodávce“. Došlo tak k destabilizaci pozic LTTE na

---

mezi Čechy a Poláky, kteří jsou schopni se dorozumět. Je to spíše srovnatelné se setkáním Čechů s Maďary, kdy si lidé nerozumí ani slovo.

<sup>115</sup> „*I think, there was so much damage done to everybody – to the Tamils, Muslims and Sinhalese. Everybody is affected. Unless everybody stands up and says: “Let’s forget everything!” it won’t end.*” Příloha P4.6.

východě, jež nakonec v roce 2007 vedlo k jejímu vytlačení z tohoto regionu. Zdá se, že i v současné době politické násilí přetrvává. Šrí Lanka patří mezi země s nejvyšší úmrtností místních žurnalistů. V celé zemi, a nejvíce na severovýchodě, přetrvává atmosféra všudypřítomné nedůvěry vzájemně mezi obyvateli i mezi rodinnými členy.

Projevem politického násilí je také verbování, či násilné verbování zejména mladých lidí a dětí mladších 18 let buď do hnutí Tamilských Tygrů, či do Karunovy frakce často na cestě ze školy či do školy. Někdy při verbování využívají i konfliktů mezi rodiči a jejich adolescentními dětmi, když jim slibují, že v Hnutí budou svými pány a rodiče nad nimi již nebudou mít moc. Tamilští Tygři verbují jak muže, tak ženy, jak chlapce, tak dívky<sup>116</sup>, zatímco u Karunovy frakce je znám jen jeden případ naverbování dívky. Někteří rodiče se proto své dcery i syny snaží v mladém věku provdat, protože věří, že Hnutí vdané či ženaté nechá stranou. Nicméně tato ochranná strategie nezabírá a Hnutí mladé lidi i nadále verbuje<sup>117</sup>. Další strategie rodičů je posílat své děti do zahraničí.

#### **IV.2.2. Omezená mobilita**

Většina šrílanských Tamilů na severovýchodě dnes žije na území pod kontrolou šrílanské vlády, tj. ve Východní provincii (pruh pobřeží mezi městy Tirukónamalai a Mattakalappu), a na severu (v okolí města Vavunijá a na poloostrově Jálppánam). Šrílanská vláda tamilské oblasti ovládá silnou vojenskou přítomností, která zcela omezuje civilní mobilitu a možnost komunikace. V některých těchto regionech platí po sedmé hodině večer zákaz vycházení<sup>118</sup>. Někde nefunguje mobilní síť (na rozdíl od zbytku Šrí Lanky). To má značný dopad na společenský a zejména rodinný život, neboť rodiny se nemohou scházet k tradičním oslavám a u dalších příležitostí, například u pohřbů. Všude na severovýchodě, zejména ve městech stojí každých pár desítek metrů vojenské kontrolní stanoviště, které dohlíží na pohyb obyvatel.

---

<sup>116</sup> Watchlist, No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008, 31-34.

<sup>117</sup> Ibid, 23-24.

<sup>118</sup> V Jálppánam trvá zákaz vycházení již několik let.

Zejména mladí tamilští muži jsou terčem kontrol a zatýkání pro podezření z podpory LTTE. Jsou případy, kdy jsou lidé drženi ve vazbě bez vznesení obvinění i půl roku na základě zákona o ochraně proti terorismu<sup>119</sup>. Proto se tamilské rodiny snaží své syny posílat do zahraničí do bezpečí. V některých oblastech je tak nepoměrně více žen než mužů, jakoby obzvláště mladí muži byli „ohroženým druhem“.

Vláda také z bezpečnostních důvodů zakázala rybaření a někde také zemědělství (hlavní způsob obživy obyvatel) na celém území pod svou kontrolou na severu a v některých oblastech na východě. (Rybářství bylo zakázáno zřejmě, aby se zabránilo pašování zbraní a dalších materiálů z nedaleké Indie). Proto průměrný rybář v Jálppánam v roce 2006, kdy konflikt znovu neoficiálně vypukl, přišel o tři čtvrtiny svého výdělku<sup>120</sup>. Obyvatelstvo severovýchodu se tedy propadlo do nepředstavitelné chudoby a některé rodiny musely omezit počet jídel na den. Ekonomická nouze a nedostatek jídla některé rodiny motivuje k tomu, že své děti nechají, aby se zapojily do militantních skupin a ulehčily tak rodinnému rozpočtu.

### **IV.2.3. Vysídlení a život v uprchlických táborech**

Bitvy a násilnosti šrilanského konfliktu mezi LTTE a šrilanskou vládou vedly k masivním přesunům obyvatel. *„Vysídlení na Šrí Lance mělo za následek posun jak fyzických, tak sociálních hranic. Dnes tvoří uprchlické tábory a vojenské tábory novou hranici napříč ostrovem, která odděluje jihozápad od severovýchodu.“*<sup>121</sup> Do roku 1983 žilo více jak 40 procent Tamilů v oblastech, kde byli většinovými skupinami buďto Sinhalci, nebo Maurové (muslimové). V roce 1983, kdy došlo k masivnímu etnickému násilí namířenému proti Tamilům, se většina z nich z obavy o svou bezpečnost odstěhovala, a od té doby většina

---

<sup>119</sup> Terrorism Prevention Act.

<sup>120</sup> Watchlist, No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008, 15-16.

<sup>121</sup> “Both physical and social boundaries within Sri Lanka have changed because of the war. Today, refugee camps and military camps plot a new boundary across the island, separating the south-west from the north/east” Cathrine Brun, *Finding a place. Local integration and protracted displacement in Sri Lanka.*, 84.

Tamilů obývá severovýchod a sinhalská populace jih ostrova; „teritoriální identita šrilanského státu se tak výrazně rozštěpila“<sup>122</sup>.

Od roku 1983 měly vlny vysídlení různou intenzitou vedoucí k masovým pohybům obyvatel. Aby si člověk mohl udělat reálnou představu o nesmírném rozsahu vysídlení, předkládám výčet Cathrine Brunové<sup>123</sup> o vlnách vysídlení postihující obyvatele na severu (výčet by byl podobně dlouhý pro východ ostrova): Mezi lety 1983 a 1987 ze země uprchlo odhadem 165 000 až 210 000 Tamilů do Indie a 400 000 jich bylo ve stejné době vnitřně vysídleno. Zejména lidé na severu dlouhodobě čelili nejistotě a násilí. Například v květnu 1987 bylo na 500 000 civilistů, kteří prchali před ostřelováním z jihu, vytlačeno na severní pobřeží poloostrova Jálppánam. Když pak indická armáda začala v říjnu toho samého roku ofenzivu ze severu, vytlačila ty samé civilisty k jižnímu pobřeží poloostrova. Když byla ten samý rok podepsána mírová smlouva mezi Šrí Lankou a Indií, 75 000 uprchlíků se vrátilo z Indie během následujících 12 měsíců. V 90. letech pak mezi sebou bojovaly šrilanské ozbrojené složky a LTTE. Vlny vysídlení obyvatel na severu a východě, odpovídaly intenzitě bitev. Výsledkem tak je, že někteří lidé byli vysídlení vícekrát. Když tedy vypukla druhá ílamská válka v červnu roku 1990 mnoho lidí uprchlo do Indie a do dalších zemí. V roce 1995 když se šrilanská armáda chystala obsadit Jálppánam, LTTE obyvatelům města nařídila Jálppánam opustit a odejít do Vanni. V důsledku vypuknutí třetí ílamské války došlo k dalšímu vysídlení 400 000 lidí v roce 1996. V roce 1997 se desítky tisíc jálppánamských vysídlenců vrátili z Vanni, zpět do Jálppánam. V roce 1999 LTTE dostala pod svou kontrolu část jálppánamského poloostrova a v důsledku střetů mezi LTTE tak bylo opětovně vysídleno 250 000 lidí, mezi nimi již tak bylo mnoho vysídlenců. Navíc, dvě velké vládní ofenzivy do Vanni vedly k vyhnání dalších 20 000 lidí. V dubnu roku 2000 dobylo hnutí LTTE Sloní stezku a znovu tak uvedlo do pohybu více jak 170 000 lidí. Tady výčet Brunové končí.

---

<sup>122</sup> „...the territorial identity of the Sri Lankan state was largely divided.” Cathrine Brun, *Finding a place. Local integration and protracted displacement in Sri Lanka.*, 84.

<sup>123</sup> Cathrine Brun, *Finding a place. Local integration and protracted displacement in Sri Lanka.*, 84-89.



Já dodávám, že po uzavření příměří v roce 2002 pohyb obyvatel na nějakou dobu ustal. V roce 2004 však nečekaná vlna tsunami zalila severní, východní a jižní pobřeží ostrova a kromě tisíců mrtvých za sebou zanechala i mnoho vysídlených. Na Šrí Lance tak náhle byly dvě skupiny vnitřních vysídlelců – ti, které vysídlila válka a ti, které o domov připravila přírodní katastrofa. S obnovením konfliktu v roce 2006 navíc znovu došlo k vysídlení 300.000 lidí zejména ve východních částech ostrova. V listopadu 2007 bylo na Šrí Lance 456 000 vnitřně vysídlených lidí<sup>124</sup>, což zahrnuje 189 000 lidí, kteří byli vysídleni po dubnu 2006<sup>125</sup>. Další 97 000 šrílanských uprchlíků pobývalo v prosinci 2007 v indickém Tamilnádu<sup>126</sup>.

Válečné vysídlení tedy postihlo všechny etnické skupiny ostrova, nejvíce však tamilské obyvatelstvo a to jak ze severu, z východu, tak i z hor v centrální části ostrova<sup>127</sup>. Mnoho lidí se uchýlilo do zahraničí jako uprchlíci<sup>128</sup>, mnoho jich žije v Indii a ti, kteří si to nemohli dovolit, žijí jakožto *vnitřně vysídlení* (IDP- internally displaced people), mezi nimiž nalezneme i navrátilce z Indie. Někteří vysídlení žijí u svých příbuzných, mnoho jich však žije v uprchlických táborech, neboli v označení UNHCR<sup>129</sup> v *táborech pro vnitřně vysídlené* (IDP camps). V dnešní době tak existuje na ostrově velký počet uprchlických táborů. Vnitřně vysídlení žijí v táborech jak na území pod vládní kontrolou tak na území hnutí Tamilských Tygrů.

#### IV.2.3.1. Život vysídlených

Některé válečné uprchlické tábory vznikly nedávno, jiné existují přes dvacet let. Váleční vysídlelci nemohou vést normální životy, neboť vládní složky jejich pohyb značně kontrolují. Obyvatelé táborů například musí mít úřední povolení tábor opustit a pak se musí v určitou dobu znovu vrátit. Zpráva Watchlist k tomu dodává: „*Šrílanská vláda málokdy nabízí*

<sup>124</sup> Zdroj: Watchlist, No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008, pp 11. , dále UNHCR: [www.unhcr.org/statistics](http://www.unhcr.org/statistics)

<sup>125</sup> Tamtéž.

<sup>126</sup> Tamtéž.

<sup>127</sup> Zejména tamilští dělníci z čajovníkových plantáží uprchli po nepokojích v roce 1977 a 1983 do Vanni. Dodnes žijí v uprchlických táborech například v okolí ostrova Mannár.

<sup>128</sup> Podle údajů UNHCR čítala v roce 2005 uprchlická populace Šrílančanů žijících v zahraničí 108 139 lidí. Zdroj: 2005 UNHCR statistical yearbook. [www.unhcr.org/statistics](http://www.unhcr.org/statistics)

<sup>129</sup> United Nations High Refugee Commissioner – Nejvyšší úřad komisaře OSN pro uprchlíky.

vysídleným lidem, kteří se nemohou nebo nechtějí vrátit, alternativní řešení a obecně neschvaluje místní integraci nebo přesídlení do jiných oblastí Šrí Lanky, s výjimkou těch oblastí, které byly zaminované nebo designované jako zóny zvýšené ostrahy (high security zone)...., někteří lidé, kteří byli vysídlení jako děti v tomto (novém) okrese žili téměř celý svůj život a založili tu rodiny a navázali společenské vztahy. Navzdory tomu, současný postoj (vlády) jim brání získat statut rezidentů a majetková práva a účastnit se přesídlovacích programů. Nemohou opustit tábory, aniž by se vrátili do oblastí svého původu.<sup>130</sup> Vnitřně vysídlení tak často musí žít v táborech po mnoho let.

Přírodní katastrofa způsobená v roce 2004 vlnou tsunami, která Šrí Lanku zasáhla, měla také za následek nárůst počtu vnitřně vysídlených. Mnoho dárců finanční pomoci však specificky určilo, že peníze mají jít na podporu lidí vysídlených po tsunami. Životy lidí postižených přírodní katastrofou se tedy vrátily do běžného stavu v relativně krátké době, na rozdíl od válečných vysídlelců, kteří tráví v uprchlických táborech mnoho let.

Je zajímavé, že počty žen v táborech pro vnitřně vysídlené výrazně překračují počty mužů<sup>131</sup>. 39 procent vysídlených jsou děti<sup>132</sup>. Většina vnitřně vysídlených žije v táborech provozovaných šrilanskou vládou, v tzv. *sociálních střediscích* (welfare centres), která byla zřízena ve veřejných budovách. Příchod velkého počtu vnitřně vysídlených má za následek přetížení hygienických a sanitárních zařízení takových budov a klade velký nápor na potravinové zásobování v hostitelských komunitách a v uprchlických táborech. Nedostatek hygienických zařízení souvisí se zvýšeným rizikem nákazy<sup>133</sup> a šíření epidemií. V táborech je také problémem podvýživa nemluvňat a dětí mladších 5 let. Vysídlené děti jsou vystaveny hrozbám militantních skupin, zejména násilnému naverbování formou únosu zejména při cestě dětí do školy. Někteří rodiče proto svým dětem školní docházku raději zakazují.

<sup>130</sup> "The GoSL rarely offers alternatives for displaced people who cannot or do not wish to return and generally does not approve of local integration or resettlement to other areas of Sri Lanka except if the area of return is mined or has been designated as a HSZ...., some people who were displaced as children have lived in the district almost all of their lives, started families and developed social ties there. Nevertheless, current policies prevent them from acquiring resident status and property rights and participating in the resettlement programs. They cannot leave camps unless they return to their areas of origin." No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008, 14.

<sup>131</sup> Cathrine Brun, *Finding a place. Local integration and protracted displacement in Sri Lanka*, 89.

<sup>132</sup> Watchlist, No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008, 11.

<sup>133</sup> Podle zprávy Watchlist No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008, připadá na 1 toaletu 16 lidí. Musíme ale dodat, že mnoho toalet je nefunkčních.

Život v táboře přivádí jeho obyvatele do nového prostředí a do zcela nové životní situace. Obyvatelé táborů často hovoří o tom, že se jim zhroutil svět, že vše, co platilo dříve, už neplatí. To se týká i společenských pravidel. Celková frustrace a úpadek do chudoby vede k většímu výskytu promiskuitního chování, agresivity a alkoholismu. Dochází také ke společenské dezintegraci, kdy kastovní systém pozbývá své síly (která tkví v omezenosti interakce mezi jednotlivými kastami).

#### **IV. 2.4. Psychologické dopady**

Mír v duši obyvatel země, kde probíhá válka, bývá jednou z prvních a (ač neviditelných) nejdéle trvajících ztrát. Obyvatelé musí ve válečných zónách čelit teroru jak ze strany vládních vojsk, tak ze strany rebelů. Mnozí museli zároveň opustit své domovy, někteří byli svědky smrti svých příbuzných či svých přátel a sousedů. Lidé bývají ranění či zmrzačení střelbou, bombardováním a minami. Mnozí jsou po dlouhou dobu odloučení od svých rodin a nemají s nimi kontakt<sup>134</sup>. V důsledku těchto traumatických zážitků dochází k psychologickým poruchám.

Obyvatelstvo celé severovýchodní (i jižní<sup>135</sup>) Šrí Lanky je traumatizované. Hoole<sup>136</sup> a jeho kolegové si všimají, že v kulturách třetího světa, jako je Šrí Lanka, kde je povědomí o psychologii velmi malé nebo žádné, mají lidé tendenci duševní a citové problémy somatizovat stížnostmi na fyzické zdraví. Velký výskyt takových stížností na Šrí Lance může být tedy chápán jako reakce na chronický stres z vysídlení a na extrémní násilí.

Mnoho obyvatel Šrí Lanky trpí posttraumatickou stresovou poruchou (PTSD)<sup>137</sup>. Takto postižení lidé mají pocit, že nemají nad ničím kontrolu. U vysídlelců, zejména u žen, které ovdověly, dochází často k pokusům o sebevraždu. Smutek a osamocení mají u nich za následek neustálý pláč. Lidé trpí paralyzující úzkostí, která se projevuje napětím, zlými předtuchami, strachem nebo pocitu nastávající katastrofy či smrti. Lidé jsou podráždění,

<sup>134</sup> Jeden z mých respondentů například neviděl svou manželku a děti po 7 let, protože jako policista byl odvelen na východ zatímco jeho rodina žila na severu. Po celou dobu netušil, zda jeho žena a děti žijí.

<sup>135</sup> Na jihu Šrí Lanky došlo koncem 80.let k ozbrojenému povstání levicové strany JVP, jež bylo velmi tvrdě potlačeno. Tisíce lidí zemřelo a tisíce jsou dodnes pohřešovány.

<sup>136</sup> Hoole a kolektiv, *Broken Palmyrah*. 1-325.

<sup>137</sup> Post-traumatic stress disorder.

ostražití a snadno se vyděsí. Mají stavy dušnosti, bušení srdce, bolesti na hrudi, pocení, bolesti břicha, provádějí nepřesné pohyby a častěji močí. Obzvláště během bombardování a střelby trpí někteří lidé návaly paniky. Nejhorší je pro traumatizované noc, protože mívají úzkostné stavy z toho, že dojde k bombardování nebo že pro ně v noci někdo přijde. Časté jsou spánkové poruchy, někdy mají lidé úzkostné sny, kdy sami sebe vidí zraněné ve válečné akci. Při bombardování někteří lidé umírají na psychický šok.

Psychologická pomoc na Šrí Lance není dostatečná. Podle dostupných informací je v celé zemi jen velmi málo psychiatrů (30 na 20 milionů obyvatel)<sup>138</sup> a jen o něco více řádně vyškolených psychologů. Vyhledávání lékařů pro tento druh pomoci je ve společnosti (jak tamilské, tak sinhalské) stigmatizováno. Existují organizace, které se snaží poskytovat poradenství. Jejich pracovníci však nebývají nejzkušenější. Lidé tak často vyhledávají pomoc místních spirituálních léčitelů. Někteří se odkloní od náboženství, jiní vlivem traumatických zážitků se ke svému náboženství přikloní ještě silněji a hledají pomoc v lidových metodách.



**31: Vyhnaní Maurů z Jálppánam v polovině 90. let**



**32: Tamilští vysídlení prchají do Vanni**



**33: Útok LTTE na mezinárodní letiště v Kattunájace, rok 2001**



**34: Plukovník Karuna opouští LTTE**

<sup>138</sup>Sasanka Perera, *Political Violence in Sri Lanka: Dynamics, Consequences and Issues of Democratization*, 67-69.

### **IV.3. Dopad války na tamilské ženy**

Jak již bylo řečeno, válka má různý dopad na tamilské muže, ženy a děti. Muži tvoří nejvíce mrtvých v tomto konfliktu a bojují ve větším počtu než ženy. Válečný stav značně omezil mužskou mobilitu, kvůli husté síti kontrolních stanovišť ozbrojených šrílanských složek. Adolescenti jsou zejména ohroženi tím, že je naverbují militantní skupiny na cestě ze školy. Proto je jejich rodiče někdy do školy neposílají, nebo je v brzkém věku (například 14 let) provdávají, nebo žení. Na ženy má hlavní dopad vysídlení, ztráta blízkých, sexuální násilí, jež mají i psychické následky.

#### **IV.3.1. Vysídlení**

Vysídlení obvykle přijdou o nemovitý majetek a zdroj obživy. V původním domově byl živitelem muž, jehož příjem byl často vázán na nemovitý majetek (zemědělskou půdu a podobně) či na oblast, z níž byl vysídlen. Při vysídlení muži znenadání ztrácejí schopnost obstarávat živobytí a propadají frustraci. Naproti tomu vysídlené ženy mají snazší možnost získat práci – ať už jako posluhovačky, uklízečky, kuchařky aj. Ženy proto odcházejí přes den z tábora za prací a stávají se živitelkami svých rodin. Ztráta kontroly nad vlastní ženou ovšem mužskou frustraci ještě umocňuje. Nečinní muži v táborech většinou zodpovědnost za typicky ženské činnosti (jako je například dohled na výchovu dětí) přijmout odmítají. Naopak propadají opilství, narůstá tak výskyt domácího násilí a promiskuitního chování. Podle genderových konzultantů UNHCR představují tábory pro vnitřně vysídlené jedno z potenciálních semeníšť šíření HIV/AIDS. Dochází tak k dezintegraci rodinné jednotky. Život v uprchlických táborech tedy narušuje tradiční dělbu práce (žena se má starat o domácí sféru a muž o výdělek ze sféry veřejné). Ženy jsou pak pod dvojitým tlakem – musí obstarat obživu pro rodinu a zastat i typicky ženské práce, jako je výchova dětí, na což jim často nezbyvá čas ani energie.

Odlišení domácí a veřejné domény se v táborech stírá. Neexistuje tam téměř žádné soukromí, rodiny od sebe bývají často odděleny pouhou plentou a umývací prostory bývají hromadné pro mnoho lidí. Ženy se v uprchlických táborech stávají také terčem sexuálního obtěžování ze strany ostatních uprchlíků, mužů rezidentní komunity a svých zaměstnavatelů. Obzvláště svobodné ženy pak bývají zranitelné, protože k nikomu „nepatří“.

I lidé z rezidentní komunity z vnějšku vnímají nestandardní situaci, kdy tradiční dělba práce (muž živitel x žena v domácnosti) není uskutečnitelná a vysídlené ženy již neobývají domácí doménu a získávají zcela novou roli. Rezidentní komunity proto často hovoří o pracujících ženách z táborů, jako o ženách uvolněných mravů, protože již nejsou podrobeny obvyklému dohledu svých mužů, kteří zůstávají v táborech.

Život v uprchlických táborech tak vedl k jisté feminizaci mužů a k tomu, že žena začala obývat i veřejnou sféru a kontrolovat rodinný příjem. V jejím případě ji však společnost nevnímá jako maskulinní, nýbrž jako ženu, která má volné mravy.

Donedávna se v táborech uplatňoval příznačný patriarchální společenský systém, jenž se projevoval tím, že v táborových radách zasedali muži (nejčastěji titíž, kteří komunitu vedli před vysídlením). Avšak vzhledem ke zhoršující se bezpečnostní situaci, která omezuje mobilitu a aktivitu mužů, začaly ženy více participovat na vedení táborů.

#### **IV. 3.2. Ovdovění**

Odhaduje se, že ve válečném konfliktu doposud zahynulo na 70 000 lidí – mužů, žen i dětí. Mnoho žen tak přišlo o své otce, manžely, syny a dcery. Jak jsme již popsali, pozice vdov není v tamilské společnosti nikterak jednoduchá. Je kulturně nepřípustné, aby se vdova znovu provdala. Kvůli stigmatizovanému postavení vdov je žena smrtí manžela náhle odcizena od bývalých přátel a známých. Většina vdov proto skutečně žije sama, či jim finančně pomáhají jejich příbuzní. Přesto kromě duševního utrpení ze ztráty blízkých, jsou časté i následky hmotné.

Když se žena stane hlavou rodiny, musí své děti nějak uživit. Rozsah pracovních možností pro tamilské vdovy není velký, protože často nemají dovednosti potřebné k získání zaměstnání. Většina žen se tak snaží proměnit domácnosti v místa výroby. Některé pletou rohože z palmového šustí a z vysušených listů kokosové palmy. Jiné šijí oblečení, roztloukají rýži, připravují jídlo. Některé chovají kozy, drůbež či dobytek na zadních dvorcích nebo předělávají přední verandy v malé obchůdky. Vdovy bývají také zaměstnávány a záleží na jejich vzdělání, jaké místo získají. Pokud nevykonávají administrativní práci, jejich výdělky bývají velmi nízké a jejich rodiny upadají do bída.

Jak říká Selvy Thiruchandran<sup>139</sup>, faktor chudoby často narušuje vztahy mezi členy domácnosti a také mezi danou rodinou a zbytkem společnosti. Ženy jsou si vědomy nutnosti získat vzdělání pro své děti a posílají je do škol. Avšak stejně jako jsou vdovy společností stigmatizovány (v tamilské a Maurské společnosti se jim přezdívá „ty, které snědly své manžely“), tak i jejich děti jsou stigmatizovány a stávají se terčem posměchu. „Ten, který snědl svého otce.“ Jejich vrstevníci se jich straní.

Domácnosti vedené ženou, nejsou sice dominovány patriarchální autoritou, zato jsou terčem mnoha pomluv a sexuálního obtěžování pramenících z myšlení členů patriarchální společnosti. Vdovy zpočátku s veřejnou sférou neumí komunikovat, protože celý svůj život strávily v domácnosti. Když jde tedy například o jednání se státními úředníky ohledně kompenzace za smrt manžela či o obnovu válkou zničeného domu, často se k nim připojují „pomocníci“, kteří pak komunikují s úřady a za své služby si berou „poplatky“. Takže vdovám často z kompenzace za manželovu smrt mnoho nezůstane.

Tamilská společnost na Šrí Lance ještě nezažila tak vysoký počet mladých vdov. Podle odhadů některých sociálních pracovníků, jenom na samotném východě země je na 40 000 vdov<sup>140</sup>. Můžeme předpokládat, že na severu jih je ještě víc. Společnost nemá

---

<sup>139</sup> Selvy Thiruchandran. „The Other Victims of Terror: Households in Chaos“. 131-140.

<sup>140</sup> Osobní komunikace s nevládními organizacemi na východě: Working Women Development Foundation, Social Development and Rehabilitation Organization a Peace and Community Action.

mechanismus, jak se o ně postarat. Jejich úpadek do naprosté chudoby má za následek i to, že se blíže neurčený počet vdov uchyluje k prostituci<sup>141</sup>.

### **IV. 3.3. Sexuální násilí**

Sexuální násilí na Šrí Lance postihuje zejména ženy, a to hlavně v uprchlických táborech a i mimo ně. Tamilky čelí sexuálnímu násilí ze strany šrílanských ozbrojených složek ve velké míře již od 80. let 20. století. Když se rozhořela guerillová válka mezi Tamilskými Tygry a indickými mírovými vojsky (IPKF) na přelomu roku 1989 a 1990, sexuální násilí vůči nim ještě narostlo. Dnes k němu dochází často na kontrolních stanovištích, jak na severovýchodě ostrova tak i jinde po celé zemi, mimo jiné i v metropoli Kolombu.

Tamilská kultura přikládá ženské ctnosti prvořadý význam, proto má sexuální násilí na tamilské ženy devastující dopad nejen duševní, ale i společenský. Přeživší ženy tak mívají pocity viny. Jen málokterá oběť znásilnění tak incident nahlásí, ze strachu ze stigmatizace a z obavy o vlastní bezpečnost. Skutečné počty znásilnění tak můžeme jenom odhadovat.

Aby žena mohla být po znásilnění ošetřena na vládním území, ve vládním zdravotnickém zařízení, musí předložit vyplněné policejní hlášení. Některá zdravotnická střediska jsou známa tím, že odmítají péči bez takového hlášení poskytnout. Oběti si však ve velké většině nepřejí incident nahlásit. Když případ vládním úřadům nahlásí, pachatel je jen málokdy potrestán. Ačkoliv má Šrí Lanka zákony postihující pachatele sexuálního násilí, právo není vymáháno s dostatečnou razancí. (Například není výjimkou, že oběť čeká na soud i deset let). Problém představuje i přístup policistů, kteří nemají patřičný výcvik, a proto mají při práci s oběťmi znásilnění naprosto necitlivý přístup. Například v Rattotě vyslyšel policista 13letou oběť znásilnění bok po boku pachatele (!)<sup>142</sup>. Policisté také často nerespektují princip mlčenlivosti, proto se o případech znásilnění hned ve vesnicích všichni dozví. Někteří policisté také oběti odrazují od stížností na vojáky, jako pachatele. Policie

<sup>141</sup> UNHCR a UNAIDS, *Joint HIV Assessment Mission of Conflict-affected Populations in Sri Lanka*, 17.

<sup>142</sup> Watchlist, *No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka*. April 2008, 24-25.



například odložila případ 14leté oběti znásilnění, když zjistila, že pachatelem byl příslušník Karunovy frakce /TMVP<sup>143</sup>. Vláda si je těchto nedostatků vědoma a na policejních stanicích zřídila přepážky pro děti a ženy, kde oběti násilí mohou případy nahlásit. Většina policistek, které mají tuto práci na starosti, však nehovoří tamilsky, proto s nimi tamilské či muslimské oběti mohou jen málokdy komunikovat. Mnoho obyvatel Šrí Lanky ztratilo důvěru v právní mechanismy, neboť pachatelé násilí nebývají potrestáni.

Během svého výzkumu jsem nenašla žádný zdroj, který by se zabýval otázkou toho, co motivuje příslušníky sinhalských ozbrojených složek (a co motivovalo indické vojáky na konci 80.let) znásilnění na tamilských civilistkách páchat. Vojáci si do jisté míry musejí být vědomi toho, jak zásadní význam *karpu* pro tamilské ženy má, a jak devastující bude mít jejich akt na celý zbytek jejich životů. Ve vnímání většiny vojáků a ostatních členů bezpečnostních složek patří všichni Tamilové k Tamilským Tygrům, tedy i tamilské civilistky. Jejich znásilnění tak může být aktem pomsty za smrt spolubojovníků. Motivy vojáků šrílanské armády by byly zajímavým námětem pro další studii.

Není bez zajímavosti, že za celou dobu konfliktu nebyl zaznamenán jediný případ znásilnění sinhalských žen kádry LTTE. Na území pod kontrolou LTTE bývají pachatelé sexuálního násilí tvrdě trestáni. Ještě v devadesátých letech minulého století byli například věšeni na veřejných lampách. Od této praxe však na nátlak mezinárodní obce bylo upuštěno a nyní jsou pachatelé sexuálního násilí trestáni uvězněním<sup>144</sup>.

#### **IV.3.4. Psychologický dopad na ženy**

Mnohé ženy jsou prožitym sexuálním násilím i jinými válečnými zážitky traumatizovány. Hlavním důsledkem této zkušenosti pro šrílanské ženy je vědomí, že jejich bezpečnost v každodenním životě je zcela nejistá. Nezaměnitelný aspekt jejich vlastní identity

---

<sup>143</sup> Tygři za svobodu tamilského lidu (*Tamiḷ makkaḷ viṭṭalaip pulikaḷ*)- tamilská militantní skupina plukovníka Karuny, která se odštěpila od LTTE a ve spolupráci se šrílanskými ozbrojenými složkami převzala v roce 2007 kontrolu na východní Šrí Lankou.

<sup>144</sup> Zdroj: osobní komunikace s mými respondenty.

(příslušnost k určitému pohlaví a k určité etnicitě) může riziko osobního ohrožení neobyčejně zvýšit<sup>145</sup> kdykoliv a kdekoliv. Proto se ženy neustále obávají o vlastní bezpečí.

Na Šrí Lance obecně není emocionální chování vnímáno jako přijatelné. Místní obyvatelé zachovávají příznačnou „asijskou tvář“. Lidé věří, že své city mohou či dokonce musí mít pod kontrolou, což je v souladu se skupinovou povahou tamilské (i sinhalské a maurské) kultury. Proto o svých problémech nemluví otevřeně, nýbrž v náznacích.

Úroveň psychologické pomoci místním obyvatelům je podle místních psychologických kapacit nedostatečná, zejména proto, že mnozí terénní pracovníci nevnímají svou roli jako roli posluchačů, ale jako roli poradců. Mnozí z těch, kteří na Šrí Lance „poskytují psychologické poradenství,“ tak upevňují konzervativní hodnoty, které jsou v dané situaci disfunkční. Například u žen zdůrazňují význam jejich rolí jako matek a manželek, a zprošťují tak muže odpovědnosti za výživu a komunikaci se svými dětmi. Poradci ženy (v duchu tradice) například povzbuzují k tomu, aby své muže emocionálně podporovaly. Naproti tomu muži bývají k poskytování opory svým manželkám vybízeni jen zřídka.

*„(Psychologičtí) poradci mají také tendenci odrazovat klienty od udržování nekonvenčních emočních a sexuálních vztahů, aby minimalizovali rozhořčení společnosti nad takovým chováním; často jednají z osobního morálního přesvědčení. Někteří humanitární sociální pracovníci dokonce organizují sňatky pro svobodné ženy, které byly sexuálně zneužity, neboť to vnímají jako základní řešení ženinych potíží.“<sup>146</sup>*

---

<sup>145</sup> Ananda Galappatti, "Psychological Suffering, "Trauma," and PTSD: Implications for Women in Sri Lanka's Conflict Zones", 125.

<sup>146</sup> "Counsellors also tend to discourage clients from maintaining unconventional emotional and sexual relationships in order to minimize social outrage at this behaviour` and they very often act out of personal moral conviction. Some humanitarian social workers even arrange marriages for single women who have been sexually abused since they perceive this to be the principal solution to the women's problems." Galappatti, Ananda: Psychological Suffering, "Trauma," and PTSD: Implications for Women in Sri Lanka's Conflict Zones. Str.126.



**35: Tamilské ženy v táboře pro vnitřně vysídlené**



**36: Ženy ukazují fotografie nezvěstných manželů, bratrů a synů**



**37: Každý na severovýchodě musí několikrát za den prokazovat svou identitu**



**38: Tamilka proklínající vojáky**



**39: Válečný stav zvyšuje ohrožení žen, že se stanou oběťmi sexuálního násilí**

#### **IV. 4. Shrnutí**

Etnický konflikt na Šrí Lance je fenoménem 20. století s některými kořeny v koloniálním období. Předně: 1/sinhalská společnost po získání nezávislosti Cejlonu trpěla nejistotou a nízkým sebevědomím; 2/ekonomika země silně závisela na mezinárodním obchodu a jeho výkyvy s sebou přinášely mnoho problémů; 3/ populace země rostla velmi rychle, avšak uplatnění pro novou početnou generaci bylo malé. Ve snaze ubránit se, zachovat buddhismus (spojovaný se sinhalskou národní identitou) tváří v tvář bývalým koloniálním strukturám (s nimiž bylo spojováno i tamilské obyvatelstvo), byla prosazována diskriminační legislativa. V dobách socioekonomických a politických potíží často u pluralitních společností dochází k tomu, že se jedna etnická skupina stává cílem frustrace druhé.

Podle některých badatelů (zejména podle Sasanky Perera) se na Šrí Lance etablovala kultura politického násilí. Politická reprezentace podle ní vnímá násilí jako legitimní prostředek vládnutí. Svědčí o tom také krutost, s jakou na konci 80. let potlačily ozbrojené složky povstání levicových extremistů JVP<sup>147</sup> na jihu země, kdy byly bez milosti popraveny tisíce mladých socialistů. Zdá se, že se násilí stalo normou politické kultury státu i protistátních formací.

Válečné události jako vysídlení, život v uprchlických táborech, sexuální násilí a ovdovění znemožňují dodržování tradičních způsobů chování připisovaných tamilským ženám. Muži začínají být feminizováni, a ženy jsou nuceny ujímat se rolí, které pro ně nebyly před válkou běžné.

---

<sup>147</sup> První povstání JVP se odehrálo již v sedmdesátých letech.



## V. Postoj LTTE k ženám

Během téměř tří dekád ozbrojeného boje tamilských militantních skupin za nezávislý Tamilský Ílam si přední postavení mezi nimi vybojovala organizace LTTE<sup>148</sup> (Tamilští Tygři za osvobození Tamilského Ílamu). Tamilští Tygři kontrolují oblast Vanni v severní části ostrova, kde (paralelně se šrílanskou správní strukturou) funguje jejich administrativa a platí jejich zákony<sup>149</sup>. V této kapitole popíši postoj organizace LTTE k tamilským ženám. Na úvod představím organizaci LTTE a její ideologii, ve stěžejní části se budu zabývat účastí tamilských žen na ozbrojeném boji za Tamilský Ílam v řadách LTTE, dále interpretací „nové tamilské ženy“ podle hnutí Tamilských Tygrů a postojem tamilské civilní společnosti k Tamilským Tygřicím.

### V. 1. Stručný popis LTTE

LTTE se ve světě proslavila zejména svými teroristickými činy. Ačkoliv hnutí Tamilských Tygrů za osvobození Tamilského Ílamu považuje samo sebe za národně-osvobozenickou armádu, figuruje na seznamech teroristických organizací nejméně ve 32 zemích světa – mezi nimi je Indie, Kanada, USA a země Evropské Unie.

Teroristických akcí se LTTE dopouští nejen na území Šrí Lanky, ale i v zahraničí (1991- atentát na indického premiéra Rádžíva Gándhího v Indii). Členové a členky organizace provádějí (často sebevražedné) atentáty na politické činitele šrílanského vládnoucího aparátu (1993 zavražděn prezident Prémadása, 1999 zraněna prezidentka Kumáratungová), velitele ozbrojených sil<sup>150</sup> a na umírněné politické představitele tamilské menšiny<sup>151</sup>. LTTE útočí na strategické cíle<sup>152</sup>, na významné instituce<sup>153</sup> a na civilisty formou

---

<sup>148</sup> Liberation Tigers of Tamil Eelam, *TamiĴĴa ViĴutalaip Pulika!*

<sup>149</sup> Šrílanská vláda toto území stále pokládá za území pod vlastní správou. Proto jsou správou této oblasti pověřeni také vládní úředníci. Prakticky však nemají na vývoj oblasti žádný vliv.

<sup>150</sup> 2006 zraněn generál Fonseka, 1992 zemřel velitel válečného námořnictva Clancey Fernando a další.

<sup>151</sup> 1975 zavražděn starosta Jápáné Alfred Duraiyappa, 1989 zavražděn vůdce politické strany TULF A. Amirthalingam.

<sup>152</sup> 1995 útok proti ropným zařízením v Kolombu, 2001 útok na vojenské letiště v Katunájace nedaleko Kolomba

<sup>153</sup> 1996 pumový atentát na Centrální banku v Kolombu si vyžádal přes 100 obětí a 1300 zraněných, 1998 napadli Tygři posvátný chrám Buddhova zubu v Kandy.

atentátů na dopravní prostředky<sup>154</sup> a masakrů v pohraničních vesnicích. Je pravděpodobné, že LTTE udržuje kontakty s ostatními světovými teroristickými organizacemi na obchodní bázi. Spekuluje se například o kontaktech s Al- Kájdou, s palestinskými organizacemi a s Irskou republikánskou armádou.

Organizace využívá ke svému financování několika zdrojů. Na území pod vlastní kontrolou vybírá daně. Dalším zdrojem příjmů je pašeráctví - hnutí údajně vlastní několik oceánských lodí, plavících se po celém světě pod různými vlajkami, jejichž prostřednictvím pašuje nelegální zboží a za utržené peníze nakupuje zbraně. Zřejmě nejvýznamnějším zdrojem příjmů LTTE je početná tamilská diaspora v rozvinutých zemích, jako Kanada, Spojené království, Francie, Německo, Norsko, Švýcarsko a Austrálie. Odhaduje se, že ve světě žije přes milion šrílanských Tamilů z celkového počtu tří milionů<sup>155</sup>. Ve všech zemích, kde žijí početné komunity tamilské diaspory, má LTTE své zástupce, kteří pořádají sbírky na boj za svobodný tamilský stát.<sup>156</sup>

LTTE má značně hierarchizovanou strukturu, jejíž předobraz můžeme najít u Indické národní armády. Ta byla založena v roce 1943 v Singapuru ze 40 000 indických válečných zajatců, kteří (neúspěšně) bojovali na straně Japonců. V řadách LTTE nalezneme muže, ženy i děti (osoby mladší 18 let).

Ideologicky prosazuje Hnutí tamilský jazykový nacionalismus, svůj boj však nespojuje s náboženstvím. Organizace se hlásí k tamilské tradici a hájí zásadní hodnoty tamilské kultury, jako je ženská ctnost (*kaṟpu*). Zároveň však prosazuje společenské inovace - zákaz kastovníctví a vyplácení tradičního věna, propaguje účast žen na ozbrojeném boji, zavádí nový způsob pohřbívání atd. V rétorice LTTE se objevuje také významný koncept mučednictví.

---

<sup>154</sup> V roce 2006 zahynulo 68 cestujících při výbuchu meziměstského autobusu na cestě u města Anuradhapura

<sup>155</sup> Peter Schalk, Astrid van Nahl, *Cāvilum vālvōm*. „Auch im Angesicht des Todes werden wir leben“. *Īlamtamile sein im Krieg und in der Fremde*. 184.

<sup>156</sup> Není zcela jasné, zda přispěvatelé poskytují své finanční prostředky dobrovolně. Podle některých zdrojů jsou peníze od Tamilů žijících v zahraničí vymáhány.

## V. 1.1. Tamilský Ílam – de facto stát

Organizace LTTE dokázala (zejména po roce 2002, kdy byla podepsána dohoda o příměří) zavést na malém území Vanni vlastní administrativu, která z hlavního města Kilinočči spravuje právo, finance, infrastrukturu, společenské záležitosti, vzdělávání a výchovu. Jejich správa je paralelní se šrílanskou administrativou.

LTTE se územní celek pod svou správou snaží prezentovat jako skutečný státní útvar. Tamilský Ílam má své hranice - lidé, kteří chtějí do Tamilského Ílamu přicestovat, musí projít hraničním přechodem. Tamilský Ílam má svou vlajku *pulikkoṭi* (tygra připraveného ke skoku), svou hymnu (Píseň Tygrů), svou národní rostlinu *kārtikaippū* (květinu měsíce *kārtikai*)<sup>157</sup>. Tamilský stát má svého vůdce - Prabáhárana, jenž bývá na tiskových konferencích představován jako „prezident Tamilského Ílamu“. Tamilský stát má také své dějiny, v nichž hlavní roli sehrávají „mučedníci“ alias hrdinové.

Tamilský Ílam má svou televizní stanici (NTT), svůj rozhlas (Tygří hlas - Pulikkural) a své noviny (Občan Ílamu - *Īlanāthan*), jež šíří propagandu o sinhalském kolonialismu a blahořečí nejvyššímu vůdci Prabáháranovi.

LTTE chce budít dojem, že reprezentuje celý tamilský národ, proto nepřipouští pluralitu názorů. Když její kritici a oponenti (umírnění Tamilové hlásající mírové řešení konfliktu, členové dalších tamilských hnutí a Tamilové spolupracující s vládou) neuposlechnou varování, často dochází k jejich fyzické likvidaci<sup>158</sup>. LTTE ospravedlňuje některé z vražd údajným napojením obětí na šrílanskou rozvědku.

LTTE reguluje životy civilistů: Každá tamilská rodina musí Hnutím poskytnout alespoň jednoho svého příslušníka. Vyskytují se zprávy, že lidé bývají Hnutím unášeni a násilím

<sup>157</sup> Má stejné zbarvení jako barvy Tamilského Ílamu - červenou, černou a žlutou barvu.

<sup>158</sup> Obětí se například stal předseda Tamilské sjednocené osvobozené fronty (TULF) Appápillai Amirthalingam, činitel TULF Vettivélú Jógésvaran, starostové Jálppánam Sarondžiní Jógésvaranová a Pon Sivapálan, dále akademik a politik TULF Nýlan Thiručélván, politický aktivista a zástupce šéfa šrílanského mírového sekretariátu Kethíš Lóganáthan, Dr. Rádžini Thiranagamová – členka organizace University Teachers for Human Rights (Jaffna) a mnoho dalších.



naverbování<sup>159</sup>. Civilní obyvatelstvo Vanni také prochází povinným výcvikem domobrany. Regulační opatření se mění v závislosti na válečné situaci. Je tedy možné, že zanedlouho bude LTTE požadovat členství alespoň dvou příslušníků z každé rodiny.

Životní úroveň obyvatel Tamilského Ílamu je v porovnání s obyvateli šrilanského jihu velmi nízká<sup>160</sup>. Oblast je válkou zdevastovaná – většinu komunikací představují polní cesty. Zchudlé obyvatelstvo se věnuje zemědělství a rybaření. Mnozí civilisté umírají či jsou raněni následkem výbuchů nášlapných min. V současné době, kdy se konflikt opětovně rozhořel, čelí obyvatelé Vanni vzdušným náletům šrilanské armády a u mořských břehů probíhají časté námořní bitvy. Odhady hovoří o tisících vysídlelců. Vzhledem k informačnímu embargu obou stran je velice těžké popsat, jak se situace vyvíjí.

Ačkoliv Tamilský Ílam všechna území obývaná Tamily oficiálně neovládá, dal vzniknout novému hodnotovému systému, který přináší do kultury všech šrilanských Tamilů mnoho inovací. Jednou z nich jsou zcela nové možnosti uplatnění tamilských žen ve společnosti.

## V. 1.2. Ideologie LTTE a její praktické implikace

LTTE je jazykově nacionalistické hnutí (povinností každého, jehož mateřština je tamilština, je bojovat za nezávislý Tamilský Ílam<sup>161</sup>), jenž považuje za svůj „posvátný cíl“ (*puṇita ilaṭciyam*) „nezávislost“ Tamilského Ílamu (*cutantiram*). Zpočátku chtěla LTTE dosáhnout tohoto cíle výhradně ozbrojeným bojem. V roce 1987 však přehodnotila svůj postoj - cíle nelze

---

<sup>159</sup> Podle nedávných zpráv BBC rozesílá LTTE do domácností dopisy, v nichž podtrhne jméno jednoho člena, který má být odveden. V případě neuposlechnutí si pro něj Hnutí přijde samo. Zdroj: BBC. Roland Buerk, „Tamil Tiger ‘forced recruitment’“. 30<sup>th</sup> July 2007.

<sup>160</sup> Bohužel nemáme statistické srovnání, neboť od vypuknutí konfliktu statistický úřad nezpracovával data z válečných oblastí.  
<sup>161</sup> Proto by Hnutí ve svých řadách rádo vidělo šrilanské muslimy, jejichž mateřštinou je tamilština. Ti ale chtějí být vnímáni jako samostatná etnická skupina (nazývají se Maurové) a spolupracují se šrilanskou vládou. Ačkoliv tedy LTTE proti islámu jako víře nebrojí, muslimské politické strany počítá mezi své nepřátele.

dosáhnout již jen násilím, ale i politickými metodami<sup>162</sup>. LTTE je tedy flexibilnější než v minulosti: „*Co vede k cíli, je dobré, co k cíli nevede, je špatné.*“<sup>163</sup>

LTTE se prohlašuje za sekulární organizaci. V rámci tamilského odporu bojují bok po boku šivaisté, višnuisté, křesťané i ateisté. LTTE nepolemizuje s představiteli tradičního náboženství, operuje však s koncepty, jež zcela jasně čerpají z hinduistické a křesťanské terminologie.

Významným ideologem hnutí Tamilských Tygrů byl marxismem ovlivněný Anton Bálasingham<sup>164</sup>, který poměrně chudému ideovému základu hnutí dodal levicovou náplň a prosadil ideové inovace, jako například zákaz kastovnictví. Jeho manželka (Australanka) Adele Bálasinghamová se (jak později uvidíme) věnovala ideovému rozvoji ženského hnutí.

Ideologie LTTE vytváří nový hodnotový systém a tradici, jejíž součástí je i kultovní uctívání novodobých hrdinů – vůdce hnutí V. Prabáhárana a mučedníků, kteří padli za svobodu tamilského lidu.

#### V. 1.2.1. Kult vůdce Prabáhárana

Fotografie usmívajícího se Véluppillaije Prabáhárana v khaki uniformě zdobí všechna úřední místa Tamilského Ílamu. Tento muž<sup>165</sup>, představovaný jako prezident Tamilského Ílamu, stál u zrodu organizace a udržel se v jejím vedení přes 30 let.

Prabáháran má tři různé image: image nepřítel<sup>166</sup> (z hlediska jeho nepřátel), image jeho obdivovatelů a oficiální image LTTE. Podle jeho obdivovatelů je Prabáháran (téměř) nadpozemskou bytostí, mající zvláštní dar předvídat politické a vojenské události. Schalk k tomu dodává: „*Sám jsem se od jednoho višnuistického kněze ve Vallipuramu dozvěděl, že*

---

<sup>162</sup> V. Prabáháran tehdy ve své řeči pronesl: „*Pōrāṭṭa vaṭivarika! māralām āṇāl ematu pōrāṭṭ ilaṭciyam māṇappōvatillai*“. („Naše válečné metody se měnit mohou, náš cíl (však) zůstává neměnný“). To koresponduje s Clausewitzovou myšlenkou, že válka je pokračováním politiky.

<sup>163</sup> „*Was zum Ziel führt, ist gut, was nicht, schlecht.*“ Peter Schalk, Astrid van Nahl, *Cāvilum vālvōm. „Auch im Angesicht des Todes werden wir leben“.* *Ījamtamile sein im Krieg und in der Fremde.*, 153.

<sup>164</sup> Zemřel 14. prosince 2006.

<sup>165</sup> Narodil se 26. 10. 1954 v Jálppánam..

<sup>166</sup> Z pohledu nepřítel je Prabáháran oblíbeným objektem nenávisti. Neustále však své nepřátele překvapuje svým taktickým myšlením ve vojenském i politickém oboru.

desátý avatár boha Višnu tedy Kalkin, je ve skutečnosti Vélupillai Prabáháran.<sup>167</sup> V očích členů LTTE je Vélupillai Prabáháran ideálním bojovníkem, prestižní osobností, bratrem, který se hluboce zajímá o své bojovníky. Zvláště ženy v LTTE zdůrazňují (až rodinné) pouto k němu jako k „bratrovi“. Prabáháran tedy ztělesňuje Tamišský Ílam. Je ústřední osobností, která svůj lid dovede k cíli.

Početné plakáty produkované LTTE ho ukazují jako ztělesnění tamišského lidu. Často se vyskytují i fotomontáže, kdy je Prabáháran uprostřed davu. Oficiální image čím dál častěji zdůrazňuje jeho roli jakožto rádce a učitele, u něhož může člověk najít útočiště. Ačkoliv se Prabáháran už v 80. letech veřejně distancoval od myšlenky, že je na něm hnutí plně závislé, zdá se, že skutečným „motorem“ hnutí je právě on<sup>168</sup>.

#### V. 1.2.2. Kult mučedníků

Hnutí dokumentuje<sup>169</sup> každé úmrtí svých členů od roku 1982 (s výjimkou sebevraždných atentátníků). Všechny padlé - ať už padli v boji, spáchali sebevraždu skousnutím kyanidové kapsle, či spáchali sebevražedný atentát – označuje za mučedníky (*tiyaki* – „ten, který se zřekl života“, *vīrar* - „hrdina“<sup>170</sup> či anglické slovo *martyr* – „mučedník“). Koncept mučedníka v rétorice LTTE se však od židovsko-křesťanské tradice (podle níž nemá mučedník páchat násilí) liší. Podle LTTE prolévá mučedník krev *za posvátným účelem* a tím je smrt nepřítele vykoupena<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> „Ich habe selber von einem Vairavapriester in Vallipuram vernommen, dass der zehnte Avatāra Viṣṇus, also Kalkin, in Wirklichkeit Vélupillai Pirapāraṅ sei.“ Peter Schalk, Astrid van Nahl, *Cāvilum vālvōm*. „Auch im Angesicht des Todes werden wir leben“. *Īlamtamile sein im Krieg und in der Fremde*, 161.

<sup>168</sup> Mnozí proto polemizují, co by se stalo, kdyby Prabáháran zemřel? Skončila by snad občanská válka na Šrí Lance?

<sup>169</sup> Údaje v registru mučedníků LTTE (*māvēarakurippēṭu*) prý obsahuje následující údaje: číslo, jméno hnutí, vlastní jméno, datum (*vīraccāvu*) hrdinské smrti a místo a údajost, při níž smrt nastala (*vīraccāvu nikaṅta iṭamum campavamum*) a další údaje. Nepublikuje však údaje o kastě, náboženství nebo pohlaví. Nicméně podle jména lze pohlaví mrtvého určit. (Peter Schalk, Astrid van Nahl, *Cāvilum vālvōm*. „Auch im Angesicht des Todes werden wir leben“. *Īlamtamile sein im Krieg und in der Fremde*, 172).

<sup>170</sup> Sakralizující ideologie LTTE užívá při propagandistických aktivitách následující termíny: arpan/ arpanippu - „oběť, pali - „obět“, vīrar - „hrdina“, vīram - „hrdinství“, māravār - „bojovník“, marām - „udatnost“, tiyaki - „ten, který opustí“, tiyakam - „opuštění“, cāṭci - „svědek“, „mučedník“ a anglické slovo martyr - mučedník. Pro ženy se užívá výraz talaivi „vůdkyně“ a víra ananku „hrdinka“. V textech LTTE se objevuje i oboupohlavní vicar pro ženy. Existuje také neologismus vīrankanai „hrdinka“. (Peter Schalk, „The Revival of Martyr Cults among Ilavar“. z webu <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>)

<sup>171</sup> Ideální mučedník bývá zobrazován i ve filmech produkovaných LTTE. O jednom z takových filmů, nazvaném *Tayakkkanavu* (Sen o vlasti), promítaném u příležitosti pamětního dne Černých Tygrů 5. července 1993, píše Peter Schalk. Film prezentuje řetězec smrtí, kdy lidé zabíjejí a jsou zabíjeni za účelem uskutečnění „posvátného cíle“ – vzniku nezávislého Tamišského Ílamu. Ve filmu je hrdina přinucen zabít v pomstě za smrt své mladé sousedky. Po jeho smrti je jeho spolubojovník puzen zabít (v žalu z jeho smrti), atd. Je to právě smrt blízké osoby, která pudí zabít a umírat během zabíjení. (Peter Schalk, „The Revival of Martyr Cults among Ilavar“. z webu <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>)

Všichni bojovníci LTTE nosí kolem krku na šňůrce zavěšenou kyanidovou kapsli. Ta dává bojovníkovi možnost volby, svobodu zemřít podle svého, a proto je vnímána jako „přítel“ v situacích, kdy se dostává do nebezpečí (že bude zajat a vyslýchán). LTTE vědomě interpretuje sebevraždu pomocí kyanidu jako druh smrti způsobené nepřítelem. Zodpovědnost za smrt prostřednictvím kyanidu leží na protivníkových bedrech. Proto není tento čin vnímán jako *sebevražda* v pravém smyslu slova. Obzvláště pro katolické kádry (členy Hnutí) je tato interpretace nezbytná<sup>172</sup>.

LTTE zavedla nový způsob pohřbívání svých hrdinů/mučedníků. Obvykle jsou tamilští mrtví podle hinduistické tradice spalováni na pohřebních hranicích. V 90. letech začala však LTTE ukládat všechny padlé hrdiny/mučedníky (muže i ženy) na zvláštních (výhradně jim vymezených) hřbitovech<sup>173</sup> do země. Tamilští Tygři tento krok zdůvodnili tím, že mučedník má kolem sebe cítit půdu, za níž položil život. (Pravou příčinou novátorského pohřbívání do země však byl zřejmě nedostatek dřeva v Jálppánam, který znemožňoval spálit všechny padlé<sup>174</sup>.) Během pohřbu přirovnává LTTE mrtvého k zrnku a vytváří tak nový mýtus: padlí ve skutečnosti nejsou mrtví, pouze spí a až přijde čas, vyklíčí z půdy a půjdou znovu bojovat za Tamilský Ílam.

Není bez zajímavosti, že náhrobek<sup>175</sup> nese bojovníkovo válečné jméno (jméno, které dostal při vstupu do hnutí Tamilských Tygrů) a nikoliv jeho/její osobní jméno, které mu/jí dali rodiče. Tradiční rituály založené na pokrevním příbuzenství se tak stávají okrajovými. Sociální identitou padlého se už navždy stává jeho válečná identita. Není důležité, zda to byl bratranec či bratr. Hrdina se stává „veřejným majetkem“.

Památníky a hřbitovy mučedníků vytvářejí zcela novou ideovou konstrukci přesahující všechno doposud známé v tamilské kultuře. Jak říká Schalk - mají tvořit ideologickou

---

<sup>172</sup> Podle některých kádrů (členů Hnutí) nařídil užívání kyanidu Prabáháran, podle Antona Bálasinghama však zavedení kyanidových kapslí bylo kolektivním rozhodnutím Ústředního výboru LTTE v roce 1975. Ať už je pravda jakákoliv, první případ požití kyanidu se objevil až v květnu 1984. (Peter Schalk, „Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam“. Dostupné na <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm>)

<sup>173</sup> Tento hřbitov má zvláštní název *tuyilum ílam* – místo spánku.

<sup>174</sup> LTTE utrpěla velké ztráty během bitvy o Sloní průsmyk v roce 1991.

<sup>175</sup> *camāti*

superstrukturu, která přesahuje, ale také zahrnuje privatizované fenomény, konfesijní i světský hodnotový systém<sup>176</sup>.

### V. 1.2.3. Kalendář LTTE

Na podporu této ideologické superstruktury vytvořilo hnutí Tamilských Tygrů kalendář „státních“ oslav, v němž jednotlivé svátky odkazují na historii (násilného i nenásilného) boje za nezávislý Tamilský Ílam.

Od roku 1989 slaví LTTE každoročně svůj největší svátek 27. listopadu - **Týden hrdinů**<sup>177</sup>. Během něj se odehrávají pamětní rituály za početné padlé mučedníky (do roku 2006 padlo 18 000 bojovníků LTTE<sup>178</sup>). Příbuzní padlých a představitelé hnutí se shromažďují na hřbitovech hrdinů, kde jim vzdávají úctu. Cílem oslav je povzbudit bojovnou náladu obyvatelstva, dát mu pocit sounáležitosti a oživit koncepty hrdinství<sup>179</sup>.

LTTE umocňuje stylizaci tamilského národa do role oběti, když každý rok 26. září a 19. dubna vzpomíná na **Thilíbana a Púpati**<sup>180</sup> - dvě osoby, které držely hladovku až k smrti (v gándhíovském stylu) na protest proti okupaci IPKF (tj. přítomnosti indické mírové mise). Veřejná interpretace říká, že byli „zabiti“ agresorem, v tomto případě Indickými mírovými vojsky. LTTE tak znovu lidem připomíná, že nebyť jejího zásahu, indická vojska by možná ještě byla přítomna na Šrí Lance.

<sup>176</sup> Peter Schalk, „The Revival of Martyr Cults among Ilavar“, 151-190. Dostupné též na <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>.

<sup>177</sup> Původně nazývaný jako Den (velkých) hrdinů (*māvirar nāl*) či Den mučedníků. Tradice oslav vychází zřejmě ze zásadního zážitku vůdce hnutí Prabáhárana, když 27. listopadu 1982 zemřel jeho spolubojovník a přítel Šankar v akci. Tato, pro Prabáhárana klíčová zkušenost podle Petera Schalka (2006) „zpečetila jeho odhodlání zabít a umírat do posledního muže“. Dnes se Šankarův příběh vypráví znovu a znovu s hlavním cílem dosáhnout opakovaně prožitku truchlení. Po celém Tamilském Ílamu jsou během Týdne hrdinů vyvěšené plakáty zobrazující tohoto prvního padlého bojovníka LTTE v životní velikosti.

<sup>178</sup> Peter Schalk, Astrid van Nahl, *Cāvilum vālvōm*. „Auch im Angesicht des Todes werden wir leben“. *Ílamtamile sein im Krieg und in der Fremde*, 153.

<sup>179</sup> 27. listopad bývá s napětím očekáván i mezi novináři a politickými představiteli, neboť v tento den pronáší Prabáhárana „státní“ projev, v němž nastiňuje budoucí plány Tamilských Tygrů.

<sup>180</sup> 26. září 1987 skonal v Jápáně 25letý muž (Thilíban) a 19. dubna 1988 zemřela následkem hladovky na východě ve městě Madakalapuva starší žena (Púpati).

5. července<sup>181</sup> v **Den Černých Tygrů** vzpomíná LTTE na sebevražedné atentátníky, kteří za tamilskou věc položili dobrovolně své životy. Obzvláště rodinným příslušníkům Černých Tygrů se dostává značné úcty.

#### V. 1.2.4 Spojení tradice a inovace

LTTE prosazuje nové společenské principy, které jsou tamilské konzervativní kultuře relativně cizí. Například zakazuje kastovníctví. Kastovní systém, již tisíce let rozdělující obyvatele do několika vzájemně nerovnoprávných skupin, lze však jen velmi těžko z lidských myslí vykořenit. LTTE proto trestá lidi, kteří dodržují pravidla mezikastovní interakce (například, že mají zvláštní hrnek pro zahradníka, nebo jiného příslušníka nižší kasty, který by nikdy sami nepoužili). Ti, kteří se tak chovají, musí v rámci převýchovy týden žít v rodině příslušníků nízké kasty. Hnutí také zakazuje, aby rodiče nevěsty platili ženichově rodině tradiční věno. I přes tento zákaz se však zvyk nadále dodržuje. Tamilské rodiny tento problém vyřešily prostě – přestaly věno nazývat věnem (*cītanam*), a začaly ho nazývat darem (*narikoṭai*). LTTE také, jak v pozdější části této kapitoly uvidíme, podporuje emancipaci tamilských žen a jejich zapojení do veřejného dění.

Vedle sociálních inovací však Hnutí vychází selektivně i z některých konzervativních hodnot tamilské kultury a prosazuje zásadní kvalitu - cudnost (*karpu*), a to jak u žen, tak u mužů. Tradiční segregace pohlaví se tak praktikuje i ve Hnutí – muži jsou cvičeni odděleně od žen, které mají i své vlastní jednotky.

### **V. 1.3. Členská základna LTTE**

Ze 200 členů v roce 1983 vzrostl počet kádrů LTTE v roce 1985 na zhruba 5000 a v roce 1986 na 10 000. V dnešní době se počet ozbrojených členů odhaduje mezi 8 až 10 000<sup>182</sup>. Některé odhady však hovoří o celkové členské základně až 15 000 lidí<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> 5. července 1987 vjel v Jálppánam první Černý Tygr - kapitán Miller - se svou dodávkou plnou trhavin do vojenského tábora a způsobil šrílanské armádě velké ztráty.

V hnutí LTTE působí muži, ženy i děti (osoby mladší 18 let) napříč celou strukturou<sup>184</sup>, která má dva základní pilíře – vojenské a politické křídlo. Od počátku existence LTTE byli v jeho řadách zejména muži, kteří dodnes tvoří většinu členské základny (odhadem 70-80%) a zastávají většinu rozhodujících pozic. Pohlédneme-li na ideologickou rovnoprávnost žen, je paradoxem, že mužští kádři většinou obory považované za typicky ženské, jako je sociální práce a ošetřovatelství, nevykonávají.

Ačkoliv LTTE verbování dětí do svých řad popírá, zprávy mezinárodních agentur je naopak potvrzují<sup>185</sup>. Zdá se, že velký počet členů LTTE je mladší 18 let. Je však těžké odhadnout jejich procentuální zastoupení, když ani není jasné, kolik členů Hnutí ve skutečnosti má. LTTE prý integrovala děti do svých jednotek po roce 1987, aby vyrovnala těžké ztráty v boji.<sup>186</sup> Dětem je poskytnuto určité materiální zázemí, proto se některé k Organizaci přidávají samy, aby tak řešily neúnosnou osobní situaci jako například domácí násilí, alkoholismus rodičů, či extrémní chudobu.

Všichni členové LTTE absolvují základní vojenský výcvik, na jehož konci slíbí věnost Tamilskému Ílamu, dostanou nové jméno, tzv. *iyakkam pēr* – „jméno určené hnutím“ (nome de guerre) a kyanidovou kapsli (pro případ, že by byli zajati). Výcvik je pro ně tedy přechodovou fází, na jejímž konci se stávají novým člověkem, který má novou identitu a nový smysl života, tj. boj za nezávislý Tamilský Ílam (symbolizovaný kyanidovou kapslí).

Každodenní životy kádrů se vyznačují přísnou disciplínou. Nesmí například pít alkohol, kouřit a navazovat romantické ani sexuální vztahy mezi sebou ani s civilisty. Podle Swamiho nemohli do poloviny 80. let ani uzavírat manželství. Poté však, co se sám vůdce

---

<sup>182</sup> Alisa Stack-O'Connor, "Lions, Tigers, and Freedom Birds: How and Why the Liberation Tigers of Tamil Eelam Employs Women". 43-63.

<sup>183</sup> Rozdíly v počtech můžeme odůvodňovat problematickou definicí, kdo je „členem“ Organizace. Kromě jádrových členů (*urupinar*, činovník) má Organizace civilní spolupracovníky, kteří jí zprostředkovávají služby (například dodávají potravinové zásoby do výcvikových táborů či jim poskytují informace atd. Ti se za členy Hnutí nepovažují, ale v některých statistikách již zřejmě do kolonky člen Hnutí spadají.

<sup>184</sup> LTTE je vysoce hierarchizovaná organizace se strukturovaným řetězcem velení. V zásadě má strukturu dvou pilířů – vojenského a politického, jejichž kompetence se překrývají. LTTE nepatří k nejtransparentnějším organizacím, proto přesné vymezení funkcí v jejím rámci není zcela jasné. Podle dostupných informací stojí vůdce LTTE Vélupillai Prabhakaran v čele ústředního výboru hnutí dohlížejícího na činnost dvou hlavních divizí - *vojenského křídla* (*irānuva piṭṭivu*) a jemu podřízeného *politického křídla* (*arasiyal thurai*). Další, pro život civilního obyvatelstva významnou divizí, je administrativa.

<sup>185</sup> Zdroj: Zpráva zvláštního vyslance OSN pro děti a ozbrojený konflikt Allana Rocka ze 13. listopadu 2006.

<sup>186</sup> <http://www.un.org/children/conflict/pr/2006-11-13statementfromthe127.html>

<sup>186</sup> <http://www.satp.org/satporgtp/countries/shrilanka/terroristoutfits/LTTE.HTM>

Prabáháran oženil (v roce 1984 nebo 1985), byly sňatky i ostatním Tamilským Tygrům povoleny, a to ženám od 25 a mužům od 28 let.

(Podle Alisy Stack-O'Connorové se kádrové vzájemně oslovují „bratře“ a „sestro“<sup>187</sup> a tvrdí, že účelem takového oslovování je zabránit vzniku sexuálních vztahů mezi kádry, neboť by to byl incest. S touto konstrukcí však nemohu souhlasit. V tamilštině se lidé oslovují výrazy *akkā* „sestro“, „slečno“<sup>188</sup>, *annā* „bratře“, „mladý muž“<sup>189</sup> běžně<sup>190</sup>. Tamilští Tygři se podle dostupných informací oslovují stejně jako civilisté, nejde proto o vědomou a cílenou akci Hnutí zabránit (pomocí rodinného oslovení) vzniku romantických vztahů. Zdá se, že Stack-O'Connorová podcenila jazykovou přípravu, neboť každý, kdo se alespoň trochu snaží tamilsky dorozumívat, ví, že lidé se takto oslovují zcela běžně.)

Porušení disciplíny se přísně trestá, někdy i smrtí.<sup>191</sup> Vystoupit z Hnutí je, jak se zdá, téměř nemožné. Ti, kterým se to podaří, jsou zavázáni k doživotnímu mlčení o svém působení mezi Tygry.

---

<sup>187</sup> Alisa Stack-O'Connor, „Lions, Tigers, and Freedom Birds: How and Why the Liberation Tigers of Tamil Eelam Employs Women“. 43-63.

<sup>188</sup> Či *tangačči* „mladší sestro“

<sup>189</sup> Či *tambi* „mladší bratře“

<sup>190</sup> Zrovna tak výraz *ammā* znamená „mami“ či „paní“. Jen výraz *ayyā* znamená „pane“ a proti němu stojí slovo *appā* „tati“.

<sup>191</sup> Swamy vypráví o události z 80.let z Prabáháranova okolí: „*Jedného dne si Prabáháran povšiml, že partyzánce z druhého bezpečnostního stupně se podivně boulí břicho. Nebyla s to vysvětlit, co jí je, a tak byla poslána do Tamilnádu. Lékařské hlášení šéfa Tygrů šokovalo: ta mladá žena byla těhotná. Prabáháran zuřil. Její partner byl brzy vypátrán, patřil do prvního bezpečnostního stupně. Přiznal, že spolu jednu noc spali, když byli ve službě. Prabáháran odmítl žádosti o milost. Oba byli popraveni.*“ -“*One day he noticed a woman guerilla in the second laze rod security with an unusual bulge in her stomach. As she could not explain what she was suffering from, the woman was sent to Tamil Nadu. The medical report stunned the Tiger chief: the young woman was pregnant. Prabhakaran was furious. Her partner, who was quickly traced, was from the first layer of security. He admitted to having sex with the woman one night when they were supposed to be on duty. Prabhakaran refused all pleas for mercy. Both were executed.*” M.R.Narayan Swamy, *Inside an Elusive Mind: PRABHAKARAN. The first profile of the world's most ruthless guerilla leader*, 204.





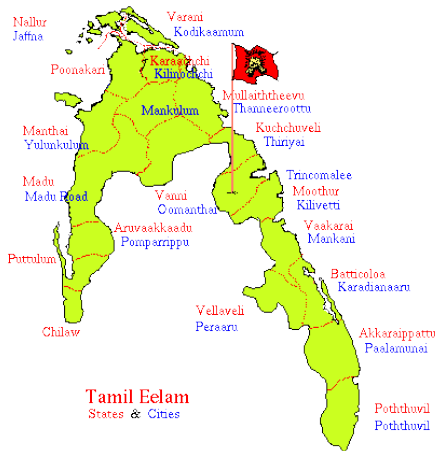
40: Znak LTTE



41: Vélu Prabhakaran - vůdce LTTE dnes



42: V. Prabhakaran v 90. letech



43: Území, kde chce LTTE ustavit Tamilský ílam



44: Jednotky mořských Tygrů



45: Pozemní jednotky LTTE



46: Nové letecké křídlo LTTE



47: Útok na Chrám Buddhova zubu v Kandy



48: Útok na vojenskou kolonu



49: Rádžív Gándhí, bývalý indický premiér na něhož LTTE spáchala v roce 1991 atentát



50: Pozůstalí po obětech útoků LTTE



51: Mladý chlapec - člen LTTE



52: Oblast pod správou LTTE

## V. 2. Ženy a LTTE

Hnutí Tamilských Tygrů má na postavení žen v tamilské společnosti významný dopad. V této části kapitoly se věnuji historickému vývoji zapojení tamilských žen do ozbrojeného boje Hnutí; vysvětlím, jakým způsobem se LTTE vypořádala s tradičními koncepty ve světle zcela nezvyklé participace žen v boji; a objasním, jaký dopad má existence Tamilských Tygrů na tamilské civilistky a jak na ně reaguje civilní společnost obecně.

### V. 2.1. Ženy v řadách LTTE

#### V. 2.1.1. Ptáci svobody a masové zapojení žen do Hnutí

Tamilské ženy jsou zastoupeny v celé struktuře LTTE. S Organizací začaly spolupracovat nejpozději počátkem 80. let, kdy jí zprostředkovávaly informace o pohybech ozbrojených sil, poskytovaly bojovníkům úkryt a zároveň pečovaly o raněné a nemocné kádry. V roce 1984 vznikla v rámci LTTE první skupina žen nazvaná *Ptáci svobody* podle časopisu, který vydávaly (*Cuṭantirappaṛavaikaḷ*). V roce 1985 členky této skupiny podstoupily v Indii vojenský výcvik a od roku 1986 se začaly zúčastňovat bojů - zprvu pod mužským a posléze pod vlastním velením. První ženský výcvikový tábor na Šrí Lance vznikl v Jálppánam v červenci 1987. Byl organizovaný, udržovaný a vedený výhradně bojovnicemi LTTE<sup>192</sup>.

Ženy byly zapojeny i do činnosti jiných tamilských militantních hnutí, jako PLOTE a EPRLF. Jakmile převzala LTTE vedoucí úlohu mezi militantními skupinami, stala se i úloha žen v LTTE viditelnější a masovější.

Tamilky začaly do Hnutí vstupovat v masovém měřítku na přelomu 80. a 90. let, kdy během intervence indických mírových sborů docházelo k velkým ztrátám na životech civilistů a ke značnému nárůstu sexuálního násilí vůči Tamilkám. Ženy v dnešní době působí ve

---

<sup>192</sup> Adele Ann (Adele Balasingham), *Women Fighters of Liberation Tigers*, z webu [www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm](http://www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm)



všech složkách LTTE, od administrativní, až po bojové křídlo. Odhaduje se, že tvoří 20%<sup>193</sup> členské základny<sup>194</sup>. Jejich účasti v Hnutí je věnována značná mediální pozornost, protože jsou schopny doposud u tamilských žen nevídaných činů a svým sebevědomým jednáním ve veřejné sféře se vymykají tradičnímu genderovému stereotypu tamilské ženy.

Tamilské Tygřice mají údajně vlastní oddělenou strukturu v rámci hnutí - ženy si samy velí, samy plánují vojenské akce a jednají nezávisle na mužské části hnutí. V bojových jednotkách se projevují jako schopné střelkyně, dobře ovládají kladení min a čištění minových polí. V zásobovacích oddílech často chodí dlouhé trasy džunglí s těžkým nákladem na zádech, ve zdravotnických oddílech musí nosit své raněné spolubojovnice a spolubojovníky do bezpečí a ošetřit je. Jsou také schopné nezávisle řešit mnoho nebezpečných situací. Tamilské Tygřice se proslavily svou odvahou, odhodláním, strategickým myšlením, disciplinovaností a schopností přinášet ohromné oběti. Jejich akceschopnost je v přímém protikladu proti upejpavé, stydlivé, submisivní tradiční ženě, která, jak většina členů společnosti věřila, nezávislou akceschopnost postrádá.

#### V. 2.1.2. Černé Tygřice

Přítomnost žen v LTTE byla medializována zejména kvůli jejich zapojení do sebevražedné jednotky Černých Tygrů, která páchá atentáty na strategické a politické cíle. Odhaduje se, že třetina členů tohoto komanda jsou ženy. Mezi lety 1991 až 2006 spáchaly Černé Tygřice alespoň 15 pozemních sebevražedných útoků<sup>195</sup> (Černí Tygři - muži byli zodpovědní za zhruba 35 bombových sebevražedných útoků na zemi)<sup>196</sup>. Ačkoliv mají tedy Černé Tygřice na svědomí jen 30 % útoků, proslavily se zejména proto, že jsou nasazovány proti prominentním politickým cílům. Například sebevražedná atentátnice Dhánú<sup>197</sup> spáchala

<sup>193</sup> Některé odhady hovoří až o jedné třetině.

<sup>194</sup> Alisa Stack-O'Connor, "Lions, Tigers, and Freedom Birds: How and Why the Liberation Tigers of Tamil Eelam Employs Women". 43-63.

<sup>195</sup> Také námořnictvo LTTE, tzv. Mořští Tygři mají oddíl Černých Tygrů, kde působí ženy. Počet námořních útoků však není znám.

<sup>196</sup> Alisa Stack-O'Connor, "Lions, Tigers, and Freedom Birds: How and Why the Liberation Tigers of Tamil Eelam Employs Women". 43-63.

<sup>197</sup> Vypráví o ní film The Terrorist od Santóše Šivana z roku 1998.

v roce 1991 úspěšný pumový útok na indickém ex-premiérovi Rádžívu Gándhím. Další Černá Tygřice připravila v roce 1999 při neúspěšném pokusu o atentát šrilanskou prezidentku Čandriku Kumáratungovou o oko. V dubnu 2006, poté co se těhotná (!) Černá Tygřice vyhodila do povětří, byl při podobném útoku zraněn generálporučík Sarath Fonseka a zabito jeho osm osobních strážců. Seznam jejich obětí je mnohem delší. Jak je patrné, ženy mají často lepší šanci překonat bezpečnostní opatření, a proto bývají nasazovány do akcí zaměřených proti prominentním cílům.

Užívání sebevražedných atentátníků vyrazilo na přelomu 80. a 90. let světu dech. LTTE však nebyla první organizací, která začala používat lidi jako chodící zbraně, jak tvrdí některé zdroje. Již Indická národní armáda (INA) Subháče Čandry Boseho měla sebevražednou jednotku, jejíž členové mívali okolo pasu uvázanou výbušninu. I v této jednotce INA byl velký počet žen.

#### V. 2.1.3. Praktická motivace LTTE k přijetí žen

Jak jsem již nastínila, hnutí LTTE začalo verbovat do svých řad ženy v polovině 80. let. Zřejmě jim šlo o maximální využití všech dostupných lidských sil. Tamilští muži byli pro šrilanskou armádu a policii cílem číslo jedna, neboť byli (a jsou) podrobováni častým osobním prohlídkám a zatýkání. Naproti tomu ženy mohly procházet kontrolními stanovišti relativně bez problémů, protože byly považovány za neškodné.

Ani muži v LTTE zpočátku nevěřili, že by jemné, submisivní a pasivní Tamilky mohly úsilí Hnutí nějak výrazně posílit. Teprve poté, co se první ženská jednotka pod mužským velením osvědčila v boji v bitvě u Mannáru (12. října 1986<sup>198</sup>), se reálně začalo uvažovat o vybudování nezávislého ženského křídla. Zapojení žen přineslo LTTE několik výhod:

1/ Tamilští Tygři od počátku své existence soupeřili s ostatními tamilskými militantními skupinami o pozici představitelů tamilského národa. Masovou přítomnost žen ve

---

<sup>198</sup> Adele Ann (Adele Balasingham), *Women Fighters of Liberation Tigers*, 1-23.

svých řadách interpretovali jako mobilizaci **celého** tamilského národa, což podpořilo tvrzení LTTE, že je jediným představitelem všech šrílanských Tamilů.

2/ LTTE měla také výhodu „momentu překvapení“, když nasadila do boje ženy, které mistrně ovládají střelbu, klatbu min a mají mnohé další dovednosti. Střet s nimi byl pro mnoho šrílanských a indických vojáků, zvyklých na tradiční roli ženy, šokující.

3/ Ženy v řadách LTTE slouží také podle Stack-O'Connorové k pozitivní medializaci Hnutí. Každá bojovnice má svůj (často dojemný) příběh o násilí, jehož byla svědkem, či ho sama prožila, který u šrílanské i mezinárodní veřejnosti může vyvolat určité sympatie, někdy i pochopení, proč se rozhodla vzít zbraň do rukou a pomstít příkoří, které se jí stalo. LTTE tak novináře nechává se svými členkami mluvit a vytvořit o Hnutí pozitivní mediální obraz.



53: Tamilské Tygřice v 80.letech  
(ještě dlouhé vlasy v copech)



56: Tamilské Tygřice jsou vycvičené  
zacházet se zbraněmi



54: Sebevražedná atentátnice Dhanu (uprostřed) těsně  
před útokem na Radžíva Gándhího



55: Tamilské Tygřice dnes (některé i s krátkými vlasy)



57: Tamilské Tygřice mají vlastní velení





58: V řadách Hnutí bojují i velice mladé dívky



59: Tamská Tygřice na stráž



60: Členka LTTE při výcviku domobrany pro civilistky



61: Ženy v pozemních jednotkách



62: Ženy jsou i v řadách Mořských Tygrů



63: K boji patří i smrt. Členové LTTE jsou bez rozdílu pohlaví a kasty pohřbíváni na stejném hřbitově.



## V. 2.2. Zapojení žen do ozbrojeného zápasu v ideologické rétorice LTTE

### V. 2.2.1. Ideové inspirace pro militarismus tamilských žen

Ačkoliv mnohé zdroje tvrdí, že přítomnost žen v bojových řadách je pro tamilskou kulturu novinkou, předobraz žen v bojové úloze v jihoasijském kulturním areálu můžeme nalézt jak v mytických archetypech válečnických bohyň (Durga, Kálí<sup>199</sup>), tak i v moderních dějinách. Mnohá osvobozenecká hnutí ve 20. století měla ve svých řadách ženy. Také Indická národní armáda - předobraz armády LTTE - měla ženské členky. Věhlasnou příslušnicí INA byla zejména velitelka regimentu Královny z Džhansí - plukovnice Lakšmí Visvanáthanová<sup>200</sup>. Klíčovou osobou, jež uvedla koncept ženského militarismu do tamilského osvobozeneckého hnutí na počátku 80. let 20. století, byla tamilská překladatelka Nirmalá Nittijánantanová<sup>201</sup>, která do tamilštiny překládala knihy o osvobozeneckých zápasech v zemích Latinské Ameriky a Afriky.

K formulování ideové role bojovnic LTTE výrazně přispěla Adele Bálasinghamová, australská manželka teoretika LTTE Antona Bálasinghama, která vydala v tamilštině knihu *Ženy a revoluce. Ženské křídlo v národním osvobozeneckém boji za Tamilský Ílam*<sup>202</sup> a v roce 1993 vydala pod svým válečným jménem Adele Ann v angličtině knihu *Women Fighters of the Liberation Tigers*<sup>203</sup>. Bálasinghamová brojí proti některým nešvarům tamilské společnosti – kritizuje marginalizaci vdov a obětí znásilnění, kritizuje patriarchální diktát (závislost žen na rozhodování mužů a existenci vymezenou na domácí sféru). Bálasinghamová také zastává bojový feminismus - trvá na tom, že ženy mají jít do zbraně a bojovat za nezávislý tamilský stát, aby se jim dostalo rovnoprávnosti ve společnosti. Bálasinghamová (stejně jako mužští

<sup>199</sup> V Jápaně je několik hinduistických chrámů zasvěcených bohyni Kálí v její bojové formě. Tyto chrámy se však v indickém Tamilnádu téměř nevyskytují.

<sup>200</sup> Lakšmí Višvanáthan, tamilská verze jména je Ilakkumi Vicuvanātan.

<sup>201</sup> Nirmalā Nittiyānantaṅ, později se hnutí Tamilských Tygrů odcizila.

<sup>202</sup> Na přelomu let 1983 a 1984 - *Peṅkaḷum puratciyum tamilīla viṭtalai pōrāṭṭiḷ peṅkaḷiṅ paṅiku*.

<sup>203</sup> V tamilské věci se začala Adele Bálasinghamová angažovat už v roce 1975 a plně se jí začala věnovat v roce 1983. V roce 1989 participovala na mírových jednáních. Ačkoliv je to vyškolená zdravotní sestra, z několika interview s ní jasně vyplývá, že vycvičila stovky tamilských žen v partyzánském způsobu válčení.

představitelé LTTE) tedy spojuje požadavek rovných práv pro ženy s požadavkem osvobození tamilské „domoviny“ od „okupačních“ sil.

#### V. 2.2.2. Ideologie LTTE – Tamilské Tygřice jsou ctnostné

Hnutí LTTE musí obhájit existenci tak neobvyklého jevu, jakým jsou ženy se zbraní v ruce, a to před společností, která je silně patriarchální a prosazuje ženskou podřízenost a pasivitu. Tamilské Tygřice (i jejich mužské protějšky) selektivně ctí tamilskou tradici, zejména tím, že dodržují pravidla spojená se (zejména ženskou) zásadní kvalitou - *kaṟpu*. Připomeňme, že *kaṟpu* (v překladu ctnost, cudnost, pannenství, aj.) je soubor chování, který spočívá ve zdrženlivém chování, sebekontrola, vyvarování se hříšných činností jako pití alkoholu a stýkání se s nebezpečnými lidmi a v segregaci žen od mužů. Žena, která není ctnostná, se automaticky stává vyvrhelem společnosti (to však neplatí pro muže). Tento koncept je natolik samozřejmý a všudypřítomný, že ani nebývá objektivizován – otevřeně se o něm nemluví. Je přímo neslušné o něm veřejně hovořit. Podle Schalka si málokterý člen Hnutí sílu konceptu *kaṟpu* uvědomuje, neboť LTTE kritizuje právě jeho praktické projevy ve společenské dynamice:

*„Ačkoliv se o tom nezmiňuje, Bálasinghamová implicitně odmítá ideál kaṟpu tím, že zavrhuje některé jeho sociální projevy a implikace. Jeho váha se projevuje sociální marginalizací násilných žen a vdov a každodenní ideologickou kontrolou mužů nad ženami. Koncept kaṟpu je spojován s genderově specifickým a s pohlavím souvisejícím konceptem ženské moci, která se generuje praktikováním kaṟpu. Všechny tyto projevy a implikace, k nimž musíme přidat také dřívější praktiku upalování vdov (Bálasinghamová) zavrhuje. Nedává však najevo, že by si byla vědoma, že to vše má svůj základ v sofistikovaném a manipulativním konceptu kaṟpu. Koncept kaṟpu měla (Bálasinghamová) podrobit kritickému zkoumání. To však není možné, protože je to základní hodnota*

*tamilské kultury a je neslušné o ní hovořit.... kaṛpu má stále vliv na ideální obraz Tygřic jakožto separovaných ozbrojených panen v segregaci obou pohlaví v LTTE za všech okolností...<sup>204</sup>*

Aby LTTE ospravedlnila zapojení žen do svých řad, vytvořila ideologii *nové ženy* (*putuppen*), která je zároveň moderní a zároveň ctnostná. Ohledně způsobu, jakým je tato nová žena konstruována, se rozhořela akademická debata. Peter Schalk ve svém článku *Resistance and Martyrdom*, s určitou nadsázkou označuje Tamilské Tygřice za *ctnostné panny se zbraní v ruce*<sup>205</sup>. Neloufer de Mel na druhé straně navrhuje myšlenku, že ženy v řadách LTTE jsou konstruovány jako *matky národa*<sup>206</sup>. Podle mého názoru však tato konstrukce není dostatečně doložená, neboť není dostatek informací dokládající symbolickou hodnotu národa jakožto dětí. Sama se domnívám, že Tamilská Tygřice je do velké míry Hnutím konstruována spíše jako *manželka tamilského národa*. Hnutí tak symbolicky naplňuje tradiční tamilský genderový stereotyp, podle něhož je nejvyšším úkolem ženy být dobrou ctnostnou manželkou, která se pro manžela a rodinu (v tomto případě pro národ) obětuje. Její závazek symbolizuje kyanidová kapsle visící na jejím krku podobně jako znak vdané ženy- přívěsek *tālī*. Tuto symbolickou paralelu *manželky národa* dokresluje i báseň kapitánky Vanati, která byla zabita ve věku 27 let v bitvě o Sloní průsmyk v roce 1991. (Tamilské Tygřice jsou literárně velmi plodné.)

---

<sup>204</sup> „Even though she does not mention it, *Pālaciṅkam* implicitly rejects the ideal of *kaṛpu* by condemning some of its social expressions and implications. The value is connected with the social marginalisation of raped women and widows, and with daily ideological control of men over women. The concept of *kaṛpu* is also connected with a gender-specific and sex-connected concept of female power that is generated by the exercise of *kaṛpu*. All these expressions and implications, to which we must also add the former practice of widow burning, are condemned by her. She does not, however, show that she is aware that all have their base in sophisticated and manipulative concept of *kaṛpu*. She should have taken up the concept of *kaṛpu* for a critical examination. That is however, not possible because it is a core value of Tamil culture and it is indecent to talk about it.(...).*kaṛpu* still exercises its influence in the ideal image of the Tigress as a secluded armed virgin, and in the separation of the sexes on all occasions in the LTTE...” Peter Schalk, “Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam. The Martial Feminism od Aṭṭēl Pālaciṅkam”, 179.

<sup>205</sup> „Kdokoliv vymyslel tuto roli Tygřice, jakožto segregované ozbrojené panny byl génius, protože tím učinil bojové akce Tygřic přijatelnými obecnému vnímání slušného ženského chování. Bojová činnost byla implicitně racionalizována odkazem na nejvyšší hodnotu, *kaṛpu*.“ “Whoever created this role of the Tigress as a segregated armed virgin was a genius, because it made martial actions of the Tigress acceptable to a popular understanding of decent female behaviour. Martial activity was and is implicitly rationalized by reference to ultimate value, *kaṛpu*.” Peter Schalk, “Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam. The Martial Feminism od Aṭṭēl Pālaciṅkam”, 180.

<sup>206</sup> Neloufer de MEL, “Agent or Victim? The Sri Lankan Woman Militant in the Interregnum”, 205-216.

Ve své básni „Žena Tamilského Ílamu“ popisuje Vanati novou ideální tamilskou ženu:

„Její čelo nebude krášlit kumkum

(nýbrž) rudá krev.

Její oči nezračí sladkost mládí

(nýbrž) hrobky mrtvých.\*

Její rty nebudou vyslovovat zbytečné věty

(nýbrž) pevná vyznání padlých.

Neobjímala muže

Její nohy jdou a hledají,

Nehledají však blízkost příbuzných

(nýbrž) hledí vstříc osvobození půdy Tamilského Ílamu.

Její zbraň bude střílet.

Žádné pochybení nezastaví nepřítelův pád!!

Zlomí okovy Tamilského Ílamu!!

Pak ze rtů našeho lidu zazní národní hymna naplno!!<sup>207</sup>

Je důležité zmínit, že v článku Neloufer de Mel<sup>208</sup>, která také cituje báseň kapitánky Vanati, jsou ještě dva verše\*:

Na její šíji se nepohupuje tālī

(nýbrž) kyanidová kapsle!<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> „Her forehead shall be adorned not with kumkum (but) with red blood.  
All that is seen in her eyes is not the sweetness of youth (but) the tombs of the dead.  
Her lips shall utter not useless sentences (but) firm declarations of those who have fallen down.  
She has embraced not men, (but) weapons!  
Her legs are searching not for a relationship with relatives  
(but) looking towards the liberation of the soil of Tamililam,  
Her gun will fire shots. No failure will cause the enemy to fall!  
It will break the fetters of Tamililam!!  
Then from our people's lips a national anthem will sound!!“

Peter Schalk, “Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam“, stránky nezmiňeny, materiál stažen z internetu.

<sup>208</sup> Neloufer de Mel, “Agent or Victim? The Sri Lankan Woman Militant in the Interregnum“, 203-232.

<sup>209</sup> “There is no thali hanging on her neck, (Instead) there is a cyanide capsule!“, Ibid, 205-208.

Tato báseň jasně popisuje novou ideální ženu. Je to ozbrojená bojovnice, která opouští běžnou roli ženy a umírá za svobodu svého národa. Mrtvá nemá na čele červený *kumkum* - znak vdané ženy, nýbrž díru a rudou krev a kolem krku jí visí *kuppi* (kyanidová kapsle, namísto *tālī* – černého řetízku symbolizujícího manželství). Místo muže má však zbraň. Její role je prostá, je to bojovnice za svobodu tamilského národa (podobně jako jedinou rolí ženy tradičně byla péče o manžela a rodinu).

Kdyby LTTE ve své ideologii i ve svém fungování pravidla *kaṟpu* nedodržovala, byla by pro civilní obyvatelstvo zcela nepřijatelná. LTTE proto, stejně jako společnost, segreguje ženy od mužů - ženy mají vlastní velení, vlastní jednotky, vlastní ubikace. Ačkoliv Hnutí Tamilským Tygřicím nevyhrazuje jen domácí sféru, jejich ctnost zůstává díky segregaci zachována.

Není bez zajímavosti, že Hnutí neprosazuje jen ctnostné chování žen, ale zřejmě také ctnostné chování mladých mužů. Můžeme tak usuzovat z faktu, že LTTE tvrdě trestá jakékoliv prohřešky proti přísné disciplíně a pohlavní segregaci a pachatele sexuálního násilí tvrdě trestá. Zatím také nebyl zaznamenán jediný případ, že by kádr LTTE znásilnil sinhalskou ženu na nepřátelském území. Tento fenomén by si zasloužil hlubší studii.

Konstrukce ctnostných Tamilských Tygřic má také strategický význam. Ženy, které z nějakého důvodu o svou ctnost přišly, např. znásilněním, ji mohou vstupem do Hnutí svou opět symbolicky získat. V důsledku této image, se ženy relativně snadno a ve velkých počtech zapojují do Hnutí.

#### V. 2.2.3. Rovnost pohlaví v interpretaci LTTE

Vůdce LTTE V. Prabáháran při příležitosti mezinárodního dne žen 8. března 1992 pronesl v tamilštině tento projev:

„Dnes jsou tu mladé tamilské ženy se zbraněmi v rukou, aby na bitevním poli osvobodily tuto zemi. Přinesly nesmírnou oběť (arppanippu), jež udivuje celý svět. S hrdostí mohu prohlásit, že původ, rozvoj a vzestup ženského vojenského hnutí Tygrů za Osvobození je jedním z největších úspěchů našeho hnutí. Předznamenává revoluční mezník v dějinách osvobozenického boje žen Tamilského Ílamu. Ženy mohou uspět na ideální cestě ke (svému) osvobození pouze tehdy, přidají-li se k silám osvobozenického hnutí. (Ženy) se mohou změnit v revolucionářky, které oplývají odvahou a sebevědomím (vīram) a jsou připraveny vzdát se vlastního života (tiyakam). Pouze po vstupu žen do našeho revolučního Hnutí, jež formulovalo (cestu) k jejich osvobození, může náš boj dosáhnout dokonalosti.“<sup>210</sup>

Podle LTTE tak ženská rovnoprávnost může nastat jen tehdy, když se tamilské ženy zapojí do Hnutí Tamilských Tygrů. Postavení žen ve společnosti je pro Hnutí velké téma. Ženská Fronta Osvobozenických Tygrů (Viṭṭalaip Pulikaḷ Makaḷir Munnaṇi) označila za hlavní formy společenského útlaku vůči tamilským ženám následující jevy:

1. zákon (cattam),
2. náboženské koncepty (matakōṭpāṭu),
3. nerovná práva (cama urimaiyṇmai),
4. pověry (mūṭanampikkaikaḷ),
5. společenskou instituci mužského šovinismu (āṇātikka camūka amaippu),
6. systém vyplácení věna (cītaṇam).

(Viz. Kapitola III. Tradiční tamilská žena)

---

<sup>210</sup> Today, young Tamil women are there, carrying arms to extricate this soil in the battlefield. They have performed an immense sacrifice (arppanippu) of a kind that amazes the whole world. With pride I can say that the origin, the development and the rise of the women's military wing of the Liberation Tigers is one of the greatest accomplishments of our movement. This marks a revolutionary turning point in the history of liberation struggle of the women of Tamillam. Women can succeed on the ideal path towards their (own) liberation only through joining forces with a liberation movement. (Women) can change into revolutionary women who have heroism (viram), abandonment (of life) (tiyakam), courage and self-confidence. Only when women join forces with our revolutionary movement that has formulated (a path) to liberation of our women, shall our struggle reach perfection.' Peter Schalk, "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam" <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm>

Podle Ženské fronty LTTE je tedy systém vyplácení věna a všudypřítomná pohlavní diskriminace legitimizována s odkazem na „kulturní tradice“<sup>211</sup>. Tamilské Tygřice se snaží dosáhnout rozlišení – nejsou proti „tamilské tradici“ jako takové (definované ženskou ctností *karpu*), ale proti jejímu zneužívání k ospravedlňování pohlavní diskriminace (omezení ženské aktivity ve veřejné sféře [body 2 a 4], omezení nezávislého rozhodování žen [body 5 a 6] a beztrestnost genderového násilí [body 1 a 3]). Ženská fronta LTTE spatřuje jediný způsob, jakým lze dosáhnout pohlavní rovnoprávnosti v tamilské společnosti - spoluúčast žen na ozbrojeném boji za nezávislý Tamilský Ílam. Při manifestaci svých cílů se zaměřuje (v souladu s ideologickou náplní LTTE) nejen na diskriminaci žen, ale také například na diskriminaci lidí na základě kastovní příslušnosti.

Ženská fronta LTTE tak v roce 1991 zformulovala své cíle:

1. Zajistit lidu Tamilského Ílamu právo na sebeurčení a ustavit nezávislý demokratický stát Tamilského Ílamu.
2. Zrušit utlačovatelskou kastovní diskriminaci a ukončit polofeudální zvyky, jako je systém vyplácení věna.
3. Eliminovat veškerou diskriminaci vůči tamilským ženám a eliminovat i ostatní druhy diskriminace; zajistit sociální, politickou a ekonomickou rovnost, např. rovné platy, rovné příležitosti v zaměstnávání a vzdělávání.
4. Zajistit tamilským ženám kontrolu nad vlastními životy.
5. Zabezpečit právní ochranu pro ženy proti sexuálnímu obtěžování, znásilnění a domácímu násilí<sup>212</sup>.

Hnutí apeluje na tamilské muže, aby změnilí svůj patriarchální postoj k ženám, a zároveň zavádí řadu zákonů a pravidel, která tvrdě trestají šovinistické chování v extrémních formách

---

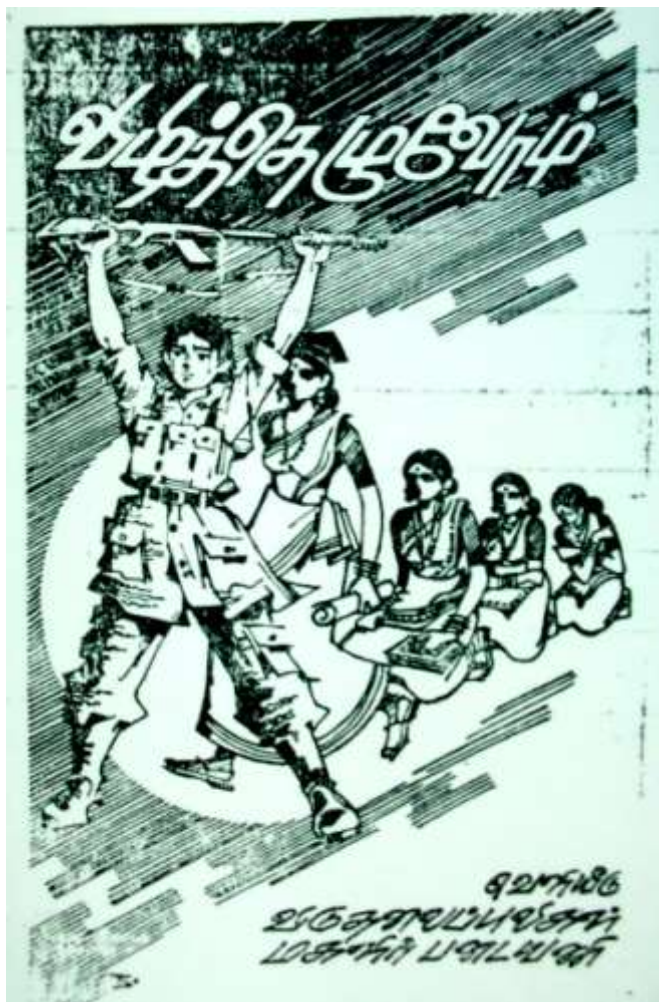
<sup>211</sup>. 'The conservative nature' of the social formation of Tamil society was pinpointed, as was its oppressive structure in relation to women as evidenced in the dowry system, the pervasive gender discrimination which was often legitimised by reference to 'cultural traditions', and its male dominance that was justified by tales from mythology"... Peter Schalk, "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam" <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm>

<sup>212</sup> Peter Schalk, "Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Ílam. The Martial Feminism od Aṭṭel Pālacinkam", 168-169.

– jako je sexuální obtěžování, domácí násilí a cizoložství. Tamská veřejnost některé tyto zásahy přijímá s otevřenou náručí (trestání pachatelů sexuálního násilí), jiné však odmítá a obchází (zákaz vyplácení věna a kastovní diskriminace).

Má informantka při vzpomínce na dobu, kdy LTTE ovládala Jálppánam, k tomu říká:

*„Když bylo Jálppánam pod nadvládou LTTE, dívky se nemusely bát být venku až do půlnoci. LTTE tvrdě trestala pachatele sexuálního násilí. Pachatele znásilnění pověsili na nárožní lampu. Když byly dívky obtěžovány, říkaly: „Vím o jedné lampě, která je volná“ a tak muže vyděsily. Nehledě na snahu (členek Hnutí), LTTE nedokázala potlačit domácí násilí a systém vyplácení věna“.*<sup>213</sup>



**64: „Probudme se“ – ilustrace Ženské fronty LTTE ukazující osvobození tamských žen od útlaku skrze zapojení do ozbrojeného boje**

<sup>213</sup> „When Jaffna was under the rule of LTTE, the girls didn't have to be afraid to be out until midnight. LTTE punished perpetrators of sexual violence severely. They hanged rapists on lampposts. If the girls were hassled they would say: "I know, that lamppost is free now", and that scared many men. No matter how hard they tried, the LTTE could not stop domestic violence and the dowry system". Rozhovor s Šamilou z Jálppánam.



#### V. 2.2.4. Praktický život versus ideologie LTTE

Mnoho badatelek s Schalkovou interpretací koncepce Tamilských Tygřic jakožto ozbrojených panen nesouhlasí. Poukazují na fakt, že se Tygřice mohou vdávat a mít rodiny. To je sice pravda, ale vdávání Tygřic je nesmírně náročný proces – musí splňovat věkový limit (25 let), musí dostat povolení od svých nadřízených z Hnutí atd.<sup>214</sup> a tak jen málo žen v Hnutí je vdaných (oproti jejich mužským kolegům). Některé autorky také říkají, že rovnost pohlaví není pro LTTE podstatná a že by si tato organizace vymyslela jakoukoliv rétoriku jen, aby získala více lidí do svých řad.

O této akademické diskuzi jsem publikovala článek<sup>215</sup>, v němž vyjadřuji svůj názor, že tyto postoje se nevyklučují. Aby hnutí LTTE bylo pro tamilské civilisty přijatelné, musí dodržovat základní pravidlo – alfu a omegu celé tamilské společenské existence založené na *ctnosti žen*. I vdaná žena v řadách LTTE je ctnostná. Ano, LTTE může oportunisticky využívat ženskou bojovou sílu a přitom nemít skutečný zájem na implementaci rovnostářských pravidel. Nicméně díky jejich aktivitě byla civilistům představena zcela nová žena, zcela kompetentní ve veřejné sféře, která je ctnostná.

Neměli bychom proto mísit dvě různé věci – ideologii a praxi. Schalk představuje poměrně přesný ideologický obraz tamilské bojovnice. Zatímco autorky, které ho kritizují, poukazují na to, že tento ideologický obraz v praxi neplatí. Tak je to ale u mnoha zřízení na světě – ideová náplň se často od reality liší. Je tedy vhodné na tuto inkonzistenci poukázat.

Přes veškerou ideologickou rétoriku Hnutí jsou ve strukturách LTTE zakořeněné patriarchální normy, v myslích jak mužských, tak ženských kádrů. Dokladem toho je například minimální zastoupení ženských kádrů na rozhodujících pozicích<sup>216</sup> hnutí Tamilských Tygřů jako celku. Má respondentka z Jálppánam k tomu říká:

---

<sup>214</sup> Většina tamilských mužů civilistů se s tygřicemi ženit nechce. Muži z Hnutí se často žení s civilistkami a nikoliv s tygřicemi.

<sup>215</sup> Zuzana Hrdličková, "Cultural Interpretations of Tamil Tigresses and Tamil Women Employed in Non-Traditional Ways. Two New Phenomena in Tamil Sri Lankan Society", bude publikováno v Archivu Orientálním 4, 2008.

<sup>216</sup> Některé ženy působící na smíšených pracovištích (jako jsou například policejní stanice) mají své ženské ubikace, ale většinou jsou podřízené mužským velitelům.

*„Ženské politické kádruvačky se věnují práci jen „v ženských otázkách“. Obecně postrádají sebedůvěru. Při veřejných shromážděních LTTE následují bojovnice ideální vzorec (chování) – zůstávají pasivní a nesebevědomé, nevyjadřují se.“<sup>217</sup>*

I přesto, že v Hnutí stále působí patriarchální normy neumožňující ženám rovnocenný podíl na rozhodování, v jeho řadách je mnoho žen, které dosahují výjimečných výsledků a uplatňují schopnosti, které by v běžné tradiční tamilské společnosti uplatnit nemohly. Mohou tak do jisté míry uplatnit svůj talent v jiné oblasti než v domácí sféře. Mnoha ženám se toto nové spektrum možností zamlouvá, jiné ženy v Hnutí by se zřejmě nejraději vrátily k tradičnímu způsobu života, protože život kádrů LTTE je velice tvrdý.

---

<sup>217</sup> „Female political cadres support widows and teach them about their rights. They establish women groups and they use them to promote LTTE propaganda. Female political cadres deal only with “female affaires”. Even LTTE female cadres and judges lack confidence. At general LTTE gatherings the female cadres follow the ideal – they remain passive and not confident. They don’t express themselves.” Rozhovor s Šarmilou o Jálppánam.

## V. 2.3. Tamilské Tygřice a civilní tamilská společnost

### V. 2.3.1. Kontrast mezi tradiční Tamilkou a Tamilskou Tygřicí

„Teroristé společnosti ukazují, kolik schopností ženy ve skutečnosti mají (...) My ženy máme mnoho různých schopností, ale společnost nás omezuje, když jde o jejich užívání.“<sup>218</sup>

Prislušnice LTTE se od tradičních tamilských žen radikálně liší – vzhledem i chováním.

Nikoliv však zásadní kvalitou – obě jsou ctnostné. Následující tabulka je srovnáním projevů chování *tradiční ženy a nové ženy*:

	Tradiční tamilská žena	Tamilská Tygřice - „nová žena“
Sféra působnosti	Domácí sféra	Veřejná sféra
Účel života	Péče o rodinu a ochrana jejích členů	Péče o národ a jeho ochrana
Znak účelu života	Tālī – řetízek kolem krku symbolizující manželství	Kuppi – provázek kolem krku s kyanidovou kapslí symbolizující, že národ je „manželem“
Zásadní kvalita	<i>Ctnost</i>	<i>Ctnost</i>
Postoj společnosti	<i>Respekt</i>	<i>Respekt</i>
Vnější znaky	Dlouhé vlasy Tradiční tamilský oděv-sári či čudídar	Krátké vlasy Kalhotová uniforma
Způsob života	Závislost na manželovi a mužských příbuzných ve všech ohledech	Nezávislost v rozhodování Závislost na velení LTTE a na nejvyšším veliteli – V.Prabáháranovi
Nástroje	Kuchyňské náčiní	Zbraně
Aktivity	Domácí práce Tradiční ženská zaměstnání – učitelství a ošetřovatelství Zákaz jízdy na kole a řízení dalších dopravních prostředků	Aktivity na veřejnosti Zaměstnání – policistky, soudkyně, bojovnice, sociální pracovnice, politické agitátorky atd. Řízení automobilů, motocyklů, jízda na kole, zacházení se zbraněmi

<sup>218</sup> „The terrorists show to the society how many abilities women in fact have (...)All of us women have multiple abilities but society limits us when it comes to using those abilities“. Rozhovor s Urmilou o Puttalamu.

Podle samotných členek LTTE jim Hnutí otevřelo oči. Bojovnice v rozhovorech často vypovídají o tom, jak byly během výcviku překvapené, když zjistily, kolik věcí dokážou - běhat, skákat, plavat, šplhat po stromech, jezdit na kole, řídit motocykly a automobily, zacházet se zbraněmi atd. Podle svých slov si uvědomily, že v jejich civilním stavu do nich společnost naimplantovala vědomí, že mnoho z těchto činností nesvedou, nebo že tyto aktivity nejsou vhodné pro ctnostné ženy. Všechny Tygřice se cítily „osvobozené od patriarchálního útlaku“. Faktická relevantnost tohoto prohlášení může být diskutabilní. Pravdou však zůstává, že došlo ke zrození nového typu tamilské ženy, která uplatňuje mnoho schopností a dovedností, tam, kde by tradiční žena působit nemohla. Tradicionalistická společnost tak čelí určitému otřesu.

Také podle V. Prabáhárana přispívá existence ženského křídla LTTE k otřesení zastaralých společenských norem a k utváření nové společnosti. V roce 1992 dokonce prohlásil: *„Odvaha, odhodlání a heroismus našich bojovnic posloužily k probuzení jejich sester a bratrů, ke zlomení po staletí ustálených společenských bariér a způsobů myšlení i chování, a tím i k restrukturování společnosti na základě svobody a rovnosti.“*<sup>219</sup>

Z odpovědí mých informantů jasně vyplývá, že civilisté mají k bojovnicím LTTE velký respekt: *„Obdivuji jejich statečnost, klobouk dolů. Opravdu obdivuji jejich schopnosti. Dělají mnoho věcí, které, jak společnost věří, ženy nedokážou. Společnost je přijímá, protože bojují za naši domovinu...“*<sup>220</sup>

Někteří mají určité výhrady: *„V počátcích války lidé tyto ženy respektovali. Ale s narůstajícím násilím – sebevražednými atentáty a útoky proti civilistům k nim lidé respekt ztratili.“*<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> *the courage, determination and heroism of our women fighters has served to awaken their sisters and brothers, break down centuries old social barriers and ways of thinking and behaving and restructure society on a free and equal basis* (Pirapakaran, *International Women's Day speech*, 1992: 2). Peter Schalk, „Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam“ z webu <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm>

<sup>220</sup> „Rozhovor s Malathí a Ratonou.“ *Nāṇ avarkaḷatu vīrattai viyakkiṛēṇ. Uṇmaiṇil avarkaḷatu tīranukku matippalikkirēṇ. Cātāraṇa peṇkaḷāi ceyya muṭiyāta palvēṇu ceyalkaḷai avarkaḷāi ceyya muṭiyum. Avarkaḷ tamatu tāy nāṭṭirkāka yuttam ceyvatāi camūkam avarkaḷai ēṇṇukkoḷkīratu*“. Příloha P4.2. otázka 22

<sup>221</sup> Rozhovor s Dévani: *“Yuttakālattiṇ ārapattiḷ makkaḷ mariyātai ceytārkaḷ. āṇāl atikarittu varum vaṇmuṇaiyāi, taṅkolai pōrālikaḷ potummakkaḷukku etirāṇa tākkutalkaḷāi makkaḷirkiṭaiyē irunta mariyātai illāmal pōy viṭṭatu”* Příloha P4.5. otázka 7

Přes všechn obdiv a respekt se ženy v kanadách a v khaki uniformách od ideálu tamilské manželky natolik odlišují, že jen málokterý tamilský civilista si dokáže představit, že by taková dívka mohla být jeho ženou. Zdá se, že když už se Tamilské Tygřice vdávají, většinou se jejich manžely stávají muži, kteří také prošli Hnutím. I když většina ženatých mužů v LTTE dává přednost manželkám-civilistkám.

#### V. 2.3.2. Motivace žen pro vstup do LTTE

Ženy se přidávají k ozbrojeným hnutím na celém světě, zdá se však, že jejich motivace se kontextuálně liší. Například na Blízkém Východě se ženy zapojily i do sebevražedných akcí. Kulturní antropologové vykládají jejich účast na ozbrojeném boji snahou chránit vlastní komunity, protože ochrana rodiny a komunity byla vždy tradiční náplní ženského života<sup>222</sup>. Ženy vstupující do hnutí Tamilských Tygrů mají do určité míry podobný motiv jako ženy na Blízkém Východě – ochranu vlastní komunity (až na to, že nevěří, že po své smrti vstoupí do ráje). Jejich motivace je však o něco komplexnější. Mnoho Tamilek například vstupem do Hnutí řeší vlastní těžkou životní situaci, jako domácí násilí či extrémní chudobu. Některé dívky se stávají Tygřicemi proto, že zcela osiřely a Hnutí je „vzalo pod ochranná křídla“. Mnoho mladých žen vstupuje do Hnutí také poté, co neuspěly u náročných maturitních zkoušek a obávají se reakce rodičů. Jiné se tak snaží řešit konflikty s rodiči – v relativně mladém věku se dostávají do mocných pozic v LTTE a pak mohou zasahovat do životů civilistů, popřípadě se pomstít.

Tamilské Tygřice motivuje ke vstupu do Hnutí také možnost znovu nabýt ctnost po sexuálním násilí a možnost pomsty za prožité utrpení. Ať už se dívka stala obětí sexuálního násilí ze strany šrilanských ozbrojených složek, či vlastních rodinných příslušníků, ztráta *kappu* ji už navždy vyřazuje z „normálního“ života, který v tamilském kontextu znamená život

---

<sup>222</sup> Na Blízkém Východě se vyskytly i případy, kdy se výbušninou opásaly babičky v pokročilém věku. Naproti tomu ženy v hnutí Tamilských Tygrů bývají většinou mladé. Nevyskytují se informace o tom, že by se do násilných akcí Hnutí zapojovali lidé z nejstarší generace ani nejsou známy případy sebevražedných atentátů v pokročilém věku.

v manželství a výchovu dětí. Podle slov mé informantky z Jálppánam se „většina obětí znásilnění, které jejich rodiny zavrhly, připojí k LTTE. Jedna věc je ale jistá – (znásilněné civilistky) se nikdy nevdají, protože již nejsou ctnostné.“<sup>223</sup>Vstupem do Hnutí ženy získávají novou identitu, respekt civilní společnosti a také (v případě, že byly znásilněny) se obnovuje jejich zásadní kvalita – cudnost. Jak jsem již výše uvedla, ženy v LTTE jsou symbolicky vdané za národ, jejich bytí je tedy znovu kompletní i s aspektem „manžela“. Navíc v pozici ozbrojených žen se mohou pomstít těm, kteří se na nich násilí dopustili.

### V. 2.3.3. Nemožnost reintegrace

Má informantka z Puttalamu mi jednou na mojí otázku, jak se Tamské Tygřice integrují zpět do společnosti, odpověděla:

*„Je nepravděpodobné, že by se bývalé teroristky někdy mohly vdát (za civilisty). Slyšela jsem o případu, kdy se manžel dozvěděl, že jeho žena bývala u teroristů a to byl konec jejich vztahu. Když některé ženy Hnutí opustí, dělají všechno proto, aby své členství v Hnutí utajily. Společnost je nepřijímá zpět.“*<sup>224</sup>

Ačkoliv tamská společnost Tamské Tygřice (když jsou v Hnutí) respektuje, návrat do normálního civilního života jim neumožňuje. Důvodů se zdá být několik:

1/ Pochyby o jejich ctnosti (*kaṛpu*). Navzdory rétorice Tamských Tygrů pohlíží civilní společnost na cudnost Tygřic s jistou dávkou podezřívavosti: „Slyšela jsem, že ani LTTE není bez poskvrny. V okolí jejich táborů byly pryč nalezeny kondomy a lidé říkají, že kádruvačky berou antikoncepční pilulky.“<sup>225</sup>

<sup>223</sup> Rozhovor s Málátí a Ratonou, „*Kuṭumpattālum purakkaniikkappaṭṭa kātikkappaṭṭvarkaḷḷ perumpālānavarkaḷḷ LTTE cēraḱirārkaḷ, iṅṅum cilar vayōṭipar illaṅkaḷ valatu kuṛaintōr, ūṇamurrōr maṭaṅkaḷiḷ vēlai ceykiṛārkaḷ. Orē oru uruṭiyāpa viṭayam eṅṅaveṇiḷ avarkaḷ ekkāraṇam koṅṭum tīrumaṇa ceyyamāṭṭārkaḷ. ēṅṅērāl avarkaḷiṭam (kaṅṅiṭṭaṅmai) kaṛpu illāṭṭāl. Avarkaḷāl tīrumaṇam ceyya mutiyāṭu.*“ Příloha P4.2. otázka 6.

<sup>224</sup> „Ex-terrorists are not likely to get married. I've heard of cases when a husband learned that his wife had been previously amongst the terrorists, and that was the end of their relationship. If women get out of the movement they try to do everything to conceal the fact that they were involved. Society does not accept them back.“ Rozhovor s Urmilou.

<sup>225</sup> „I have heard that not even LTTE is SGBV free. There were condoms found around their camps and people say that female cadres take contraceptive pills.“ Rozhovor s Šarmilou.

2/ Vzpouora proti tamilské tradici. Činnostmi, které dívky a ženy v Hnutí vykonávají – ovládním veřejné sféry, nezávislým rozhodováním, vykonáváním „mužských“ činností, narušily tradiční genderový stereotyp tamilské ženy. Jakožto trest za toto „kacířství“ je společnost odmítá přijmout zpět.

3/ Bezpečnost. Členové civilní společnosti nechtějí být asociováni s bývalými členy Hnutí obecně, ať už jsou to muži, či ženy, protože se obávají o vlastní bezpečnost. Bývalí členové Hnutí totiž mohou být kdykoliv znovu Hnutím kontaktováni, či mohou být podezřelí z toho, že nikdy Hnutí neopustili, a mohou se stát terčem dalších militantních skupin či ozbrojených složek šrílanského státního aparátu.

Některé bojovnice LTTE ani do společnosti být reintegrované nechtějí, protože se nehodlají své *úctyhodné* pozice vzdát a vrátit se do patriarchálního systému. Příkladem takového postoje byla situace po podepsání dohody o příměří v roce 2002. Tamilské Tygřice tehdy odmítaly přestat nosit své uniformy a znovu se stát „obyčejnými“ ženami v tradičním oděvu, který by jim odňal svobodu bytí bez mužského dozoru.

Podle zprávy UNHCR a UNAIDS je pro bývalé členky Hnutí vstup do civilní společnosti natolik nemožný, že některé z nich jsou nuceny uchýlit se k prostituci, aby se nějakým způsobem užívaly<sup>226</sup> (neboť jejich komunity a rodiny je odmítly přijmout).

---

<sup>226</sup> UNHCR a UNAIDS, *Joint HIV Assessment Mission of Conflict-affected Populations in Sri Lanka. February 2008.* 17.

### **V. 3. Shrnutí**

Hnutí Tamilských Tygrů za osvobození Tamilského Ílamu (LTTE) ovládá malou pralesní oblast zvanou Vanni na severu Šrí Lanky, kterou prezentuje jako vlastní stát Tamilský Ílam, kde funguje jeho administrativa a zákony řízené novátorskou ideologií, která těží jak z tradice, tak z inovace. Ideologie LTTE má několik pilířů – kult vůdce V.Prabáhárana, kult mučedníků a kult zápasu za svobodný Ílam, jehož dějiny lze sledovat v kalendáři „státních svátků“ LTTE. Členové LTTE se rekrutují z řad mužů, žen i dětí. Tamilské Tygřice tvoří zhruba 20 procent členské základny Hnutí a značně se vymykají tradičnímu genderovému stereotypu tamilské ženy – liší se svým vzhledem, oděvem i chováním (ovládají veřejnou sféru, jednají relativně nezávisle). Mají však jedno společné s tradiční tamilskou ženou – ctnost. Aby tamilská společnost tento nový fenomén přijala, v interpretaci LTTE jsou Tamilské Tygřice ctnostné manželky národa. Tamilská civilní společnost bojovnice respektuje, odmítá je však znovu integrovat do společnosti. Často je to však právě civilní společnost, která motivuje ženy ke vstupu do Hnutí. Některé se staly obětí sexuálního násilí a následné společenské ostrakizace, jiné tak řeší extrémní chudobu atd. LTTE začalo ženy do svých řad přijímat zřejmě z daleko prozaičtějšího důvodu než z vůle po rovnoprávnosti žen, jak nyní deklaruje. Hnutí potřebovalo více lidských zdrojů, které mohou proniknout bezpečnostními opatřeními. Verbování žen do Hnutí Tamilských Tygrů tak mělo dopad i na sinhalské civilistky – v zájmu zvýšení bezpečnostních opatření začala šrílanská armáda a policie verbovat do svých řad ve velkém počtu sinhalské ženy. Ať už jsou důvody pro zapojení žen do LTTE jakkoliv praktické, faktem zůstává, že Tamilské Tygřice představují zcela nový fenomén, který otřásá tradičním genderovým stereotypem tamilských žen.





## VI. Nové ženské fenomény v tamilské společnosti

V posledních desetiletích 20. století se v kultuře šrílanských Tamilů v souvislosti se ženami objevilo několik nových fenoménů, jejichž vznik můžeme přičíst několika faktorům. V této kapitole tyto nové jevy analyzuji a popisuji reakci tamilské společnosti na ně.

### VI. 1. Faktory vedoucí k posunu genderových kategorií

Na Šrí Lance působilo několik činitelů vedoucích k posunu genderových kategorií, které můžeme shrnout do tří kategorií: modernizace Jižní Asie, válečný konflikt a působení mezinárodních organizací.

#### VI. 1.1. Modernizace Jižní Asie

Téměř v celé oblasti jižní Asie došlo po nabytí nezávislosti na koloniálních mocnostech ve druhé polovině 20. století k postupné industrializaci a modernizaci společnosti, jež přinesla řadu společenských změn, které se odrážejí i v literaturách tohoto regionu. Například Marková o hindských spisovatelkách poznamenává:

*„V povídkách (...) se plně odráží skutečnost, že indická společnost prošla v posledních desetiletích až příliš mnoha změnami a na indické poměry až příliš často jsou přehodnocovány dosud uznávané hodnoty, a to nejen tradiční, ale i mnohé nové, které docházely uznání v průběhu boje za svobodu a v prvních desetiletích nezávislosti.“<sup>227</sup>*

Zejména městské ženy tohoto regionu začínají ztělesňovat novou dobu tím, že vykonávají činnosti, které jim dříve nepříslušely.

*„Čím blíže k současnosti, tím více se autorky chápou nových témat, zobrazují ženy v situacích jaké v dřívějších obdobích, buď nebyly vůbec možné, nebo byly tabuizovány pro literární ztvárnění. Se*

---

<sup>227</sup> Dagmar Marková, „Tvrdá sebereflexe v současných povídkách hindských spisovatelek“, 207.

*zálibou vykreslují ženy aktivní, ať už v jakémkoli smyslu slova. Bourají předsudky, stereotypy a zaběhané představy o ženě, ale nesnaží se stereotyp ženy jako obětivé trpitelky nahradit jiným stereotypem.*<sup>228</sup>

Literatura sice nikdy zcela neodráží skutečný stav společnosti, ukazuje však, že ženy v jižní Asii se reálně dostávají z pohledu tradice do neobvyklých situací.

Ženy v tomto kulturním areálu (tj. na Šrí Lance, v Indii, Pákistánu atd.) mají značně ambivalentní postavení. Na jedné straně z tohoto regionu vzešly významné politické vůdkyně: první ministerská předsedkyně světa Sirimávó Bandáranájaková (jmenovaná na Cejlonu do úřadu v roce 1960), indická premiérka Indíra Gándhiová<sup>229</sup> a pákistánská prezidentka Bénazír Bhuttová<sup>230</sup>. Na druhé straně podléhá většina místních žen silným patriarchálním zvyklostem, které je odkazují do „domácí“ sféry.

Tuto ambivalenci můžeme vysvětlit následujícím způsobem: všechny vysoce postavené politické představitelky v tomto regionu pocházely z mocných klanů západně vzdělané elity, která místním tradicím do velké míry nepodléhá, a na své významné pozice se dostaly *díky postavení svých mužských příbuzných*. Příslušnice zámožné elity tedy představují výjimku z tradičního genderového stereotypu žen. Na Šrí Lance dodnes vstupují do politiky vdovy po zavražděných politických představitelích a je jim vzdáván holt jakožto pokračovatelkám politické strategie jejich zesnulých manželů.

V mnoha městech jižní Asie se aktivní žena během posledních 50 let stala běžným jevem – ženy začaly řídit automobily a motocykly, začaly ekonomicky podporovat své rodiny prací mimo domov. Nicméně jistá tradiční kvalita jim zůstala – stále jsou trpělivými trpítkami (stejně jako ženský ideál v tomto regionu – bohyně Síta).

Modernizační trendy zemí jižní Asie se šířily také pohybem obyvatel. V průběhu občanské války uprchlo mnoho šrílanských Tamilů do Indie (v roce 1998 žilo v Indii na 70337

---

<sup>228</sup> Ibid str. 208.

<sup>229</sup> U moci v letech 1966-1977 a 1980-1984.

<sup>230</sup> V úřadu v letech 1993-1996.

šrilanských uprchlíků)<sup>231</sup>. Během svého pobytu v této zemi byli ovlivněni rychlou modernizací, která se projevovala zejména v indických velkoměstech. Po uzavření dohody o příměří v roce 2002 se mnoho rodin ve víře, že válka skončila, na Šrí Lanku vrátilo. Přinesly s sebou nové hodnoty a způsoby chování, které viděly u nově vznikající moderní indické střední vrstvy<sup>232</sup>.

K posunu tradičních genderových stereotypů formou „modernizace“ tedy dochází v celé Jižní Asii. Zdá se však, že proces transformace genderových stereotypů je na Šrí Lance značně akcelerován. Pravděpodobnou příčinou této akcelerace je válka.



**65: První ministerská předsedkyně světa - Sirimávó Bandáranájaková**



**67: Indická premiérka Indíra Gándhiová**



**66: Bývalá šrilanská prezidentka Čadrika Kumáratungová – dcera Sirimávó Bandáranájakové**

<sup>231</sup> Zdroj [www.unhcr.org/statistics](http://www.unhcr.org/statistics).

<sup>232</sup> Například jedna z mých šrilanských tamilských respondentek strávila v Indii své dětství a na Šrí Lanku se vrátila ve věku 22 let. Ostatní ji považovali za velmi moderní děvče, protože jezdila na motorce, oblékala se moderněji než ostatní a pracovala jako administrativní síla v mezinárodní organizaci.

## VI. 1.2. Válka

Dopad války na život civilistů jsem podrobně popsala v kapitole IV. Proto připomínám, že válka ženám znemožnila dodržovat normy chování spojené s jejich genderovým stereotypem, zejména s konceptem cudnosti (například minimální interakci s veřejnou sférou a segregaci pohlaví). Také mužům válka znemožnila dodržet svůj genderový stereotyp. Podle některých badatelů byli muži do určité míry válkou feminizováni – přestali být živiteli svých rodin, protože následkem vysídlení přišli o zdroj obživy a díky složité bezpečnostní situaci se jejich mobilita ve veřejné sféře stala omezenou. Muži také přestali mít kontrolu nad svými ženami a jejich frustrace vedla k nárůstu genderového násilí a promiskuitního chování tvořící tak prostor pro epidemii pohlavně přenosných nemocí, zejména HIV/AIDS<sup>233</sup>.

Válka rozvrátila stav normálu. Všechno, co kdy dávalo smysl- společenské normy, genderové stereotypy a kódy chování, přestává fungovat. Mnohé ženy definované jako kompletní bytosti pouze za přítomnosti mužského elementu se najednou ocitly bez něj a musely bojovat o přežití své a svých rodin kontaktem s veřejnou sférou, tj. prací. Jiné ženy se v důsledku společenského odmítnutí rozhodly vstoupit do ozbrojených hnutí.

Mnozí Tamilové raději svou zemi opustili a stali se uprchlíky v Indii či v rozvinutých zemích, jako je Kanada, Spojené britské království, Austrálie, Norsko, Francie, Německo či Švýcarsko. Také tam jsou jejich kulturní normy vystavené cizím vlivům. (Někteří tamilští uprchlíci začínají například žít s cizinkami.) Také vlny interních vysídlení v rámci Šrí Lanky měly dopad na kulturní zvyklosti. Zejména když se uprchlíci z Jálppánam začali usazovat na západním a východním pobřeží. Kontakt mezi rezidentními a uprchlickými komunitami měl vliv na změny společenských norem jak hostitelské, tak nově příchozí komunity. Válka tedy měla na kulturu šrilanských Tamilů značný dopad.

---

<sup>233</sup> Podle zprávy UNHCR a UNAIDS je Šrí Lanka zemí s malým výskytem HIV/AIDS. Nicméně, povědomí o tom, jak se HIV šíří, je mezi obyvateli minimální a užívání prezervativů je velice řídké. Většina faktorů, která je obvykle spojována s nárůstem výskytu HIV/AIDS – chudoba a nedostatek živobytí, migrace, vysídlení, rozdělení rodinných příslušníků, marginalizace určitých skupin obyvatelstva, narušení zdravotnických a vzdělávacích služeb, nedostatek potravin, genderové násilí, zneužívání alkoholu a dalších substancí, nedostatek správných informací o HIV/AIDS – jsou na Šrí Lance přítomny. Proto se můžeme domnívat, že počet nakažených HIV/AIDS na Šrí Lance stoupá. (UNHCR a UNAIDS, *Joint HIV Assessment Mission of Conflict-affected Populations in Sri Lanka. February 2008*.15-21.

## VI. 1.3. Přítomnost mezinárodních organizací

V důsledku válečného konfliktu začalo na Šrí Lance v průběhu uplynulých 25 let působit mnoho mezinárodních organizací (např.: CARE, OXFAM, UNICEF<sup>234</sup>, UNHCR<sup>235</sup>, UNDP<sup>236</sup>, UN Habitat, Save the Children atd.). Jejich práce ovlivňuje postavení místních žen, protože mezinárodní organizace a zejména agentury OSN jsou zavázány rozvojovým cílům tohoto tisíciletí<sup>237</sup>, z nichž třetím je „propagace pohlavní rovnosti a posílení žen“<sup>238</sup>. Mezinárodní organizace proto na Šrí Lance vedou ve spolupráci s místními uskupeními<sup>239</sup> programy, jež mají obecné povědomí veřejnosti i vládního aparátu o genderových otázkách zvýšit.

Podle mezinárodních standardů je postavení šrílanských žen lepší než žen v ostatních zemích Jižní Asie, zejména proto, že mají rovný přístup ke vzdělání a ke zdravotní péči. Avšak stále se tu projevují patriarchální normy, a to: a/v minimální přítomnosti žen v rozhodujících pozicích v obchodu i v politice, b/v dvojnásobné míře ženské nezaměstnanosti a c/ ve skutečnosti, že muži, kteří jsou u kormidla, často postrádají o genderové problematice jakékoliv ponětí.

Díky mezinárodně financovaným programům se šrílanské ženy v dnešní době ve větší míře zapojují do vedení vlastních komunit a mnoho ženských občanských organizací se podílí na rozvojových aktivitách. Osvětové programy také zvyšují povědomí veřejnosti o

<sup>234</sup> United Nations Children's and Education Fund

<sup>235</sup> United Nations High Commissioner for Refugees – Úřad nejvyššího komisaře OSN pro uprchlíky.

<sup>236</sup> United Nations Development Programme – Rozvojový program OSN.

<sup>237</sup> Rozvojové cíle tohoto tisíciletí jsou: 1/vymýtit chudobu a hlad; 2/základní vzdělání pro všechny; 3/ propagace pohlavní rovnosti a posílení žen; 4/ snížení dětské úmrtnosti; 5/ zlepšení mateřského zdraví; 6/ boj s HIV/AIDS, malárií a dalšími chorobami; 7/ zajištění udržitelného životního prostředí; 8/ globální rozvojové partnerství.

<sup>238</sup> Stejně jako většina ostatních, i tento cíl se snaží potírat problémy, jejichž kořeny jsou v mnoha kulturách světa zakotveny jako „tradice“. (Ta například rodičům v mnoha zemích velí posílat do školy chlapce a nikoliv dívky, provádět dívčí obřizku nebo je provdávat v dětském věku atd.). Je proto do jisté míry fascinující, že se političtí představitelé zemí celého světa shodli na nutnosti dosažení těchto rozvojových cílů, protože tím sami označují některé tradiční koncepty vlastních zemí a kultur za „špatné“. Dosažení rozvojových cílů je ohromný úkol, jenž bude obnášet zejména dlouhodobé úsilí o posun kulturních konceptů mnoha zemí.

<sup>239</sup> Pro dosažení cílů toho tisíciletí jsou používány ke spolupráci následující organizace na Šrí Lance: 1/Národní nevládní organizace, včetně ženských organizací, které reprezentují mnoho různých zájmů (výzkumné organizace, organizace orientované na rozvoj komunit a ty, jež se soustředí na specifické oblasti, jako je pomoc obětem násilí proti ženám, ekonomická účast žen, role médií a lidská práva. 2/ Mezinárodní organizace, jako je Mezinárodní univerzitní služba (World University Service), CARE a OXFAM...3/ Největší dopad mají organizace založené na komunitách (Community Based Organizations, CBOs), jež fungují na celém ostrově a implementují programy, jež mohou mít katalytický dopad na základní úrovni. 4/ Zastřešující organizace, jako je Šrílanská ženská konference (Sri Lanka Women's Conference), Forum šrílanských nevládních organizací (Sri Lanka NGO Forum)<sup>239</sup> a okresní federace komunitních organizací.

genderovém násilí (gender-based violence, GBV)<sup>240</sup>, jež je na Šrí Lance stále společností považováno za běžný jev a za soukromou záležitost rodiny.<sup>241</sup>

Většina mezinárodních organizací má také kvóty pohlavní rovnosti, a proto zaměstnávají šrilanské ženy ve větší míře než místní zaměstnavatelé. Podle slov mé tamilské respondentky, poskytli mezinárodní zaměstnavatelé svým šrilanským pracovnícím nebývale velký prostor pro aktivitu ve veřejné sféře, jež jim tradiční společnost před pár lety nedovolovala.

Tradiční společnost jak na tamilské, tak na sinhalské a maurské straně často vnímá činnost mezinárodních organizací ve své zemi jako snahu o rekolonizaci, proto je přítomnost těchto organizací předmětem časté negativní kritiky ze všech stran<sup>242</sup>.

Některé z mnoha organizací působících na Šrí Lance:



<sup>240</sup> Gender based violence neboli násilí založené na genderových rolích má ve většině společností zejména dopad na ženy. GBV zahrnuje zneužívání moci, včetně výhrůžek a přinucení.

<sup>241</sup> Jak dokládá zpráva UNDP o Šrí Lance: „Práva na rovnost a bezpečí před násilím jsou ženám často odpírána kvůli pohlavní zaujatosti soudních úředníků, pracovníků vymáhajících právo a lidí zodpovědných za školní osnovy a rozvoj dovedností. Posílení institucí v této oblasti bude ještě dlouhý proces.“ *“Women’s rights to equality and security from violence are often denied by the gender biases of judicial officers and law enforcement personnel, and by those responsible for curriculum and skills development. There is a long agenda to strengthen institutions in these areas.”* Jayaweera, and col., *Gender Dimensions of the Millennium Development Goals in Sri Lanka*. Centre for Women’s Research (CENWOR) Colombo 2007. United Nations Development Programme (UNDP) sponsored publication. ISBN: 978-955-1031-15-2. Pp103.

<sup>242</sup> Dokladem tohoto postoje je například kniha Susantha Goonatillake: *Recolonisation. Foreign Funded NGOs in Sri Lanka*, 2006.

## **VI. 2. Nové sociální fenomény jako přímý důsledek války**

Zejména válečný konflikt a přítomnost mezinárodních organizací vedla k rozšíření působnosti tamilských žen. Ty začaly zastávat nové, nezvyklé role, přičemž o některých jsem se již zmínila v předcházejících kapitolách. Tamilky začaly působit jako ozbrojené bojovnice, jako mírové aktivistky, a mnohé začaly vydělávat na vlastní živobytí.

### **VI. 2.1. Bojovnice LTTE**

Jak jsem popsala v kapitole V, tamilské civilistky začaly na přelomu 80. a 90. let hromadně vstupovat do hnutí Tamilských Tygrů a ujaly se doposud nezvyklých rolí bojovnic. Nabouraly tak genderový stereotyp tamilské ženy, protože začaly hromadně působit ve veřejné sféře a vykonávat činnosti považované za mužské. Z hlediska kulturní antropologie, je zajímavá zejména rétorika LTTE, která umožňuje tamilským civilistům existenci Tamilských Tygrů akceptovat, tím že je interpretuje jako ctnostné.

### **VI. 2.2. Ženská mírová hnutí**

Během dlouhých let etno-politického násilí a ozbrojeného konfliktu se ženy zasazovaly o mír jak na severu a východě ostrova, tak i v relativně bezpečných oblastech Kolomba a jižních okresů (ty však v 70. letech a na přelomu let 80. a 90. nebyly zdaleka bezpečné kvůli povstání JVP). Jejich aktivismus se soustřeďuje zejména v mimoparlamentní interakci se státem a umožňují-li to okolnosti, také s LTTE. Jejich aktivismus se dnes snaží navazovat a posilovat kontakt mezi ženami všech etnických komunit. Počátky ženského mírového aktivismu na Šrí Lance jsou úzce spojeny s konceptem mateřství.

Od 80. let na jihu země působily lidskoprávní ženské organizace, mezi nimiž významnou roli sehrál například Ženský akční výbor (WAC)<sup>243</sup>, Ženy pro mír (WFP)<sup>244</sup> a Matky

---

<sup>243</sup> Women's Action Committee



a dcery Lanky (MDL)<sup>245</sup>, jež jako jediná funguje do dnešních dnů<sup>246</sup>. Další organizací byla (jižní) Fronta matek napojená na Šrilanskou stranu svobody (SLFP)<sup>247</sup>. Na Šrí Lance působila také celostátní mírová hnutí, například Kampaň za svobodu beze strachu (Campaign for Freedom from Fear) a Národní mírová aliance (NAP)<sup>248</sup> sdružující nejen ženské mírové skupiny a lidskoprávní organizace. Jak je patrné z názvů řady těchto organizací, mnohé strukturovaly svou identitu kolem konceptu mateřství. Kumudini Samuel k tomu říká:

*„Mateřství bylo bezpečným nevyzývajícím konstruktem, v jehož rámci bylo ženám „dovolené“ vstoupit do veřejného prostoru politické aktivity a protestů – to znamená, že se (ženy) pohybovaly v bezpečně vymezeném prostoru akceptovaných sociálních a patriarchálních norem a nehrozilo jejich proniknutí do mocnějších politických pozic.“*<sup>249</sup>

Zaměření se na roli matek jim poskytovalo nezbytnou formu ochrany a prostor, v němž mohly zastávat to, co je společensky považováno za jejich morální právo a povinnost - chránit své děti, obzvláště syny, před nebezpečím.

Severní Fronta matek vznikla v srpnu 1984 na poloostrově Jálppánam v reakci na zatčení 800 mladých Tamilů (šrilanskými bezpečnostními složkami) a jejich převoz na vzdálený jih. Matky tehdy pochodovaly k úřadu hejtmana<sup>250</sup>, kde si vynutily jeho ujištění, že se zatčení mladíci bezpečně vrátí ke svým rodinám a toho se jim podařilo dosáhnout<sup>251</sup>.

*„...takováto mobilizace tamilských žen v nenásilném, mírumilovném protestu byla významným krokem tehdejší tamilské politické účasti. Byl to také první pokus využít mateřství jako způsobu jak ochránit život, v klimatu, kde organizovat občanské protesty bylo nebezpečné. Vyzývání mateřství se*

---

<sup>244</sup> Women for Peace

<sup>245</sup> Mothers and Daughters of Lanka

<sup>246</sup> Ostatní organizace hlasitě kritizovaly porušování lidských práv a pod následným nátlakem byly rozpuštěny.

<sup>247</sup> Sri Lanka Freedom Party

<sup>248</sup> National Alliance for Peace

<sup>249</sup> *“Motherhood was also a safe and non-challenging construct around which women could be “allowed” to enter the public space of political protest and activity – that is, safe within the confines of accepted social and patriarchal norms, with no threat of straying into more powerful political positions.”* Kumudini Samuel, “Activism, Motherhood, and the State in Sri Lanka’s Ethnic Conflict”, 177.

<sup>250</sup> Government agent

<sup>251</sup> Kromě 30 mladých mužů zadržovaných v Kolombu za účelem dalšího vyšetřování se všichni skutečně domů vrátili.

*užívalo i jako ochrana proti odvetným opatřením, a to jako legitimní morální povinnost (matek) chránit život. A tak byla Fronta schopná dosáhnout významných vítězství ve svých požadavcích vůči státu.*<sup>252</sup>

V reakci na početné únosy a sexuální násilí ze strany vojenských složek pořádala Fronta matek v Jálppánam také kampaně proti mizení lidí a protivládní demonstrace požadující zastavení znásilňování žen. Poté však, co LTTE dosáhla dominance v regionu, se tamní vedení Fronty matek stáhlo. Některé opustily poloostrov zcela, jiné se zaměřily na čistě charitativní práci, jako například výrobu umělých končetin pro postižené.

Na přelomu 80. a 90. let začaly vznikat občanské iniciativy na podporu žen postižených konfliktem – například Ženské centrum v Púrání na pomoc ženám, jež se staly obětí sexuálního zneužití a znásilnění. Toto ženské centrum bylo uzavřeno, ale později začaly v Jálppánam fungovat další organizace s podobnou náplní – například Jálppánamské centrum pro společenskou akci (JSAC)<sup>253</sup>. Další významnou organizací, která dnes operuje na východě země je Ženské rozvojové centrum Súrija (SWDC)<sup>254</sup>, jež mimo jiné formou publikací a divadelních představení zpochybňuje kulturní normy a praktiky udržující ženy v podřízeném postavení.

V devadesátých letech došlo ke vzniku ženských aliancí, jako například Asociace žen postižených válkou (AWAW)<sup>255</sup> propagující dodržování ženevských konvencí na obou stranách konfliktu. Mírotvorným aktivitám se věnuje Ženská koalice za mír<sup>256</sup>, která se snaží dosáhnout zapojení žen do vyjednávacích a usmiřovacích procesů. V souvislosti se Čtvrtou světovou konferencí o ženách, která se konala v roce 1995 v Pekingu, vzniklo Šrílanské fórum ženských nevládních organizací (SLWNGOF)<sup>257</sup>, které sdružuje několik desítek uskupení prezentujících všechny etnické komunity a společenské vrstvy v zemi. V dnešní době toto fórum lobuje za ženská práva a ovlivňuje zákonodárství a politické reformy.

---

<sup>252</sup> *“...this mobilization of Tamil women in a non-violent, peaceful protest was a significant move in contemporary Tamil political participation. It was also the first attempt at using the notion of motherhood as a way to protect life, in a climate where civil protest was difficult and dangerous to organize. The invocation of motherhood was used as much as a protection against reprisals as a legitimate moral duty and obligation to safeguard life. Thus, the Front was able to make significant gains in its demands from the state.”* Kumudini Samuel, “Activism, Motherhood, and the State in Sri Lanka’s Ethnic Conflict”, 169.

<sup>253</sup> Jaffna Social Action Centre

<sup>254</sup> Suriya Women’s Development Centre

<sup>255</sup> Association of War Affected Women

<sup>256</sup> The Women’s Coalition for Peace

<sup>257</sup> Sri Lanka Women’s NGO Forum

Významného pokroku v oblasti zákona se podařilo dosáhnout Bdělé koalici<sup>258</sup>, která v roce 1996 začala protestní akci proti znásilnění a vraždě tamilské šolačky Krišántí Kumárasvámiové<sup>259</sup> a pozdější vraždě její matky, bratra a souseda, kteří se jí vydali hledat. Následovaly demonstrace a petiční akce v Tirukónamalej, Mattakalappu, Amparáj a Vavuniji, v jejichž důsledku bylo poprvé v dějinách etnického konfliktu pět vojáků a policistů obviněno a odsouzeno. Vznikl tak precedens, podle kterého pachatelé násilí vůči ženám již nejsou zcela beztrestní. Také ženské organizace na jihu země organizovaly kampaně proti sexuálnímu násilí vůči ženám na severu a východě země požadující potrestání pachatelů.

Když se schylovalo k uzavření příměří na začátku roku 2002, ženské organizace lobovaly za zahrnutí genderových aspektů do mírových vyjednávání. Členkou státního vyjednávacího týmu se stala i manželka významného muslimského politika, paní Ashraffová. I v dnešní době se šrílanské ženy zapojují do politiky na základě příbuzenských pout. Nyní, kdy dohoda o příměří již není platná, se ženské organizace na severovýchodě znovu věnují podpoře žen v situaci konfliktu – rozvojovými programy, školeními atd. Ženy tvoří také podstatnou část zaměstnanců mírotvorných organizací (tj. neženských organizací).

Ženské organizace svou roli již nesoustřeďují jen kolem konceptu mateřství, ale také odkazují na rovná práva pro ženy. Před očima tedy máme významný ideový posun – *mírové aktivistky opouštějí jim společenskými normami vymezený bezpečný prostor centralizovaný kolem konceptu mateřství a pouštějí se dále do veřejného prostoru*. Přispěly tak k rozšíření sféry působnosti všech tamilských žen a to zejména od 90. let 20. století.

---

<sup>258</sup> Vigil Coalition

<sup>259</sup> Krishanti Kumaraswamy

## VI. 2.3. Pracující ženy

Tamilská společnost před válkou pohlížela na ženskou výdělečnou práci mimo domov jako na něco nepatřičného. Pracující ženy (nehledě na etnickou příslušnost) v metropoli Kolombu nebyly ničím výjimečným, ovšem v menších městech na severovýchodě na počátku 80. let bylo zaměstnávání žen v klasicky „mužských“ doménách nezvyklé. Ženy směly vykonávat domácí práce (jako vaření, praní, výchovu dětí), včetně aktivit generujících nízký příjem (jako je šití, chov drůbeže, pěstování plodin) a tradiční ženská povolání jako ošetřovatelství a učitelství.<sup>260</sup> V posledních 25 letech však došlo k posunu. Odhaduje se, že alespoň polovina tamilských žen v ekonomicky aktivním věku je nějakým způsobem výdělečně činná, a to v oděvním průmyslu, ve výrobě čaje, v obchodní sféře a také v tradičních povoláních jako učitelky, ošetřovatelky a posluhovačky.

V dnešní době se každý rok tisíce šrilanských žen (všech etnických skupin, včetně Tamilek) vydávají za lepším výdělkem do zemí Blízkého Východu – nejčastěji do Saudské Arábie, do Kuvajtu a do Kataru, kde pracují jako služebné. Děti přitom nechávají u příbuzných na Šrí Lance, což má dopad na dezintegraci rodinných jednotek. Podle údajů IOM (Mezinárodní organizace pro migraci) se tyto ženy, stejně jako muži, často stávají obětmi obchodu s lidmi, každoročně jich několik stovek beze stopy v těchto zemích zmizí.

### VI.2.3.1. Vstup Tamilek do pracovní sféry

Proces vstupu tamilských žen na pracovní trh na severovýchodě Šrí Lanky nebyl náhlý a podle mého názoru měl několik etap:

První etapu můžeme vymezit *od začátku konfliktu (1983) zhruba do roku 1990*, kdy byla válka pro tamilské občany Šrí Lanky ještě novinkou. Během této doby padli první muži

---

<sup>260</sup> “Women were allowed to do domestic work such as cooking, washing, raising children involving soft income generating activities such as sawing, icing, poultry rearing, home gardening, teaching, nursing etc...She was never allowed to do hard work and to work outside home for long time (working at office or company, climbing up tree, cutting, driving etc.)“ Zdroj: Moje informantka z Jálppánam

ve větších počtech a tamilská společnost se poprvé po dlouhé době začala potýkat s masovým nárůstem počtu ovdovělých mladých žen, které začaly pracovat, aby uživily své rodiny.

V 90. letech 20. století pak část dětí těchto pracujících vdov dospěla do věku, kdy mohla svým rodinám také přispívat na živobytí. Chlapci a dívky tak začali pracovat v různých oborech. Dívky, které neměly otce a jejich matky vydělávaly málo, pak pracovaly nejen, aby zajistily podporu svým rodinám, ale aby si také vydělaly/přispěly na tradičně vyžadované věno. Společnost si na tuto realitu, kdy čím dál tím víc žen pracovalo, postupně začala přivykat.

Když byla uzavřena v roce 2002 dohoda o příměří mezi šrílanskou vládou a tamilským rebely, zavládl mezi civilisty optimismus. Do té doby zahynulo v konfliktu na 65 000 lidí a zdálo se, že brzy bude dosaženo i mírové dohody. Tehdy se z Indie začali vracet tamilští uprchlíci, kteří tam žili od začátku 90. let a přinesli s sebou některé způsoby jednání běžné v Indii. Pracující ženy byly v jejich řadách samozřejmostí. (Během posledních 50 let se pracující žena stala v indických městech běžným jevem.) Proto i návrat těchto šrílanských Tamilů z Indie potvrdil trend zapojování žen do pracovního procesu, protože mnoho z nich nemělo mužské živitele.

Poté ovšem 26. prosince 2004 zasáhla celé severovýchodní (a jižní) pobřeží Šrí Lanky ničivá vlna *tsunami*. Výpovědi všech mých respondentů se shodují v tom smyslu, že se tamilská společnost zejména na východním pobřeží od této události výrazně změnila. Především na východ (a jih) ostrova znenadání přijely stovky menších i větších mezinárodních nevládních organizací, které po tak nezvyklé katastrofě chtěly poskytnout obyvatelům humanitární pomoc<sup>261</sup>. Na východě ostrova v okolí měst Mattakalappu, Tirukonámalej a Ampárej tak ze dne na den začaly fungovat povětšinou ze západu financované i vedené mezinárodní nevládní organizace, které bez ohledu na místní tradici a kulturu začaly v masivním měřítku zaměstnávat ženy. Většina z těchto nově zaměstnaných

---

<sup>261</sup> Na severu ostrova pracovalo mezinárodních organizací daleko méně. Tamilští Tygři nechtěli příliš mnoho organizací vpustit na území pod vlastní kontrolou a organizovali pomoc přes své organizace spolupracující s velkými mezinárodními organizacemi (agenturami OSN, Mezinárodním výborem Červeného kříže a participujícími národními organizacemi Červeného kříže a několika dalšími). Podobná situace byla i v Jálppánam.

žen se však nerekrutovala z řad vdov ani sirotek, ale často to byly svobodné dívky mající oba rodiče. Tudíž v roce 2005 a 2006 již nepracovaly pouze ženy, které ovdověly, ale také ženy, které k tomu nenutila žádná výrazná finanční tíseň.

#### VI.2.3.2. Překážky na pracovišti dané genderovými stereotypy

Vstup žen do pracovní sféry, která byla dříve téměř výhradně vymezena mužům, obnáší pro zaměstnankyně celou řadu překážek. Tuto problematiku zevrubně popisují Maithree Wickramasinghe a Wijaya Jayatilaka v knize *Beyond Glass Ceilings and Brick Walls: Gender at the Workplace*<sup>262</sup>, která se zabývá problematikou pracujících žen na Šrí Lance. Tato studie z roku 2006 nerozlišuje mezi sinhalskými, tamilskými či muslimskými obyvatelkami Šrí Lanky z toho důvodu, že ať už ženy patří ke kterékoliv etnické skupině, problémy, jimž čelí na pracovišti, jsou stejné pro všechny. Proto jsou závěry vyplývající z této analýzy platné i pro tuto dizertační práci.

Autoři studie tvrdí, že z pohledu šrílanské společnosti je stále domácí sféra pro ženu nejvhodnějším prostředím. Ačkoliv v dnešní době mnoho žen pracuje, společnost, rodina i ženy samotné, stále přisuzují zodpovědnost za stabilitu, rodinnou pohodu a péči o rodinu a o domácnost ženám. Šrílanské ženy (včetně Tamilek) proto dnes často zastávají jak pracovní, tak domácí povinnosti. Pro tento genderový fenomén, kdy žena zastává jak výdělečnou funkci, tak funkci pečovatelky o domácnost se ustálil výraz „dvojitá břímě“ (anglicky *double burden*). Šrílanští muži tradičně na domácích pracích neparticipují, u mladých rodin na začátku 21. století je však možné pozorovat pozvolnou změnu, kdy muži některé činnosti v domácnosti začínají vykonávat.

Pracovní prostředí na Šrí Lance je ovlivněno tradičním genderovým systémem a i tady panují stereotypní představy a očekávání ohledně genderových rolí, zodpovědností,

---

<sup>262</sup>Maithree Wickramasinghe and Wijaya Jayatilaka, *Beyond Glass Ceilings and Brick Walls. Gender at the Workplace*, 17-53.

charakteristik a vzorců chování, které společnost na ženy a muže uvaluje. Zaměstnavatelé často vnímají vlastnosti zaměstnanců a jejich chování různě, v závislosti na jejich pohlaví. Například ženy jsou vnímány jako poslušnější a snadněji kontrolovatelné. Naproti tomu, muži mohou působit potíže tím, že „*bojují za svá práva*“. Také samotné ženy stereotypní genderové role přijímají, jedna respondentka prý při výzkumu prohlásila:

*„My samotné se musíme naučit nevystavovat se sexuálnímu obtěžování.“;*

*„Muži už jsou takoví, musíme si na ně dát pozor a vyhýbat se jim“<sup>263</sup>*

Ve šrílanském pracovním prostředí (stejně jako v mnoha jiných společnostech) panují odlišná očekávání ohledně vystupování žen a vystupování mužů. Šrílanští muži jsou vnímáni jako akčnější povahy, které se vyjadřují na veřejnosti bez problémů. Zatímco od žen se očekává, že budou tiché, podřízené a uctivé. Některé ženy si v souladu s tradicí svůj názor při otevřených sezeních nechávají pro sebe a raději ho komunikují v soukromí. Takové jednání přispívá k udržování genderových stereotypů a zároveň vede k tomu, že názory a potřeby pracujících žen bývají opomíjeny. Paradoxně, jednotlivé ženy, které se všeobecné normě vymykají, a odmítají být například pasivní a aktivně se účastní diskuzí a vyjadřují i nesouhlas s nadřizenými, bývají často „trestány“ odepřením navýšení platu a povýšení. Chování žen je tak i na pracovišti regulováno v souladu se společenskými normami a představami o tom, jak by se měla chovat žena a jak by se měl chovat muž.

Na Šrí Lance nese ženský oděv také význam morálního postoje nositelky. Modernější a více odhalující oděv, jaký nosí například ženy v oboru marketingu, je považován za odraz celkové morální nevázanosti – dokonce i ostatními ženami na pracovišti. Zároveň muži, kteří si libují v sexuálním obtěžování, se často soustředí právě na ženský zjev jako na příležitost učinit nevhodnou poznámku, či něco víc. V tomto smyslu je možné odívání vnímat jako nástroj, jímž jsou ženy na pracovišti kontrolovány<sup>264</sup>.

<sup>263</sup> *“We have to learn to not expose ourselves to sexual harassment”; “Men are like that, we need to be careful and avoid them”* Maithree Wickramasinghe and Wijaya Jayatilaka, *Beyond Glass Ceilings and Brick Walls. Gender at the Workplace*, 45.

<sup>264</sup> Například, sárí je oděv vhodný pro práci ve vládních úřadech.

Zaměstnavatelé také považují ženy za méně kompetentní, a ty tak musí opakovaně prokazovat svou způsobilost. Ženy na pracovišti bývají také často viněny z indiskrétnosti a jsou na ně svalována pochybení jejich kolegů. Zdá se tak, že díky stereotypním genderovým charakteristikám přisuzovaným ženám, se právě ony stávají snadnými terči a obětními beránky.

Také jazyk užívaný na pracovišti bývá necitlivý a zatížený genderovými předsudky. Například, mužští podřízení odmítají respektovat své ženské nadřízené. Často užívají různé hlasové a jazykové nuance, aby podkopali ženinu autoritu, například tím, že jí oslovují jménem a nikoliv titulem *madame*, což je na Šrí Lance běžný způsob oslovování nadřízených žen (pro mužské nadřízené se používá výraz *sir*). Šrílanské ženy v nadřízených pozicích se s tímto problémem potýkají relativně často. Také řadové zaměstnankyně jsou terčem nevhodných výrazů. Jejich kolegové je infantilizují, tím že je oslovují termíny jako například „sestro“ ačkoliv jsou mnohem starší než oni. Šrílanské ženy bývají na pracovišti terčem mnoha sexistických vtipů. Jak je vidět, jazyk je mocným nástrojem genderové mikropolitiky<sup>265</sup>, který je vědomě či nevědomě užíván k podkopání ženského sebevědomí a kontroly, a odkazuje ženy do normativních vzorců chování i na pracovišti.

Mravnost či spíše způsob, jakým operují dvojí mravní standardy na pracovišti, představuje další projev genderové mikropolitiky. Na pracovním trhu jsou s některými zaměstnáními asociovány určité společnosti, určitý typ obchodu a dokonce určité úkoly a činnosti, které společnost posuzuje jako amorální. Negativně je kupříkladu vnímána práce (žen i mužů) v odvětví cestovního ruchu a zábavy. Stevardi a stevardky, obchodníci a obchodnice, zaměstnanci nevládních organizací a lidé pracující v dalších odvětví jsou tak do určité míry stigmatizováni, neboť tato pracovní odvětví jsou považována za nečistá a morálně uvolněná, protože z pohledu společnosti, tyto obory poskytují zaměstnancům příležitost chovat se nevázaně. Společnost například opovrhuje ženami zaměstnanými v oděvním průmyslu v zóně volného obchodu. Ženy v těchto „podezřelých“ oborech bývají

---

<sup>265</sup> Mikropolitika zahrnuje konflikty, obavy, tlaky, zášť, soupeřivost potřeb a zájmů, stejně tak jako mocenskou nerovnováhu, jež ovlivňují každodenní interakce v pracovních institucích.



více morálně cenzurovány než jejich mužští kolegové. Zdá se, že společnost vnímá ženy, které jsou svobodné (tj. nejsou provdané), nezávislé, pobírají plat a žijí samostatně, jako mravně uvolněné. Proto bývají ženy pod tlakem svých příbuzných a rodiny, aby do takových pracovních odvětví nevstupovaly.

Zároveň jsou pracující ženy předmětem mnoha spekulací v sousedství, kde se šíří klepy o tom, že na pracovišti mají sexuální pletky. Takový sociální mechanismus někdy vytváří překážky v pracovním procesu:

*„V jednom případě tovární zaměstnankyně v dotazníku uvedla, že odmítla nabídku od svého nadřízeného na povýšení, neboť se obávala, že její kolegyně/kolegové budou rozšiřovat klepy o tom, že povýšení získala díky protekci či sexuální protislužbě. Je zajímavé, že tato žena zároveň prohlásila, že na jejím pracovišti k žádnému sexuálnímu obtěžování nedochází, (...). Toto poukazuje na další faktor, který zamezuje ženské pracovní mobilitě vzhůru, a to jsou vlastní zvnitřněné patriarchální hodnoty a normy samotných žen.“<sup>266</sup>*

Wickramasinghe a Jayatilaka situaci žen na šrilanském pracovním trhu shrnují takto:

*„Společnost klade velké mravní/kulturní překážky způsobu jakým, žena vykonává své pracovní povinnosti. Na ženy jsou kladeny odlišné genderové standardy a očekávání, která získávají určité morální zabarvení, aby regulovaly ženy skrze pojmy jako je hanba a strach, normy a rámce. Ty se zakládají na sexistické ideologii, která se snaží ženy vytlačit do pozice závislosti a podřízenosti. Tento pohled často prosazují i pracující ženy a muži, protože jsou nevědomí a tradiční hodnoty prosazují proto, že se obávají, že je společnost označí za odlišné a nepřijatelné. Takové genderové ideologie jsou základem sexuálního obtěžování, jemuž (šrilanské) ženy čelí na pracovišti i jinde.“<sup>267</sup>*

---

<sup>266</sup> “In one instance, a factory worker who responded to the questionnaire rejected the offer of a promotion to a supervisor, because she feared her colleagues would spread stories that she received the promotion due to favouritism/ sexual favour. Interestingly, this woman also goes on to state that there was no sexual harassment at her workplace – conveying conflicting feelings about sexual harassment on the whole. This conveys that another factor preventing the upward mobility of women seems to be their own internalized patriarchal values and norms.” Maithree Wickramasinghe and Wijaya Jayatilaka, *Beyond Glass Ceilings and Brick Walls. Gender at the Workplace*, 26.

<sup>267</sup> “...society...places moral/cultural constraints on the manner in which a woman executes her job duties. Differential gender standards/expectations are imposed on women, and often these attain a certain moral colouring designed to regulate women through notions of shame and fear, norms and frames. These are based on sexist ideologies, that seek to oppress women into dependant and submissive positions. Often, these notions are propagated by women workers as well as men workers due to ignorance, upholding of traditional values, and the fear of being labelled as socially different and objectionable. Such gender-based ideologies are the seeds of sexual harassment that women face at the workplace and elsewhere.” Maithree Wickramasinghe and Wijaya Jayatilaka, *Beyond Glass Ceilings and Brick Walls. Gender at the Workplace*, 51.

### VI.2.3.3. Sexuální obtěžování

Zaměstnané ženy na Šrí Lance velice často čelí sexuálnímu obtěžování, podle šrílanských badatelů<sup>268</sup> a svých respondentů je to dokonce běžná společenská praxe. Ženy bývají obtěžovány kolegy a nadřízenými, a to ve formě přímých výhrůžek či vytvořením nesnesitelných pracovních podmínek (jejichž zlepšení je závislé na tom, zda oběť podlehne sexuálním návrhům). Ženy také čelí obtěžování ze strany neznámých mužů, kteří se pohybují v okolí jejich pracoviště. Pronásledování (anglicky *stalking*) je na Šrí Lance velice rozšířené. V případě, že pachatel nepochází z pracoviště, kolegové postiženou oběť podporují, když se však její pronásledovatel nachází na stejném pracovišti, kolegové a nadřízení mají tendenci ženám nevěřit a vinit je z toho, že si za tuto situaci mohou samy a incidenty zlehčují.

Ženy, které jsou oběťmi sexuálního obtěžování, mívají pocity viny a hanby. Pracovní instituce ženy viní z toho, že po pozornosti mužů prahnou a že se *samotně* sexuálnímu obtěžování vystavují. Takové patriarchální explanace snímají z pachatele jakoukoliv vinu. Šrílanské ženy jsou stále velkou částí mužů vnímány jako sexuální objekty. Například tamilské sběračky čajovníkových lístků na plantážích jsou často obtěžovány lidmi v pozici moci, například předáky, bývají také terčem obscénních řečí, sexuálně návodných nařízeních, voyeurismu atd.

Sexuální obtěžování je ve skutečnosti vyjádření toho, kdo má moc nad kým. A ženy na Šrí Lance jsou vnímány jako zranitelné a bezmocné bytosti, které musí být kontrolovány. Sexuální obtěžování je natolik běžnou záležitostí, že místní ženy ani nejsou často schopné pochopit, že mají právo na pracovní prostředí bez sexuálního obtěžování.

---

<sup>268</sup> Maithree Wickramasinghe and Wijaya Jayatilaka, *Beyond Glass Ceilings and Brick Walls. Gender at the Workplace*, 39.



68: Učitelství je tradiční ženské povolání



70: Mnoho žen se živi prací v oděvním průmyslu



69: Ženy začaly vykonávat i povolání, která byla původně považována za mužská



71: Ženy vykonávají i fyzicky náročnou práci

## **VI.3. Reakce společnosti na nové fenomény**

### **VI.3.1. Sexuální skandál v Mattakalappu**

Ozbrojený konflikt na Šrí Lance, jak již bylo řečeno, měl za následek přítomnost mnoha mezinárodních organizací. Jejich počet se ještě několikanásobně zvýšil po katastrofě způsobené vlnou tsunami v roce 2004, kdy do země přijely další stovky západním světem financovaných humanitárních organizací a přivezly s sebou mnoho peněz na obnovu země. Tyto organizace byly řízené západňany a (jak jinak než) západními způsoby. Vzhledem k tomu, že v rychlé době potřebovaly najmout místní zaměstnance s dostatečným vzděláním, začaly nevládní organizace zaměstnávat jak muže, tak ženy nehledě na jejich rodinný stav. (Šrí Lanka patří v jižní Asii k zemím s nejvyšší gramotností, s rovnocennou školní docházkou pro obě pohlaví. Tím pádem muži a ženy mají stejnou úroveň vzdělání, avšak mnohem méně žen než mužů je pak v dospělém životě zaměstnáno)<sup>269</sup>. Tento postup vyústil v příslovečný střet kultur, kdy došlo ke kolizi dvou velmi odlišných světonázorů. Být dobrým zaměstnavatelem znamená pro západňana něco jiného, než pro tradiční Šrílančany. Západní zaměstnavatelé se snažili dosáhnout rovnoměrného zastoupení obou pohlaví v rámci svých organizací, snažili se navyšovat kapacitu zaměstnanců tím, že je posílali na různá školení. Někteří se snažili povzbudit soudržnost týmu a dobré vztahy mezi zaměstnanci tím, že je zvali na společenské akce a oslavy. Většina z nich (západních zaměstnavatelů) si nebyla vědoma tamilské tradice a významu konceptu *karpu* a pohlavní segregace.

Šrílančané, včetně Tamilů, řídí organizace odlišným způsobem, který lpí na přísné hierarchii. Šrílanští zaměstnavatelé v tradičním prostředí neprovdané ženy často nezaměstnávají, dají místo sirotkovi nebo vdově z charitativních důvodů, ale v některých oblastech není vhodné dát práci dobře situovaným a vzdělaným ženám. Ačkoliv tamilské ženy pracovaly v tradičně ženských povoláních jako například zdravotní sestry a učitelky, jejich počet byl před válkou a tsunami daleko nižší. V období obnovy po tsunami se naplno

---

<sup>269</sup> Asian Development Bank, *Country Gender Assessment: Sri Lanka*, 2-25.

projevilo, jaký je rozdíl ve vnímání toho, co je vhodný způsob chování v tamilské a v západní tradici.

Sama jsem byla během svého pobytu na Šrí Lance svědkem střetu kulturních konceptů. V dubnu 2006, tj. 15 měsíců po té co ničivá vlna tsunami zpusťořila řřilanské pobřeží a zabila tisíce lidí, vypukl ve městech Mattakalappu a Ampárej velký skandál, který ilustruje odpor tradiční společnosti vůči ženám v „nepřistojných“ rolích. V té době byl na černém trhu v Ampárej a Mattakalappu na východě Šří Lanky k dostání neobvyklé zboží – erotická DVD, ukazující bílého muže, jak provozuje sex na pláži s jihoasijskými ženami neznámého původu (není jasné, zda tyto ženy byly Sinhalky, Tamilky, či jiné národnosti). Následně byly řřilanské ženy (patřící ke všem etnickým skupinám) pracující pro zahraniční organizace na východě obviněny z promiskuitního chování. Horliví novináři také veřejnosti předložili „zpověď“ gynekologa, který prý vykonal na 70 potratů na místních ženách zaměstnaných u zahraničních organizací. Lidé v Mattakalappu začali místním ženám pracujícím pro mezinárodní organizace přezdívat „*AIDS girls*“.

Šřilanská společnost (Sinhalcí, Maurové i Tamilové) zareagovala na zprávu o promiskuitě těchto žen tak, že začala zasílat anonymní výhružné dopisy zhruba 80 zahraničním humanitárním organizacím operujícím na východě a jihovýchodě Šří Lanky. V dopisech se pravilo, že pokud všechny řřilanské svobodné zaměstnankyně neskončí pracovní poměr do května 2006, bude jim do obličeje vchrstnuta kyselina.

Celou aféru podtrhla tragédie, kdy svobodná žena pracující pro jednu zahraniční organizaci spáchala sebevraždu - jak později vyšlo najevo, kvůli těhotenství. To podpořilo místní veřejné mínění razící teorii, že humanitární organizace jsou lůnem zvrhlých orgií na pláži. Výhružných dopisů od různých anonymních uskupení pak ještě přibýlo. Dopisy jasně naznačovaly, že problém nespočíval jen v mravní čistotě, jak dokazuje i následující ukázka:

## **„Znovu a znovu démonické dámy**

Naší Šrí Lanku zničila (vlna) tsunami, náš okres byl totálně zničen. Z toho důvodu k nám přijelo mnoho nevládních organizací poskytujících ekonomickou podporu a příbytky lidem postiženým tsunami. Nevládní organizace také zaměstnaly dámy. Mnoho žen (dam) získalo práci u různých nevládních organizací. Rodiče byli hrdí na své dcery, že získaly zaměstnání u těchto organizací. Udělalo jim to velkou radost. Ale rodiče nevěděli, co se ve skutečnosti děje. Uveřejnili jsme o tomto problému mnoho oznámení, ale nikdo nám nevěřil. Ženy pracující pro nevládní organizace hrály v pornofilmech, jezdily do turistických letovisek, souložily s muži a otěhotněly. Mnoho žen podstoupilo potrat u gynekologů. Zaměstnankyně nevládních organizací dostaly za hraní v pornofilmech 30 000 rupií na osobu. Hrály téměř v pěti porno filmech za den. Poté co byla CD (s filmy) distribuována u nás a v zahraničí, si tyto ženy opět zahrávají s ohněm. Na tento problém jsme veřejnost mnohokrát upozorňovali a díky tomu se veřejnost o chování žen dozvěděla. Mnoho lidí tomu věří (protože) také viděli to pornografické CD. Přikázali jsme ženám pracujícím pro nevládní organizace, aby nepracovaly. Poté ženy zaměstnané u nevládních organizací z práce odešly. Následně se však kvůli penězům vrátily (a) znovu začaly v pornofilmech pro nevládní organizace tajně hrát. Důkazy vyšly najevo na veřejnosti. Kvůli tomu se mnoho žen nakazilo AIDS, tím že se sexuálně stýkaly s cizinci. AIDS se možná začne šířit i u nás. Mnohokrát jsme na to upozorňovali, ale nikdo tomu neučinil přítrž. Jestliže ženy pracující pro nevládní organizace z nevládních organizací neodejdou, vykonáme na nich okamžitý rozsudek smrti.

Poznámka:

*Jestliže uvidíme ženy jedoucí v luxusních vozech, zničíme vůz a napadneme řidiče. Řidiči tak mohou zemřít.*

*Muži umějí pracovat moudřeji a chytřeji než tyto ženy. Nepotřebují se vozit v luxusních vozech. Muži jsou dobrými zaměstnanci, jsou dobře vychovaní a mají dobré vzdělání. Bylo by užitečné, kdyby nevládní organizace zaměstnaly muže.*

*Chování některých žen, které opustily nevládní organizace, se ještě nezlepšilo. Hrají v pornofilmech. Pět z těchto žen zatkla s jedním cizincem armáda v okrese Ampárej. Jsou ve vazbě a čekají na projednání svého případu. Jestliže tyto ženy nezlepší své chování, vykonáme na nich trest smrti právem lidu.*

### **Lidová fronta<sup>270</sup>**

Lidová fronta nikdy svou identitu neodhalila a informace o tom, že pět žen bylo v Ampárej zatčeno ve společnosti cizince se nikdy nepotvrdila.

---

<sup>270</sup> Tento dopis obdržely v tamilštině v dubnu 2006 všechny mezinárodní organizace v Mattakalappu a v Amárej. Mně se podařilo získat jen jeho anglickou verzi od jedné mezinárodní organizace, která nechtěla být jmenována. Anglický text dopisu je v Příloze 2.

Když celý případ podrobíme analýze, zdá se, že byl vykonstruován zástupci tradiční společnosti – pravděpodobně náboženskými a komunitními vůdci. Není nemožné, že k nějakému sexuálnímu obtěžování místních zaměstnankyň došlo, navzdory tomu, že zahraniční humanitární pracovníci jsou vázáni přísnými etickými kódy chování a jsou instruováni nic si s místní populací nezačínat. Pornofilmy jsou jen slabým důkazem viny místních žen, neboť takové filmy jsou na Šrí Lanku obvykle dováženy z Indie.

Výhružný dopis však obsahuje několik prohlášení (podtržených v textu), jež odhalují tradiční smýšlení pisatele/ů:

- *„rodiče nevěděli“* – rodiče ztratili nad svými dcerami kontrolu.
- *„Ženy pracující pro nevládní organizace hrály v pornofilmech, jezdily do turistických letovisek, souložily s muži a otěhotněly.“* – Fakt, že ženy a dívky odjíždějí do turistických středisek, v tradičním myšlení automaticky znamená, že provozují sex s muži, protože ve společnosti neznámém prostoru (tj. daleko mimo město, na školení) nefunguje pohlavní segregace, a jejich otcové ani bratři na ženy nemohou dohlížet.
- *„Zaměstnankyně nevládních organizací dostaly za hraní v pornofilmech 30 000 rupií na osobu.“* – Ženy a dívky disponující vlastními financemi se společnosti jeví jako problém. Není běžné, že by svobodná žena měla vlastní zdroj příjmů. (Takové jednání také odporuje jednomu z Manuových zákonů, který vyžaduje, aby žena byla vždy závislá na muži.)
- *„mnoho žen se nakazilo AIDS, tím že se sexuálně stýkaly s cizinci“* – Cizinci mají AIDS – to je běžný názor všech obyvatel Šrí Lanky.
- *„Jestliže ženy pracující pro nevládní organizace z nevládních organizací neodejdou, vykonáme na nich okamžitý rozsudek smrti.“* – Ženy, jejichž sexualita není pod kontrolou společnosti, zasluhují smrt.
- *„Muži umějí pracovat moudřeji a chytřeji než tyto ženy. Nepotřebují se vozit v luxusních vozech. Muži jsou dobrými zaměstnanci, jsou dobře vychovaní a mají dobré vzdělání. Bylo by užitečné, kdyby nevládní organizace zaměstnaly muže.“* – Oprávnění vydělávat na živobytí

mají muži. „Bylo by užitečné, kdyby nevládní organizace zaměstnaly muže“ znamená, že jestliže bude jejich požadavek splněn, věci se navrátí ke svému řádu.

Celý skandál je zejména zajímavou ukázkou společenského obranného mechanismu, kdy společnost odmítla západní způsoby (které jí jsou podle jejího vnímání vnucované obnovou a přílivem finančních zdrojů). Západní organizace překročily pomyslnou hranici „slušného chování“ několika způsoby:

1/ Zaměstnávaly nejenom osiřelé a ovdovělé ženy (jejichž práce ve veřejné sféře je společností tolerována), také zaměstnávaly vzdělané svobodné dívky, které pocházely z úplných rodin a z pohledu společnosti neměly zapotřebí pracovat. (Svobodné dívky se navíc stávaly finančně nezávislými).

2/ Dívky zaměstnané západními organizacemi pracovaly po boku západních mužů (a žen). Také byly zvány na pracovní party, jež někteří západní zaměstnavatelé pro své zaměstnance organizovali. Šrílanské vnímání západního životního stylu lze shrnout do jediného slova: *promiskuita*.

Pozorováním chování humanitárních pracovníků v jejich volném čase se toto jejich vnímání ještě potvrdilo. Kromě práce na obnově po tsunami se cizí (západní) svobodní muži i ženy po večerech sdružovali, a to bez jakéhokoliv dohledu starších, tančili (v tamilské kultuře na Šrí Lance je tančící žena považována za „flundru“), popíjeli alkohol a začínali si mezi sebou milostné pletky. Alfa a omega tamilské společnosti- pravidlo cudnosti – tak bylo zcela opomenuto. Šrílančané (Tamilové, Maurové i Sinhalci) se proto obávali o ctnost svých žen zaměstnaných u zahraničních organizací, které své dny trávily ve společnosti západních kolegů.

*Sama jsem byla svědkem takových večírků na východě, které se odehrávaly večer. Šrílanské tamilské ženy seděly na židlích odděleně od mužů. Když byla puštěná hudba, tančili jen tamilští muži. Když bylo k dostání pivo, pili ho jen muži a musím říci, že překvapivou rychlostí a v obrovském množství. Ženy jen seděly a pily limonády. Kdyby tančily nebo pily alkohol, ostatní ženy i muži by je okamžitě označili za „flundry“, či nectnostné ženy. Být viděna tančící na party by mohlo dané ženě*



*zničit život, protože její reputace by byla zkažená. Mnoho zaměstnavatelů cizinců o těchto kulturních omezeních však nemělo ani zdání a tak se snažili „prolomit stydlivost“ svých zaměstnankyň a přinutit je tančit...*

3/ Navíc se místní ženy musely účastnit několikadenních školení mimo město ve společnosti západanů. Pravidlo sexuální segregace tak nebylo dodrženo a patriarchální kontrola otců, bratrů a manželů byla znemožněna.

Nevládní organizace nakonec nátlaku tradicionalistů nepodlehly (tj. nepropustily své zaměstnankyně), ale přijaly nezbytná bezpečnostní opatření – jejich zaměstnankyně opouštěly kanceláře před 4 hodinou odpolední, aby se domů dostaly před západem slunce (který je na Šrí Lance díky blízkosti k rovníku pravidelně v 6 hodin). Nebyly hlášeny žádné násilné incidenty.

Nicméně tato aféra má společenskou dohru. Dva roky po skandálu mladé zaměstnankyně mezinárodních organizací nemohou za žádnou cenu najít manžela, protože nikdo nevěří, že jejich cudnost zůstala zachována. Jak prohlásila má informantka Dévání: *„společnost je označuje za špatné ženy. V současné době se ty dívky, které pracovaly pro mezinárodní organizace, nemohou vdát. Ale ty dívky neudělaly nic špatného, jsou talentované a chovají se slušně. Společnost žárlila na jejich úspěch.“*<sup>271</sup>

Zbývá se jen zeptat: *proč zahraniční zaměstnavatelé nutili ženské zaměstnankyně, aby chodily na večírky a proč je posílali na školení mimo město, když je to pro tamilskou společnost natolik nepřijatelné?* „Vtip“ je v tom, že o konceptu cudnosti se nemluví, není zdvořilé o něm mluvit. Tamilští zaměstnanci by se cítili velice trapně, kdyby to museli cizincům, kteří nemají pochopení a mnohdy ani kulturní sensitivitu, vysvětlovat.

<sup>271</sup> Rozhovor s Dévání: „*camūkam avarkaḷai kūṭāta keṭṭa penkaḷ eṇa muttinārayiṭukiratu. Tarṭōtu INGOil vēlai ceyyum penkaḷāi tirumaṇam ceyya muṭiyātu. Ippenkaḷ tiramaiyāṇavarkaḷ naṇṇaṭattaiyullavarkaḷ āṭṭuṭaṇ evvitamāṇa keṭṭa viṭayaṇkaḷum ceyyvillai. Iccamūkam avarkaḷatu verriyaiyitṭu porāmaippaṭukiratu.*“ Viz příloha P4.5., otázka 10.

Další otázka zní: *proč k nepříznivé reakci došlo jen na východě a nikoliv na severu, kde je tamní společnost ještě konzervativnější?* Ačkoliv moji informanté měli v tomto ohledu mnoho různých teorií (vysoký počet muslimského obyvatelstva na východě, volnější dodržování tradic u východních dívek, čistá žárlivost společnosti, atd.), navrhuji prostou odpověď, a to že na východě bylo přítomno mnohem více zahraničních organizací než na severu ostrova, kde kvůli bezpečnostní situaci, bylo daleko náročnější pracovat. Na severu tak fungovalo mnohem méně organizací, z nichž se mnohé specializovaly na práci spojenou s válečným konfliktem (na východě se orientovaly spíše na práci spojenou s tsunami). Tím pádem nebyl na severu „problém“ žen zaměstnaných u mezinárodních organizací tak masový (a zdá se, že i zahraniční pracovníci byli obklopeni větším počtem místních lidí, tím pádem měli možnost lépe porozumět místní kultuře). Na východě se začalo říkat, že po pravé tsunami, přišla další *tsunami nevládních organizací*.



72: Podle odhadů měřila první vlna 15 metrů



73: 26.12.2004 Tsunami smetla z povrchu země celé vesnice



74: „Najednou byla všude voda“

### VI.3.2. Tamilská společnost versus Tamilské Tygřice a pracující ženy

Válečný konflikt a přírodní katastrofa způsobená vlnou tsunami tedy měli za následek vznik několika nových fenoménů týkajících se žen v tamilské společnosti - objevila se nová žena v podání Tamilské Tygřice, nová žena v podání mírové aktivistky a pracující žena. Jak vyplývá z předcházejících řádek, tamilská společnost reaguje zejména na ženy pracující (nejen v) mezinárodních nevládních organizacích agresivně. Proč ale nereagovala s podobnou razancí na další relativně revoluční *nóvum* – ženy v řadách Hnutí LTTE?

Pro lepší pochopení této problematiky je vhodné nastínit atributy, které tamilská společnost přisuzuje tradičním ženám, Tamilským Tygřicím a Tamilkám zaměstnaným u cizích organizací.

	<b>Tradiční tamilská žena</b>	<b>Tamilská Tygřice</b>	<b>Tamilka pracující pro zahraniční organizaci</b>
<b>Status</b>	<i>Respektovaná</i>	<i>Respektovaná</i>	<i>Nerespektovaná</i>
<b>Rétorika/ Ideologie</b>	<i>Ano</i>	<i>Ano</i>	<i>Ne</i>
<b>Sféra aktivity</b>	Domácí, tj. „normální“ – pod patriarchálním dohledem	Veřejná, tj. „abnormální“ – bez patriarchálního dohledu	Veřejná, tj. „abnormální“ – bez patriarchálního dohledu
<b>Životní cíl</b>	Být manželkou, (věno poskytuje její rodina) Ochrana a péče o rodinu	Být manželkou národa (osvobozenkou bojovnicí), ochrana a péče o národ	Být manželkou, Proto vydělávající peníze na věno
<b>Symbol životního cíle</b>	Tálí – řetízek okolo krku symbolizující provdaný stav Kumkum – červená tečka na čele symbolizující provdaný stav	Kuppí – kyanidová kapsle visící na šňůrce okolo krku, jež symbolizuje její provdaný stav za národ	Když vdaná: Tálí – řetízek okolo krku symbolizující provdaný stav Kumkum – červená tečka na čele symbolizující provdaný stav
<b>Zásadní vlastnost</b>	<i>Ctnostná</i>	<i>Ctnostná</i>	<i>Nectnostná</i>
<b>Vnější rysy</b>	Dlouhé vlasy, tradiční tamilský oděv – sári nebo čudídár (tj. šalvár kamíz)	Krátké vlasy Kalhotová uniforma	Dlouhé vlasy Tradiční tamilský oděv – buď sári nebo čudídár
<b>Životní styl</b>	Závislost na manželovi a mužských příbuzných, kteří působí ve veřejné sféře	Oddělené od mužů, nezávislé rozhodování, závislost na velení a zejména na nejvyšším vůdci LTTE V. Prabáháranovi	Nekontrolovatelné míšení s nepřibuznými muži (i.e.: muži a ženy označování jako promiskuitní). Absence patriarchální kontroly. Finanční nezávislost.
<b>Nástroje</b>	Kuchařské náčiní	Zbraně	Vědomosti (avšak v očích tamilské společnosti je jejich nástrojem sexualita)
<b>Činnost</b>	Domácí práce Tradiční ženská povolání – učitelství a ošetřovatelství Omezený pohyb na veřejnosti (do doby před 20 lety ženy nesměly jezdit na kolech, protože mohly přijít o panenství)	Činnosti ve veřejné sféře Povolání – policistky, soudkyně, bojovnice, sociální pracovnice, politické agitátorky atd. Řízení aut a motocyklů, i jízda na kole, manipulování zbraní.	Činnosti na veřejnosti Práce v kanceláři Práce v terénu Školení mimo město Domácí práce

*Pracující ženy* – kvůli válce došlo k nárůstu počtu vdov a sirotků, kteří museli začít pracovat, aby se užívali. Společnost toto chápe a přijímá, ačkoliv se s vdovami vypořádává stále tradičním způsobem – tj. marginalizuje je. Zdá se, že společnost se nachází v začarovaném kruhu, protože svým způsobem nutí všechny ženy pracovat, tím že vyžaduje vysoké sumy jako věno, což představuje v kontextu všudypřítomné destrukce pro rodiny (dcer) velký problém, a zejména pro jejich cudnost (neboť musí pracovat). Navíc, je to zřejmě poprvé, kdy tamilská populace čelí tak vysokému nedostatku mužů, proto nyní rodiny ženichů požadují velice vysoké sumy jako věno. Jak můžeme nyní pozorovat, dívky, které pracovaly pro mezinárodní nevládní organizace, peníze na věno sice mají, ale nemohou se provdat, protože o jejich ctnosti se pochybuje. Proto vyvozují, že *cudnost ženy (kappu) je důležitější než věno*.

Podle mého názoru se skandál v Mattakalappu odehrál právě proto, že ženy *neměly zapotřebí pracovat ve společnosti cizinců*, neboť měly rodiče. Ačkoliv, malé procento vzdělaných Tamilek pracovalo ve veřejné sféře již před válkou, jako úřednice nebo učitelky, jejich případ byl poněkud rozdílný, protože nepracovaly po boku cizinců.

Obecné povědomí o cizincích je na Šrí Lance poznamenáno mnoha předsudky:

Například jedna žena v Tirukonámalej prohlásila: „*Cizinci a lidé nepatřící do naší komunity mají AIDS, proto se musíme kontrolovat, abychom se tomu (AIDS) vyhnuli.*“<sup>272</sup>

Můj informant mi svěřil zajímavou historku ze své praxe: „*Jednou jsme byli ve vesnici, která podle vesničanů neměla žádný zdroj pitné vody. Viděli jsme, že tam mají pár vyschlých studní, byla tam ale jedna studna, jež měla skvělou pitnou vodu. Nikdo však z této studny vodu nepil. Posléze jsme se dozvěděli, že před pěti či sedmi lety se v této studni vykoupal „západan“. Jelikož místní věřili, že všichni západané mají AIDS, nikdo od té doby studnu neužíval. V okolí studny také pověsili cedule varující lidi, aby tuto vodu nepili. Ale vnímání západanů se pomaličku mění.*“<sup>273</sup>

Z vlastní zkušenosti vím, že zejména Evropanky jsou na Šrí Lance považovány za mravně

<sup>272</sup> “Foreigners and outsiders have AIDS, so if we control ourselves we can avoid it”, UNHCR and UNAIDS, *Joint HIV Assessment Mission of Conflict-affected Populations in Sri Lanka*, 29

<sup>273</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: “Once we went to village which according to the villagers did not have any source of fresh water. When we came there we saw a couple of dried up wells but there was one well which was full of perfectly safe fresh water. However, nobody drank water from this well. Afterwards we have learnt that some five or seven years ago, there was a westerner who had a bath in that well and since the locals believed that all the westerners had AIDS, nobody would use or drink water from that well ever since. They also put signs all around the well that warning people not to use the water. But perceptions of westerners are slowly changing.” Příloha P4.1. otázka 4.

uvolněné. Proto západní ženy dostávají na veřejnosti často mnoho sexuálních návrhů. Vyskytly se i případy sexuálně motivovaných napadení. Šrílanští muži chápou bílé ženy jako ty, které jsou vždy „k mání“. Jsou přesvědčeni že bílá žena svolí k sexu i se zcela neznámým mužem.

Ženy v Mattakalappu a Ampárej svým způsobem z vlastní vůle opustily domácí sféru a závislost na mužích a spoluprací s cizinci navíc vstoupily do *abnormální sféry* – mimo patriarchální kontrolu, což je činí podezřelými a tím pádem je okolo jejich sexuality konstruováno mnoho příběhů. Navíc tyto ženy a dívky *neměly zapotřebí* vstoupit do pracovního prostoru, *úmyslně si zvolily kontrolovanou zónu opustit*. Proto nejsou respektovány. Stále to jsou normální ženy, které však nemají *žádný zvláštní status*. Proto byla podle mého názoru agresivní reakce společnosti téměř nevyhnutelná. Jejich zaměstnavatelé ani rodiny daných žen a dívek nenabídli veřejnosti žádnou interpretaci jejich rolí a statutu.

Oproti tomu je případ *Tamílských Tygřic* značně odlišný. Podle veřejné interpretace většina žen, které do Hnutí vstoupily dobrovolně, se jeho členkami staly, neboť jakožto oběti války *neměly jinou alternativu* a musely se pomstít za násilí, kterého byly svědkyněmi. Podle mého názoru, je realita spíše taková, že mnohé z nich byly víceméně do Hnutí nuceny vstoupit, neboť je tradiční společnost jako oběti znásilnění marginalizovala. Většina Tygřic se také domnívá, že boj Hnutí je oprávněný, mají tedy i silnou ideologickou motivaci. Tamílské Tygřice na rozdíl od civilistek mají *chráněný status*, když jsou v Hnutí. Ačkoliv jsou také v *abnormální sféře*, jsou ve společnosti lidí, kteří tamílskou tradici respektují. Tygřice jsou respektované, když jsou v Hnutí právě díky interpretaci, kterou LTTE veřejnosti nabízí. LTTE se na základ tradičního hodnotového systému tamílské společnosti napojuje jednak tím, že strukturuje své členky (ženy s krátkými vlasy, v kalhotách a se zbraněmi!) jako ctnostné, a pak také pohlavní segregací – ženy v LTTE mají vlastní výcvikové tábory, vlastní jednotky a vlastní velení. To jim poskytuje prostor a kulturní ochranu působit ve veřejné sféře v rolích nezvyklých pro ženy. Ptáme-li se, proč společnost nereagovala negativně vůči Tamílským

Tygrícím, nabízí se očividná odpověď – protože mají zbraně. Méně očividná, ale velice důležitá odpověď zní – protože jsou Hnutím konstruovány (a vnímány tamilskou společností) jako ctnostné ženy.

Tak proč je pro ně tak těžké znovu se začlenit do společnosti poté, co opustí Hnutí? Podle mého názoru, když ženy z Hnutí vystoupí, ztrácí ochranný štít rétoriky LTTE, která jim připisuje cudnost. Jakmile se z nich znovu stanou *normální ženy*, budou posuzovány podle *normálních pravidel*, jež kontrolují jejich „reputační záznam“ z jejich předcházejícího života. A právě v minulosti, jakožto Tamilské Tygřice vstoupily do *neznámé/ abnormální zóny* mimo patriarchální dohled. Zdá se, že jakmile se žena v tamilské společnosti ocitá v neznámém prostředí, společnost automaticky reaguje konstruováním příběhů o její sexualitě.

*Proč tedy společnost spustila skandál ohledně žen pracujících pro mezinárodní organizace a proč ne proti Tygrícím?* Pointa jev tom, že rétorika LTTE dává ženám chráněný status zatímco, ženy pracující pro zahraniční organizace nejsou chráněny žádnou rétorikou. Jakmile však žena Hnutí opustí, společnost se s ní vypořádá na individuální bázi.

## VI.4. Shrnutí

V důsledku modernizace jižní Asie a zejména v důsledku válečného konfliktu a s ním spojené přítomnosti mezinárodních organizací se v tamilské společnosti objevily nové fenomény týkající se žen.

Ozbrojené ženy vstoupily do veřejného prostoru jakožto Tamilské Tygřice, které obklopuje ochranná ideologie LTTE. Mírové aktivistky vstoupily do veřejného prostoru, často jako dcery, sestry, či manželky příslušníků šrílanské elity. Když se začaly v mírových aktivitách angažovat civilistky z nižších tradičních vrstev, musely do veřejného prostoru vstoupit jakožto matky, neboť jen tak mohlo jejich okolí jejich působení na veřejnosti tolerovat.

Nejvýznamnějším novým jevem je daleko masovější zapojení tamilských žen do pracovního procesu oproti době před 25 lety. Mnoho Tamilek dnes pracuje na Šrí Lance i v zemích Blízkého východu. Jejich zapojení do pracovní činnosti s sebou však přináší jisté problémy spojené s genderovými stereotypy a patriarchálními představami, které přijaly i ony samotné. Často se tak stávají obětmi sexuálního obtěžování v různých formách. Genderové stereotypy v kombinaci s konstruováním cizinců jako promiskuitních vede k negativnímu vnímání zejména žen pracujících pro zahraniční organizace. Existují i další obory, které jsou pro ženy „nevhodné“, jako například v cestovním ruchu. Společnost má stále velké výhrady k pracujícím ženám a sleduje je daleko bedlivěji než ženy, které působí v domácnosti. Jedna z mých pracujících informantek z Jálppánam k tomu dodává:

*„Žena musela (a stále musí) být doma do 6 hodin večer. Jestliže je viděna na ulici po šesté, společnost ji označí za prostitutku. Já chodím domů z práce mezi šestou a sedmou hodinou a celé sousedství mě pomlouvá. Říkají: „Práce končí v pět hodin, proč jsi doma tak pozdě? Určitě máš přítele!“<sup>274</sup>*

---

<sup>274</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: „Oru peṇ kaṭṭāyamāka mālai 6 maṇṇikku muṇ vīṭu tirumpa vēṇṇi iruntatu. Tarṇpōtu oru peṇ 6 maṇṇikku piṇ vīṭṭiṭṭu veḷiyē teruvil teṇpaṭṭāi camūkam avaḷai oru vipaccāri eṇa muttirai kutti viṭukīratu/ peyariṭukīratu. Nāṇ tarṇpōtu ovvorunāḷum mālai 6-7 maṇṇikku piṇaku tāṇ vēlaiyiliruntu vīṭu tirumpukinṇēṇ. Enatu ayalavarkaḷ eṇṇaiparri tappāka

Na druhé straně si společnost uvědomuje ekonomickou výhodu, jakou pracující žena do rodiny přináší. Dívky si mohou na věno vydělat samy a jednají samostatněji. Mužským příslušníkům rodiny tak určité množství starostí odpadá. Na počátku 21. století tak pro tamilské muže vzniká nový ideál ženy, která za svobodna pracuje a po svatbě zůstává doma s dětmi, nebo pracuje. *„Dnes je situace žen dost odlišná. Od většiny žen se očekává, že budou pracovat a vydělávat peníze pro rodinu před a po svatbě. Dokonce i svatební inzeráty stále častěji uvádějí požadavek, že nastávající nevěsta musí pracovat. (Ženy tak nesou) „dvojitý břímě“ - očekává se od nich, že budou nadále vykonávat domácí práce a zároveň, že budou vydělávat peníze pro rodiny. Mnoho dívek také šetří peníze a majetek na své věno.“<sup>275</sup>*

Můžeme říci, že společnost se doposud k ženám v nových rolích na individuální bázi staví negativně, neboť ženy vstupují do neznámého prostoru a jejich sexualita je tak mimo patriarchální dohled.

---

*enakku piṇṇāi pēcukirārka!*, „Uṇatu vēlai mālai 5 maṇikku muṭikīratu. ēṇ nī iṅvaḷavu nēram ceṇru varukīṇṇāy? Uṇakku oru kātalan irukkiṇṇāṇ“ *eṇa avarkaḷ kūrukiṇṇaṇar.*“ Příloha P4.2. otázka 1.

<sup>275</sup> „Today the situation of women has changed. Most of the women are expected to work or earn money for the family after and before marriage. There are demands for working ladies during marriage proposals. “Double burden”. Now women are expected to carry on domestic works as well as earning money for the families. Many girls are saving money and properties for their dowry as well.“ Jeden z mnoha rozhovorů s Šamilou.





## VII. Dopad války na genderový stereotyp tamilské ženy ve šrílanské společnosti

V této kapitole se snažím odpovědět na otázku, jaký dopad měl válečný konflikt a s ním spojený vývoj dopad na tamilskou společnost a její zvyklosti. Zejména mě zajímalo, jaký dopad na společnost a na její postoj k ženám měly nové jevy, jako například masové zapojení žen do pracovního procesu a existence Tamilských Tygřic. Některé společenské implikace nových fenoménů se od mých odhadů až překvapivě lišily, neboť šrílanští Tamilové je vnímají a interpretují z pozice vlastní kultury.

### VII. 1. Předpokládaný dopad na společenské instituce

Můj základní předpoklad byl, že v důsledku války bude síla tradice oslabena a že se tento trend projeví zejména v oblasti uzavírání manželství a v posunu definice konceptu cudnosti, jak je vidět v níže uvedené tabulce:

		Předpokládaná implikace	Zdůvodnění
A. Tradice uzavírání manželství	1.	Nárůst rozvodovosti	Ženy začínají být zaměstnávány ve velkém počtu. Jejich finanční nezávislost, společně s tím, že jsou často oběťmi genderového násilí, povede k nárůstu rozvodovosti. Dalším důvodem by také mohl být nárůst promiskuitního chování zejména v uprchlických táborech a dlouholeté odloučení manželů v důsledku posunů válečné linie či uvěznění.
	2.	Úpadek tradice placení věna rodině ženicha	Velký počet válečných sirotků, kteří nemají možnost vydělat požadované sumy na věno ženichově rodině.
	3.	Nárůst sňatků „z lásky“	Nemožnost praktikovat pohlavní segregaci v uprchlických táborech může vést k nárůstu počtu sňatků z lásky, zejména mezi mladými lidmi, jejichž rodič/e nemají čas na své dcery a syny dohlížet.  Velký počet válečných sirotků, kteří nemají možnost vydělat požadované sumy na věno, je povede k uzavírání manželství bez věna.

	4.	Nárůst znovu-provdávání vdov	Ohromný počet válečných vdov a jejich složitá finanční situace povede k nárůstu jejich znovu-provdávání.
B. Koncept cudnosti	1.	Nárůst ženské zaměstnanosti	Pracovat ve veřejné sféře již není výhradně mužská doména. Nedostatek zdrojů a rostoucí životní náklady vyžadují, aby ženy byly s to vykonávat výdělečnou práci mimo domov, často v oborech, které nejsou shledávány jako ženské.
	2.	Nárůst žen jezdících na jízdních kolech	Nutnost obstarávat záležitosti ve veřejné sféře povede k opuštění extrémního konceptu cudnosti, kdy ženy nesměly jezdit na kole z obavy, aby nepřišly o panenství.

Abych své předpoklady ověřila, podnikla jsem v letech 2007 a 2008 na Šrí Lance druhý, tentokrát ověřovací, terénní výzkum. Jeho součástí byly rozhovory s tamilskými informanty a dalšími lidmi, kteří mi mohli k dané problematice něco sdělit. Vybrané úplné rozhovory se nalézají v příloze 4.

## **VII. 2. Skutečné implikace nových fenoménů**

Jak dokládají svědectví místních obyvatel, tamilská společnost za uplynulé tři dekády doznala určitých změn, jež mají přímý dopad na životy jednotlivců. V každém regionu ostrova však měla společenská změna jiný charakter v závislosti na různých proměnných, jako je například míra geografické izolovanosti, míra míšení s ostatními etnickými a náboženskými skupinami, změna poměru počtu mužů vůči počtu žen a míra osobního nebezpečí v dané oblasti. Jak vyplývá z rozhovorů s mými respondenty, navzdory všem novotám je tradiční myšlení Tamilů stále velice silné a působí jako interpretační mechanismus percepce nových společenských fenoménů. Některé mnou předpokládané implikace skutečně proběhly a jiné nikoliv. Válka měla na společenské instituce následující dopad:

### **VII. 2.1. Nové trendy v oblasti manželství**

Válečný konflikt má na dodržování tamilské tradice v oblasti uzavírání manželství a manželského života značný dopad, kdy začíná docházet k mnoha nestandardním postupům. Rodiče mají především velkou starost o bezpečnost svých dcer. Mají jednak obavy z toho, že se jejich dcery stanou oběťmi sexuálního násilí ze strany šrílanských vojáků a ostatních příslušníků bezpečnostních složek<sup>276</sup> a jednak, že by jejich dospívající děti (chlapci i dívky) mohly být naverbovány některou z tamilských militantních skupin.

Proto došlo zejména u chudých rodin k výraznému nárůstu **provdávání dcer v pubertálním věku**; některá média hovoří i o dvanáctiletých nevěstách. Rodiče mají za to, že když je dívka vdaná, je pod relativní ochranou svého manžela.

---

<sup>276</sup> Je zajímavé, že za celou dobu trvání konfliktu se nevyskytly případy znásilnění spáchaných kádry LTTE

*„Po nepokojích v roce 1977, když jsme přišli o všechno, ztratil můj otec duševní rovnováhu a musel být v psychiatrické péči. Začal se obávat o mou bezpečnost a tak mě přinutil ke sňatku v mladém věku (...), abych měla muže, který mě může ochránit.“<sup>277</sup>*

Na druhou stranu však provdávání dívek v tak mladém věku vede k předčasnému mateřství, které je pro dívčino zdraví nebezpečné. Mladé manželky se také mohou stát oběťmi domácího násilí, neboť díky provdávání mladých dívek dochází k posunu od matrilokální tradice (kdy manželka vlastní dům, v němž manželský pár bydlí) k patrilokální. Dívky totiž bývají často provdány bez věna, a tak žijí (v rozporu se šrílanskou tamilskou tradicí) v rodině svého manžela. V důsledku toho se vyskytují případy, kdy jsou mladé nevěsty týrány svými muži nebo jejich příbuznými.

Ze strachu o bezpečnost svých dcer se rodiče často snaží najít jim šrílanské **tamilské ženichy žijící v zahraničí**. Mnoho Tamilek proto opouští Šrí Lanku, aby žily ve vzdálených zemích, jejichž kultura se od tamilské značně liší. Šrílanské Tamilky se tak zapojují do života tamilských komunit, ať už v Austrálii, Singapuru, Kanadě, ve Spojeném britském království či v jiném státě. Někdy se však vyskytují případy, že tamilští muži (žijící na západě) přejímají západní normy chování a začínají žít s tamními partnerkami - cizinkami, aniž by uzavřeli sňatek. Svým rodinám na Šrí Lance se o tom však neodvažují zmínit a s dívkou, kterou jim rodina vybrala, se ožení. Když pak dívka za svým manželem přijede, nejeví o ni zájem a nechá ji napospas jejímu osudu. Tyto ženy tak někdy končí v cizí zemi samotné a bez prostředků. Jejich tradiční pojistka – věno ve formě domu a hotovosti – není k dispozici, protože v případě provdání do zahraničí se věno vyplácí jen v penězích, často na bankovní konto, k němuž má „manžel“ přístup. Opuštěné ženy pak mají dvě možnosti- buďto se vrátit na Šrí Lanku, kde je z pohledu jejich rodin jejich bezpečnost nejistá, nebo zůstat v cizině a pokusit se tam nějakým způsobem přežít, tj. najít si práci, možná za pomoci někoho z tamní tamilské komunity. Podle některých odhadů jsou v cizině takových Tamilek tisíce.

---

<sup>277</sup> Rozhovor s Krišni: „...because after the riots in 1977 when we lost everything, my father has become unstable and had to receive psychiatric help. He began to be worried about my safety, so he forced me into marriage at a young age (...) so that there would be a man to protect me.“ Příloha P4.6. otázka 23.

Nemáme však k dispozici žádné statistiky, protože tyto ženy svou situaci úřadům nenahlašují z obavy, že by jim bylo odebráno povolení k pobytu<sup>278</sup>.

Během válečných let došlo podle mých informantů k úbytku a zároveň k nárůstu počtu **sňatků „z lásky“** v závislosti na regionu a na sociální vrstvě. K nárůstu počtu sňatků „z lásky“ došlo především mezi mladými lidmi z chudých vrstev v uprchlických táborech, kde životní podmínky tradiční segregaci pohlaví znemožňují.

*„u vysídlených populací sledujeme, že se velmi mladí lidé berou z lásky bez vyplacení věna. Dívkám je mezi 14 až 20 lety a chlapcům mezi 17 až 20 lety. Zhruba 40 procent sňatků uzavřených v uprchlických táborech se vyskytuje mezi velmi mladými lidmi. Tento typ sňatků však přináší mnohé problémy: rozvod, alkoholismus, domácí násilí, žádná kontrola porodnosti, tím pádem velké rodiny a zdravotní problémy a nedostatek vzdělání.“<sup>279</sup>*

K nárůstu takového typu sňatků dochází i u tamilských komunit žijících v metropoli Kolombu nebo v její blízkosti. Můžeme se domnívat, že důvodem tohoto trendu je celková modernizace městské společnosti, kde mnoho mužů a žen potkává své partnery na pracovišti.

*„Před válkou bylo v Puttalamu jen málo sňatků z lásky – možná 15-20 procent. Nyní však daleko více lidí uzavírá sňatky z lásky, je jich zhruba 80 procent. Myslím, že je to obecný trend, ovlivněný větší mobilitou lidí a médií a filmy ukazujícími milostné příběhy. Také jálppanamští v Puttalamu se začali vdávat a ženit z lásky. Stále to však dělají méně než puttalamští.“<sup>280</sup>*

Naproti tomu u městské tamilské populace na východě dochází k nárůstu počtu domluvených manželství.

<sup>278</sup> Nicméně každý z mých respondentů osobně znal minimálně jednu, často však dvě ženy, které takový osud postihl.

<sup>279</sup> Rozhovor s Dévaní: „*Eppaṭiyiruppiṇum iṭammayarnta makkalīṭaiyē ilamvayatiṇar evvita cīṭaṇamum iṇru kātal tirumaṇam ceyvatai avatāṇittōm. 14-20 iṭaippaṭṭa peṇkaḷum 17-20 iṭaippaṭṭa āṅkaḷum itilīṭaṅkuvar. 40% tirumaṇaṅkaḷ IDP mukāṁkaḷil mika kuṛainta vayatu āṅkaḷukkuṁ peṅkaḷīṭaiyēyumē naṭakkīṇṛaṇa. Ivvakaiyāṇa tirumaṇaṅkaḷ palvēru piraccāṅkaḷaḷaik koṇṭuvavukīṇṛaṇa, vivākarattu, matupāṇapāvaṇai, ulvīṭṭuvaṇmuṛaikaḷ, tiṭṭamiṭāta kuṭumpaṅkaḷ. Itaṇāl periya eṇṇiyilaṇē aṅkattavarkaḷ cukātāra piraccāṅkaḷum attuṭaṇ pōṭiya kalviyarivīṇmai pōṇra piraccāṅkaḷaḷai ikkuṭumpaṅkaḷ etirṇōkkukīṇṛaṇa.*“ Příloha 4.5. otázka 4b.

<sup>280</sup> Rozhovor s Urmilou: “*Before war there were only a few love marriages in Puttalam - maybe 15-20%. Now, there are more love marriages in Puttalam, about 80%. I think it is a general trend influenced by higher mobility of people and by media and films showing love stories. Also Jaffna people in Puttalam have started getting married in love marriages. However, they still do it less than Puttalam people.*“ Příloha P.4.4. otázka 7.

„Před válkou bylo na východě více sňatků z lásky než domluvených. Podle mého odhadu bylo 25 procent sňatků dohodnutých a 75 procent sňatků z lásky . V dnešní době mají lidé více potřeb, jsou vzdělanější, je méně mužů. Lidé nemají čas se zamilovat, a tak je nyní více domluvených svateb. Zhruba polovina sňatků je domluvená a polovina je z lásky.“<sup>281</sup>

Tento trend má dvě příčiny: Příchod vysídlených tamilských civilistů z Jálppánam do regionu posílil tradici domlouvání sňatků a pak také muži jsou méně početní než ženy, jejich rodiny si proto diktují podmínky a vyžadují od dívky dům a vysoké finanční sumy pohybující se ve statisících šrílanských rupií v závislosti na vzdělání a povolání ženicha.

„Vyplácení věna bylo poměrně řídké mezi východními Tamily před válkou. Ale od devadesátých let se vyplácení věna vyskytuje čím dál častěji. Je pro to několik příčin: A- v současné době je víc žen než mužů. B – poměrně hodně lidí z Jálppánam se usadilo na východě a šíří zvyk vyplácení věna také mezi východními Tamily. Někdy se vyskytují případy, kdy muži mají poměr s dívkami, milují se s nimi a pak jejich matky přijdou za těmi dívkami a chtějí po nich věno, protože soulož je někdy považována za jeden ze způsobů uzavření sňatku. Jestliže si v dnešní době má lékařka vzít lékaře, mají stejný plat, její rodina jí musí poskytnout dům, šperky, hotovost a auto. Muž, který pracuje v Saudské Arábii bez vzdělání, bude chtít učitelku s domem a se šperky.“<sup>282</sup>

Migrace však může mít i opačný dopad: „Situace jálppánamských dívek se také významně mění, když opustí Jálppánam – vidí pak více možností. Kdyby byly v Jálppánam, často by se připojily k teroristům kvůli frustraci, že propadly u zkoušek, kvůli rodinným problémům atd. Jakmile se ocitnou v Puttalamu, kde lidé tolik na studium nehledí, vidí, že to není konec světa, když neuspějí u zkoušek.“<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Rozhovor s Dévání: „Yuttattiṅ muṅ pēci muṭikkappaṭṭa tirumaṇaṅkaḷai viṭa kātal tirumaṇaṅkaḷē atikam. eṇatu kaṇippinpaṭi 25% pēci muṭikkappaṭṭavai 75 %. Kātal tirumaṇaṅkaḷāka yuttattiṅ muṅ iruntaṇa. Tarpoṭu makkaḷatu tēvaikaḷ atikarittuḷḷaṇa. Nanṛāka karruḷḷaṇar, kuṛaintaḷavu āṅkaḷē uḷḷaṇar makkaḷirku ceyya nēraṁpillai. Aṇēkamāka pēcimuṭikkappaṭṭa tirumaṇaṅkaḷākavē uḷḷatu. ēṛkkurāiya ½ vāci tirumaṇaṅkaḷ pēci muṭikkappaṭṭavaiyāyumu marra ½ vāci kātal tirumaṇaṅkaḷākavumu uḷḷaṇa“ Příloha P4.5. otázka 4b.

<sup>282</sup> Rozhovor s Dévání: „Cītaṇam koṭuppatu yuttatiṅku muṅ kiḷakku tamilarīṭaiyē miḷa aritākavē kāṇappaṭṭatu. 1990 niṅṅu cītaṇam komattal potuvāka atikarittatu. Ivvatī karippirku pala kāraṇṅkaḷ uḷa. (1)peṅkaḷiṅ eṇṅikkai āṅkaḷai viṭa tarpoṭu atikamāyullatu (2) perumpālāna yāḷppāṇattu makkaḷ kiḷakkilē kuṭiyamarntu cītaṇamuraimaiyai kiḷakku makkaḷitaiyē parappiyuḷḷaṇar. Cīla vēḷaikaḷiḷ āṅkaḷ peṅkaḷai kātālittu viṭṭum avarkaḷuṭaṅ pāḷiyal uṛavu vaiṭtukkoḷḷukirārkaḷ. Atanṅin āṅkaḷiṅ perṛōr peṅkaḷiṭam pāḷiyal uṛavu vaiṭtukkoṇṭataṅ kāraṇamāka cītaṇam kēṭkiṛārkaḷ. Pāḷiyal uṛavu cīlavēḷai tirumaṇam celvatarṅku oru kāraṇamāka amaikiṅṛatu. Oru peṅ vaiṭṭiyar oru āṅ vaiṭṭiyarai tirumaṇam cevvatarāṅāl atē aḷavu campalaṭṭai avaḷ perṛa poṭum avaḷatu kuṭumpam avaḷirku viṭṭum, nakaiyumu, paṇamumu, kārum koṭukka vēṅṭum. Cavuti nāṭṭil vēlai ceyyumu evvitakalviyaṛivumu illāta oru āṅirku oru peṅ ācīriyar, viṭṭu, nakaiyuṭaṅ tēvaiṭṭavār.“ Příloha P4.5. otázka 4a.

<sup>283</sup> Rozhovor s Urmilou: “The situation of Jaffna girls changes significantly when they move out of Jaffna - they see more options. Back in Jaffna they would often join the terrorists because of frustration that they were not successful during their

Obecně tamilská společnost stále považuje sňatek z lásky za nerozum, z tamilského pohledu je to spíše sňatek z vášně, který nemůže dlouho přetrvat. Manželský pár oddaný z lásky často čelí úplné ztrátě kontaktu (a podpory) ze strany jejich rodinných příslušníků, zejména pocházejí-li manželé z odlišných kast nebo z odlišných náboženských skupin. Bez rodinné podpory a vlivem společenské ostrakizace tak početná manželství z lásky skutečně končí rozvodem či odděleným životem manželů.

*„V dnešní době je na východě více rozvodů. Míra rozvodovosti se odhaduje na 20 procent. Příčiny se různí. Někdy muži utečou s jinými ženami. Někdy chtějí ženy rozvod kvůli domácímu násilí“.*<sup>284</sup>

Manželství v tamilském kontextu stále není jen záležitostí dvou lidí, ale celých rodin, které na jeho uzavření a chodu participují. K tomu, aby dívka mohla vstoupit do manželství, její reputace musí být stále bez poskvrny.

*„Víte, když lidé hledají budoucí/ho choť/ě pro svého syna či dceru, myslí na věno a peníze. Dělají rozsáhlé pátrání, aby našli co nejvíce informací o celé rodině potenciálního kandidáta, a kdyby přišli na něco takového, jako je historie zneužívání, odmítní by si osobu z rodiny, která je takto stigmatizována, vzít. Lidé často zapomínají myslet na danou osobu, kterou by si jejich dítě mělo vzít(...) Dostane-li se příběh sexuálního zneužívání na veřejnost, dívka se nevdá.“*<sup>285</sup>

*„...společnost takovou (znásilněnou) dívku nepřijímá. Říkají o ní, že je to „zkažená žena“. Na svatebním trhu je považována za druhořadou volbu. Jen muži, kteří mají děti, by si takovou ženu možná vzali. Znásilněná žena nedostane „čerstvého“ manžela z „první ruky“.“*<sup>286</sup>

---

*exams, because of family problems etc. But once they are out of Puttalam, where people do not care about success during studies, they can see that it is not the end of the world if they do not succeed.” Příloha P.4.4. otázka 7.*

<sup>284</sup> Rozhovor s Dévání. *„Ippōtu vivākarattukkaḷ atikarittullaṅga. Tarpōtu maṭṭakkaḷappil 20% kaṇakkiṭappaṭṭullatu. Palvēru kāraṇaikaḷāḷ vivākarattu ēṟpaṭukiratu. Cila vēlaikaḷil viṭṭuvaṇṇuraikaḷāḷ peṅkaḷ vivākarattu kēṭkiṟārkaḷ.“* Příloha P.4.5. otázka 4c.

<sup>285</sup> Rozhovor s Šamilou: *„You know when people search for a future spouse for their son/daughter, they think about dowry, money, they dig in to find as much information about the whole family of the potential candidate and if they learnt about such thing like history of abuse, they would refuse to marry a person from a family with such stigma. People often forget to think about the actual person whom they would marry. So families will cover their own perpetrators up and make sure the victim is silent. If the story of sexual abuse becomes public, the girl will not get married.“* Příloha P4.2. otázka 1.

<sup>286</sup> Rozhovor s Krišni: *“society does not accept her. They say “she is a spoilt woman”. At the marriage market, she is considered as a 2<sup>nd</sup> bet. Only men with children would probably choose her. She won't get “fresh”, “first hand” husband.”* Příloha P4.6. otázka 5.



Mladá generace Tamilů a Tamilek, kteří žijí a pracují ve městech, se sňatkům z lásky nebrání a zároveň si uvědomují výhody domluveného sňatku, kdy rodiče dohodnou finanční a další praktické záležitosti. Mladí lidé tedy dnes často volí střední cestu, kdy poslouchají rady rodičů, co se týká kasty/náboženství/etnické příslušnosti potenciálního partnera, zároveň však chtějí své potenciální budoucí partnery poznat a mluvit s nimi s tím, že budou mít možnost vyjádřit svůj souhlas či nesouhlas. Ve velkoměstské společnosti začaly být sňatky z lásky více tolerovány. Tento trend se projevuje především u křesťanské komunity.

Základní součástí sňatku je stále věno vyplácené ze strany nevěsty manželově rodině. Tamilská nevěsta na Šrí Lance musí disponovat domem a vysokou finanční sumou (minimálně 200 000 šrílanských rupií = 2 000 amerických dolarů). Tamilové věří, že když není věno zapláceno, manželčina pozice v manželství bude velice slabá, nebude mít žádná rozhodující práva.

*„...když nedáte věno, pak s vámi bude špatně zacházeno a v manželství nebudete mít žádná práva. Čím více peněz dáte, tím více bude váš názor brán v potaz.“<sup>287</sup>*

Proto **tradice vyplácení věna stále pokračuje**. Navíc finanční suma požadovaná rodinou ženicha neustále v průběhu etnického konfliktu roste, protože muži jsou čím dál vzácnější.

*„Dnes se věno za ženicha inženýra nebo lékaře pohybuje kolem 75 láchů (7 500 000 rupií), 40 láchů (4 000 000) za držitele magisterského titulu a 5 až 20 láchů (500 000 - 2 000 000 rupií) za muže, který žije v zahraničí.“<sup>288</sup>*

Proto i osiřelé dívky pracují a na své věno si šetří. I od dívek, které mají oba rodiče, se očekává, že na své věno určitou sumou přispějí. Také u sňatků z lásky dochází k tomu, že rodiny mužů od dívek věno vyžadují. Od některých svých informantů jsem však již slyšela i výraz vzdoru vůči tomuto zvyku: „Ačkoliv je stále běžné platit věno (...), já žádné platit nebudu,

<sup>287</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: „*āṇālum nīṅkaḷ cīṭaṇam koṭukkāviṭṭil miḱa mōcamāṇa muraiyil kavaṇikkappaṭuvatuṭaṇ tirumaṇattin pōtu uṅkaḷiṅku eṅta urimaiyum irukkātu. Nīṅkaḷ koṭukkum paṇattin perumatikūṭakkūṭa uṅkaḷatu karuttukaḷiṅku uḷḷa celvāḱku tirumaṇattin pōtu atikarikkum.*“ Příloha P4.2. otázka 17.

<sup>288</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: „*Tarpōtu oru veittiyarukku allatu eṅciṅyariṅkāṇa cīṭaṇam ēṅkuraiya 75 laṭcaṅkaḷ 40 laṭcam - paṭṭāri ācīriyarikku 5-20 laṭcam veḷināṭṭil vacikkum/vēlai ceyyum āṅikku kēṅkappaṭukīratu.*“ Příloha P4.2. otázka 13.

*protože pracuji a jsem vzdělaná, tak proč bych ho měla platit?*<sup>289</sup> Má informantka tak naznačuje, že zvyk vyplácet věno měl jeden účel – zajistit finanční zdroj nové manželské jednotce, v níž je manžel živitelem působícím ve veřejné sféře, zatímco žena funguje v domácí sféře, není živitelkou, a proto musí do manželství přispět její rodina věnem.

V dnešní situaci se však i ženy stávají živitelkami: „*Muži nyní vyžadují pracující ženy*“<sup>290</sup> Navzdory tomu stále platí věno a zároveň se od nich stále očekává, že zastanou i veškeré domácí povinnosti. Ženy jsou tak v dnešní době velice přetíženy.

V důsledku válečného konfliktu také mnoho mladých žen a mužů ovdovělo. Vdovci se (stejně jako v minulosti) téměř bez výjimky znovu ožení, aniž by tím byla společnost jakkoliv pohoršena. Naopak se od nich opětovný vstup do manželství přímo očekává. Naproti tomu znovuprodávání vdov je z hlediska tamské tradice nemyslitelné. Ctnostná žena patří jen jednomu muži, a když ten zemře, je odsouzena k životu neúplné bytosti, jíž chybí mužský element.

Vdovy jsou stále společností do velké míry marginalizovány. Není například vhodné, aby se vdova účastnila radostných společenských událostí, jako například narozeninových oslav či oslav dívčí zralosti, protože se věří, že přináší smůlu. Vinou této společenské interpretace a společenského imperativu, navzdory ohromnému počtu válečných vdov došlo jen k **minimálnímu nárůstu počtu znovu provdaných vdov.**

*„Vdovy se znovu vdávají jen zřídka, protože přinášejí smůlu. Když se vdají, společnost je obvykle označí za prostitutky.“*<sup>291</sup>

Také vdovy samy se často znovu provdat odmítají, protože se obávají, že by jejich děti nového otce nepřijaly a že by s nimi daný muž špatně zacházel. Zdá se však, že

---

<sup>289</sup> „*Even though it is still common to pay dowry (...) I won't give any dowry because I work and am educated so why should I pay dowry?*” Rozhovor s Urmilou.

<sup>290</sup> Rozhovor s Dévání: „*Ippōtu āṅkaḷ vēḷaikkuṁ pōkuṁ peṅkaḷaiyē manakka virumpukinṛaṅar.*” Příloha P4.5. otázka 4a

<sup>291</sup> Rozhovor s Krišní: „*Widows remarry very rarely, because they are considered bad luck. If they remarry they would be labelled as prostitutes.*” Příloha P4.6. otázka 6.

nezanedbatelný počet mladých vdov buď žije, nebo udržuje vztah s muži, aniž by se za ně provdaly.

Rozvod je společensky stále vnímán jako nepřijatelný. „Rozvedené ženy se nemohou provdat, jinak by je společnost označila za prostitutky. Postoj k této otázce závisí také na kastovní příslušnosti. Když jsem se rozváděla já, moje komunita mě nešetřila a já dodnes odmítám s lidmi z mé vlastní komunity (tj.kasty) komunikovat.“<sup>292</sup>

Když však dojde k situaci, že dva lidé spolu nechtějí žít, žijí odděleně. Během války tak došlo k **nárůstu počtu odděleně žijících manželů**. Důvodů je několik: nárůst domácího násilí, nárůst ekonomické nezávislosti žen, které odmítají toto násilí snášet a také migrace partnerů za prací. Status rozvedené ženy se podobá statusu vdovy. Je vnímána jako „přinášející smůlu“ a zároveň ji společnost vždy strukturuje jako osobu zodpovědnou za manželský rozkol. I když je známo, že ji manžel například bil.

Zdá se, že vlivem války došlo i k určité změně postoje vůči kastovnímu systému. Stále platí, že: „Kastovní vědomí mezi lidmi v Jálppánam je velice silné“. a „Nikdo by se nikdy neoženil mimo svou kastu.“<sup>293</sup> Zároveň je však patrné, že v nouzové situaci, některé tamilské ženy volí i mimokastovní sňatky. „Jálppánamští Tamilové přicházeli do hor jako učitelé již v koloniálních dobách. Stále do hor přicházejí. Jálppánamské ženy se za horské Tamily začaly vdávat zhruba před 15 lety, protože v Jálppánam je mužů nedostatek. Zajímavé je, že ačkoliv se jálppánamské ženy provdávají za horské Tamily, jálppánamští muži se s horskými Tamilkami nežení.“<sup>294</sup>

Obecně podle všech mých informantů měla válka nejvýznamnější dopad na tamilské rodiny – došlo k ohromné dezintegraci rodinných jednotek, jejich členové jsou buď mrtví,

<sup>292</sup> Rozhovor s Krišní, „Divorced women can't remarry, otherwise the society would again label them as prostitutes. The attitude towards this also depends on the caste. I personally have had such a tough time being divorced that I refuse to talk to people from my own community.“ Příloha P4.6., otázka 6.

<sup>293</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: „Caste conscience among people in Jaffna is very strong. Nobody would ever marry out of their caste“. Příloha P4.1., otázka 3

<sup>294</sup> Rozhovor s Krišní: „Jaffna Tamils have been coming to the Hills since the colonial times to work as teachers. They still keep on coming. This practice has started some 15 years ago because of the war and scarcity of Jaffna men. Jaffna women marry Malayaka Tamil men, however, Jaffna men do not marry Malayaka Tamil women“. Příloha P.4.6., otázka 10.

nebo roztroušení po celém ostrově, ne-li světě. Mezi lidmi i rodinnými členy zavládla určitá nedůvěra.

*„Válka měla další vážný dopad na společenskou strukturu – polarizaci obyvatel. Každý patří k nějaké politické/militantní skupině (ať už LTTE, EPDP nebo PLOTE atd.) nebo je podezříván z napojení na ně. Z toho důvodu lidé nemohou nikomu důvěřovat, ani svým ženám, dětem nebo přátelům. Nemůžete odhalit svůj názor. Jestliže někdo s vaším názorem nesouhlasí, je to váš rozsudek smrti. Válka obrátila lidi proti sobě navzájem.“<sup>295</sup>*

## VII. 2.2. Jízda na kole – indikátor změny

V předválečném období, tj. do 70. let 20. století bylo dodržování cudnosti tamilských žen definováno mimo jiné i zákazem jízdy na kole. S tím, jak se tamilské ženy pomalu začaly během války přesouvat i do veřejné sféry, za situace, kdy většina veřejné dopravy byla omezená, byly mnohé ženy nuceny překročit omezení daná kulturou a začít jízdní kolo používat. Byl to jediný dostupný dopravní prostředek.

Podle mých respondentů začaly nejdříve tamilské ženy jezdit na kole na přelomu 70. a 80. let v Jálppánam, které tehdy bylo ústředím tamilských militantních skupin. Proto tam i šrílanská armáda zaváděla celou řadu bezpečnostních opatření majících dopad na veřejnou dopravní obslužnost.

*„Kvůli významu cudnosti tamilská společnost ženám jízdu na kole zakazovala, protože panovaly obavy, že by žena přišla o panenství. Nicméně v sedmdesátých letech, když začaly násilné incidenty vedoucí k válce, dopravní možnosti byly (náhle) v Jálppánam nedostupné, a tak ženy neměly na vybranou a začaly jezdit na kolech. Společnost si uvědomila, že ženská mobilita představovala výhodu*

---

<sup>295</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: *“The war has had another serious impact – it has polarised the people. Everyone belongs to some political/militant group (be it LTTE, EPDP, PLOTE etc.), or is being suspected of being aligned to them. Therefore, people can not trust anybody, not even their wives, their children or their friends. You can not disclose your views. If someone does not agree with your views, you will be dead. The war has turned people against each other. Nobody knows who can be a spy.”* Příloha P4.1. otázka 6.

a prospívala společnosti, takže jízda na kole se stala přijatelnou. Nyní máme motocyklovou revoluci, zejména od roku 2003. Dokonce i ženy v domácnosti jezdí na motorkách.<sup>4296</sup>

V souvislosti s tím, jak se válečná situace šířila i na východ – do měst Tirukónamalej a Mattakalappu, začaly ženy jezdit na kolech na východním pobřeží na přelomu 80. a 90. let. S tím šla ruku v ruce i revoluce v odívání – v zájmu pohodlnější jízdy na kole vyměnily tamní ženy sári (šestimetrový pruh látky omotaný kolem těla) za čudídar (šalvár kamíz, tj. dlouhé šaty a pod nimi dlouhé kalhoty).

„V masovém měřítku však začaly ženy v Mattakalappu jezdit na kolech v devadesátých letech (20. století). Před rokem 1990 byla ženám vymezená domácnost. Nemohly se pohybovat mimo své domovy. Také jejich oblečení – sári- jim bránilo v jízdě na bicyklu. Myslím, že jsem byla v Mattakalappu první ženou, která v roce 1988 nosila pandžábí (tj. čudídar alias šalvár kamíz - oděv sestávající z kalhot, dlouhých šatů a velkého šátku), jež jsem si přivezla z Jálppánam a z Indie. Dalším důvodem byly kulturní bariéry.

Ženy v Mattakalappu začaly jezdit na kolech kvůli válce. Jejich manželé, bratři a synové, kteří obvykle vykonávali pochůzky, odešli do války, byli zatčeni, zabití nebo zmizeli. Proto musely ženy začít vykonávat nezbytné pochůzky samy, musely být mobilní. Narůstající přítomnost nevládních organizací měla také dopad na šíření jízdy na kole mezi ženami. Ženy na kole se staly běžnou záležitostí.

V současnosti řídí 50 procent všech motorek v Mattakalappu ženy.<sup>4297</sup>

<sup>296</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: „*Karputtaṅmaiṅ mukkilattum kāraṅamāka taṁiḷ camukattiḷ caikkil ōṭuvatu peṅkaḷaiṅ murrāka taṅai ceyyappaṭṭrunṭatu. Caikkil ōṭiṅ kaṅṅiṅṅamai aḷintu viṭum enra payam avarkaḷaiṅ iruntatu. Eppaiyiruppiṅum 1970 kaḷiṅ piṅ vaṅmuraiccampavaṅkaḷiṅ atikariṅpu yuttattai uruvāḷkiyatāḷ yāḷppānattiḷ pōkkuvarattu vacatikaḷ maṭṭuppaṭṭappaṭṭaṅa. Peṅkaḷiṅku vēru terivu pōkkuvarattu ceyya illāmaiṅ caikkil ōṭuvaṅku toṅaṅkiṅaṅ. Camūkam immāṅṅam Tamaru naṅmai payakaṭuvatai kaṅṭu iṅpaḷakkattai ēṅrukkōṅṭatu. Tarṭōtu mōṭṭār caikkil maṅumalarcci ēṅpaṭṭullatu. Piratāṅamāka 2003 iruntu viṭṭupeṅkaḷ aṅaivarum tarṭōtu mōṭṭār caikkil ōṭukiṅṅaṅ.*“ Příloha P4.2., otázka 9.

<sup>297</sup> Rozhovor s Dévání: „*periya aḷaviḷ 1990 piṅṅrunṭutāṅ caikkil ōṭṭukiṅṅaṅ. 1990 kaḷiṅ muṅ viṭṭukkuḷḷēyē muṅaṅki iruṅṅaṅ. Viṭṭiṅku veḷiyē atantirāmāka cella aṅumatikkappaṭavillaḷi attuṅṅaṅ avarkaḷatu uṅai puṅavaḷi avarkaḷai caikkil ōṭṭuvatai tavirttatu. 1988 il mutāṅmutal puṅjām (cuṅṭār) aṅinta mutalpeṅ vantu nāṅṭāṅ. Nāṅ intiyāviṅṅiṅṅu avvuṅaiṅ koṅṭuvantu iruṅṅē. Attuṅṅaṅ marra kalāccāra taṅaikaḷum iruṅṅaṅ. Maṭṭakalappu peṅkaḷ yuttattiṅṅāḷ caikkil ōṭṭa toṅaṅkiṅaṅ. Avarkaḷatu kaṅavarmār, cakōṅtararkaḷ, makaṅkaḷ yuttattiṅku cenṅārkaḷ kaituceyypaṭṭaṅaṅ, kollappaṭṭaṅaṅ, kaṅattappaṭṭaṅaṅ. Itaṅāḷ peṅkaḷ tamatu aṅṅāṅta aluvkaḷiṅkaḷai tāṁē ceyya vēṅṅiyiruntatu, tamatu vēlaikaḷai tāṁē ceyya veḷiyē cella vēṅṅiruntatu. Araccāraparraṅa niṅruvaṅaṅkaḷatu tōṅraṅkaḷiṅ atikariṅpu caikkil ōṭṭum peṅkaḷiṅ eṅṅikkaiṅ atikarittatu. Iṅtu caikkil ōṭṭuvatai oru cāṅāraṅa viṅṅayamākkkiyatu. Tarṭōtu 50% mōṭṭāraicaikkilkaḷ peṅkaḷāḷēyē ōṭṭukiṅṅaṅ.*“ Příloha P4.5. otázka 3

Také na západním pobřeží Šrí Lanky došlo k postupné změně. Když přišla v polovině 90. let vlna uprchlíků z Jálppánam do regionu Puttalam na západním pobřeží, přinesla s sebou mnohé své zvyky, včetně ženské jízdy na kole. Rezydentní tamilská komunita tento zvyk přejala. V Puttalamu tedy začaly tamilské ženy jezdit na kolech až v polovině 90. let.

*„Kaṛpu (cudnost) žen je stále velice důležitá pro Tamily a Muslimy. (...) Kvůli důležitosti cudnosti nesměly ženy do poloviny devadesátých let jezdit na kole.“<sup>298</sup>*

V současné době jezdí tamilské ženy ve všech těchto regionech dokonce na motorkách.

Další posun nastal v období po tsunami - ženy do té doby nesměly jezdit jako pasažérky na motorkách s muži, kteří nebyli jejich příbuzní. Nevládní organizace však pro práci v terénu nabízely smíšeným týmům jen jednu motorku. Proto začaly zejména zaměstnané ženy jezdit jako pasažérky na motorkách za zády svých mužských kolegů.

Nicméně ve velkých městech je situace ještě o něco rozdílnější: *„Dnes je v módě, že ženy v Kolombu a v Kandy řídí automobily“<sup>299</sup>*

Koncept cudnosti, jehož sociálním projevem býval zákaz ženské jízdy na kole, se tedy z praktických důvodů posunul. Na začátku 21. století je úplnou samozřejmostí, že tamilské ženy jezdí na bicyklech a jejich cudnost přitom není zpochybňována. (Není bez zajímavosti, že maurské ženy na Šrí Lance na kole jezdit stále nesmějí.)

---

<sup>298</sup> Rozhovor s Urmilou: *“Kaṛpu (chastity) is still very important to Tamils and Muslims. If girls are not virgins they won't get married, because the society does not have any respect for them. Because of the importance of chastity, women were not allowed to ride bicycles until mid 1990's.”* Příloha P4.4. otázka 6.

<sup>299</sup> Rozhovor s Krišní: *“Now there is a fashion, that the women in Colombo and Kandy drive cars”* Příloha P4.6. otázka 14.



75: Tamské Tygřice byly mezi prvními ženami, které jezdily na kole.



76: Žena na kole v Kilinoči, hlavním městě Tamských Tygrů



77: Tamské ženy jezdí běžně na kole i na území pod správou šrilanské vlády

### **VII. 2.3. Genderové násilí se dostává na světlo**

Díky aktivitě nevládních organizací, které jsou často financovány granty mezinárodních agentur, se začíná v tamilské společnosti pomalu otevřeně hovořit o genderovém násilí.

Již v první kapitole jsem se zmínila o tom, že gender (na rozdíl od skutečného fyzického pohlaví) odkazuje na společností dané rozdíly mezi muži a ženami. Gender je determinován sociálními faktory – dějinami, kulturou, tradicí, společenskými normami a náboženstvím. Gender v jakékoliv společnosti zahrnuje socializaci chlapců a dívek, mužů a žen do jim určených rolí, kompetencí, poskytuje jim odlišné příležitosti a privilegia, klade na ně odlišná omezení a má od nich odlišná očekávání. Být ženou v Indii je tedy diametrálně odlišné od toho, co znamená být ženou v Evropě. Indové od indických žen očekávají úplně jiný vzorec chování než Evropané od Evropanek. Kategorie genderu je ve všech kulturách proměnlivá.

Genderové násilí (gender-based violence) se zakládá na genderových rolích, tj. na očekávání, omezení a dalších kategoriích daných společností. I muži se stávají oběťmi genderového násilí, ve většině společností však tento typ násilí postihuje především ženy, protože ve většině společností ženy nejsou v pozici moci. Ačkoliv výraz „násilí“ implikuje fyzické poškození, význam genderového násilí je daleko širší. Zahrnuje zneužití jakéhokoliv typu moci, kromě fyzické síly i výhrůzek a nátlaku. V případech genderového násilí tedy nemusí vždy být užitá fyzická síla.

Většina světových organizací v dnešní době financuje programy zaměřené na potlačení projevů genderového násilí. Během školení předávají účastníkům zprávu, že *genderové násilí porušuje základní lidská práva*.

Z kulturněantropologického hlediska je míra projevů genderového násilí a způsob, jakým na ně daná společnost reaguje, zajímavým indikátorem genderových kategorií v dané kultuře. Díky práci šrilanských nevládních organizací od poloviny devadesátých let, zejména



však od začátku 21. století, začíná fenomén genderového násilí v tamilské společnosti na Šrí Lance vycházet na světlo.

Podle mých informanté je stav genderového násilí v tamilské společnosti následující:

Valnou většinou obětí genderového násilí ve šrílanském kontextu jsou ženy.

*„Muži si myslí, že ženy jsou jen pro potěchu mužů, že existují jen proto, aby s nimi muži mohli mít sex. Proto je manželské znásilnění velice běžné a mnoho žen se chce rozvést, protože muži vyžadují sex bez jejich souhlasu (např. v těhotenství atd.). Ženy také bývají podrobovány duševnímu násilí. Cokoliv udělají, je špatné.“<sup>300</sup>*

Genderové násilí je přítomné ve všech vrstvách tamilské společnosti.

*„Genderové násilí se vyskytuje ve fyzické a duševní formě napříč náboženstvím a všemi kastami v Jálppánam. Odhaduji, že se toto násilí vyskytuje v různých formách až u 80 % rodin.“<sup>301</sup>*

Je obzvláště viditelné ve venkovských oblastech a u vysídlených populací žijících v uprchlických táborech. Nicméně k genderovému násilí dochází skrytě také u vyšších vrstev ve městech. Genderové násilí se v tamilské společnosti projevuje:

- šikanou
- domácím násilím, kdy většinou muž bije manželku
- incestem, kdy mužští pokrevní příbuzní zneužívají děti zejména ženského pohlaví
- znásilněním většinou ze strany nepokrevních příbuzných či známých osob „Je celkem běžné, že švagři vydírají své švagrové (tj. sestry svých manželek), aby s nimi spaly, protože jinak by se jejich sestrám (tj. jejich manželkám) mohlo něco stát. „Když se mnou nebudeš spát, tvá sestra spáchá sebevraždu“ vyhrožují.“<sup>302</sup>

<sup>300</sup> Rozhovor s Šamilou: „In men's minds women are there for men's pleasure, they exist only for the men to have sex with them and to serve them. Therefore, marital rape is very common and many women want divorce because the men demand sex without their consent, (e.g.: at times of pregnancy, etc). The women are often subjected to mental harassment as well. Whatever they do is wrong.“ Příloha P4.3. otázka 1.

<sup>301</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: „Gender based violence in physical and mental form occurs across all religions and all castes in Jaffna. I would estimate that it exists in one form or another in 80% of families.“ Příloha P4.1. otázka 2.

<sup>302</sup> Rozhovor s Šamilou: „It is quite normal that brothers-in-law force their sisters-in-law (i.e. their wives' sisters) to have sex with them or otherwise something might happen to their sisters (i.e. their wives). “If you don't sleep with me, your sister will commit 'suicide'“. Příloha P4.3. otázka 1.

- zneužíváním dětí/ studentek ve vzdělávacích institucích ze strany lidí v pozici moci  
„Poměrně časté jsou také případy sexuálního obtěžování na univerzitách. Mužští lektori zneužívají studentky. Všichni o tom vědí, ale nikdo je netrestá.“<sup>303</sup>
- obtěžováním na pracovišti

„Sexuální zneužívání a incest jsou poměrně běžné. Obzvláště v komunitě na ostrově Delft (u pobřeží Jálppánam). Školní děti jsou velice často zneužívány jak v rodinách, tak učiteli. Vyskytují se případy incestu mezi bratrem a sestrou. Když dívka otěhotní, je to ona, koho rodina viní, trestá a ostrakizuje.“<sup>304</sup>

Tamilská společnost interpretuje oběť násilí jako zodpovědnou za to, co se jí děje.

„Společnost vidí domácí násilí obzvláště na venkově, ale nic s tím nedělá. Viní oběť z toho, že si za domácí násilí, jehož je terčem, může sama. Také oběti si to myslí.“<sup>305</sup> Svým chováním narušila svou cudnost. „Sexuální zneužívání je často místními muži zlehčováno. Oni viní ženy z toho, že je na nich pácháno násilí. Tvrdí, že způsob, jakým se oblékají a jak se chovají, je činí zodpovědnými za to, že se stávají cílem návrhů.“<sup>306</sup>

- V případě domácího násilí, se společnost zaměřuje na to, co žena udělala špatně, proč jí manžel zbil. (Šrílanští psychologičtí poradci proto ženám radí, aby si například přeorganizovaly program tak, aby stihly podávat manželovi večeři včas.(!)
- V případě incestu, když dívka otěhotní, se jí rodina zříká. Chlapec/otec/ strýc zodpovědný za její stav v rodině zůstává bez jakéhokoliv trestu. „Když dívka otěhotní, je to ona, koho rodina viní, trestá a ostrakizuje. Chlapec s rodinou zůstává a nečeká ho žádný trest, ona však přestane chodit do školy a jde buďto na potrat, nebo porodí dítě v domě bezpečí a to je pak poskytnuto k adopci. Dívka pak již není členkou rodiny. Rodiny nechtějí, aby se dívka do domu vrátila také proto, že si nepřejí, aby ona a její bratr žili ve stejném

<sup>303</sup> Rozhovor s Šarmilou: „Quite often there are also incidents of sexual harassment at universities. Male lecturers are usually the perpetrators abusing their female students. Everybody knows about it, but nobody punishes them.“ Příloha P4.3. otázka 1.

<sup>304</sup> Rozhovor s Šarmilou: „Sexual abuse and incest are quite common, especially among the community on the island of Delft (off Jaffna coast). Schoolchildren are very often being abused by families and teachers. There are cases of incest between brother and sister. If the girl becomes pregnant, she is the one being blamed, punished and ostracized by the family.“ Příloha P4.3. otázka 1.

<sup>305</sup> Rozhovor s Šarmilou: „Society can see domestic violence especially in rural areas, but does not do anything about it. They blame the victims for being responsible for domestic violence that is happening to them. Even the victims think the same.“ Příloha P4.3., otázka 1

<sup>306</sup> Rozhovor s Šarmilou: „Sexual abuse is often trivialized by local men and they blame the women for violence against them. They claim that the way the women dress and behave makes them responsible for “making themselves a target” of advances“. Příloha P4.3., otázka 1

*domě, a aby se to celé znovu opakovalo. Rodiny se často snaží fakt, že otcem je jejich syn, skrýt.*<sup>307</sup>

- I v případě znásilnění ze strany nepokrevních příbuzných je oběť z rodiny vypuzena.
- Ostrakizace je také trestem pro dívky zneužívané na pracovišti a ve školní instituci.

Následkem společenské interpretace oběti jako vinné, oběti genderového násilí mlčí. Obávají se společenské marginalizace, či úplné ostrakizace. Kdyby jejich případ vyšel na světlo, jakákoliv možnost najít manžela by byla zmařena. A manžel je esenciální kvalitou každé ženy, má-li být vnímána jako úplná bytost.

*„...rodiny budou pachatele ve vlastních řadách krýt a oběť bude muset mlčet. Dostane-li se příběh sexuálního zneužívání na veřejnost, dívka se nevdá.*<sup>308</sup>

Rodiny obětí se snaží, aby se nikdo nedozvěděl o tom, co se obětem stalo. Kdyby se totiž tak stalo, byl by navždy poznamenán nejen život oběti, ale i životy ostatních rodinných příslušníků<sup>309</sup>. Když se o případu znásilnění (ať už je pachatelem kdokoliv) společnost dozví, může být ohrožena budoucnost i ostatních rodinných příslušníků.

Pachatelé genderového násilí jsou společensky zcela beztrestní.

- V případě domácího násilí a incestu je rodiny kryjí, aby zamezily hanbě.
- Oběti násilí většinou nic nenahlásí.
- Složky státního šrílanského aparátu (policie a soudy) pachatele genderového násilí neperzekuuji, a to i přesto, že zákony trestající projevy genderového násilí na Šrí Lance existují. Moji respondenti to vysvětlovali tím, že v těchto složkách většinou působí muži. *„Problém spočívá v právním systému, který dovoluje pachatelům sexuálního násilí pohybovat se volně až do dne soudního líčení. Tím pádem mají spoustu času svým*

<sup>307</sup> Rozhovor s Šamilou: “If the girl becomes pregnant, she is the one being blamed, punished and ostracized by the family. The boy stays with the family and doesn’t face any punishment. The girl stops her studies, maybe has abortion or delivers the baby in a safe house and the baby is given to the convent for adoption. She no longer is a member of the family. She is sent away because she won’t provide for the family. Another reason, why the family don’t want her to come back to live with them, is that they do not want the boy and the girl to live in the same house so that it does not happen again. Families often try to hide the fact, that their son is the father.” Příloha P4.3., otázka 1

<sup>308</sup> Rozhovor s Šamilou: *“...families will cover their own perpetrators up and make sure the victim is silent. If the story of sexual abuse becomes public, the girl will not get married.”* Příloha P4.3., otázka 1

<sup>309</sup> Při hledání správné partnerky pro svého syna se většina matek informuje na stav cudnosti nejen dané dívky, ale také na její rodinu. V případě, že by se dozvěděla o tom, že se něco v rodině stalo, možnost uzavřít sňatek je daleko nižší, téměř nulová.

*obětem vyhrožovat. Policie-armáda-soudci podporují pachatele, protože jsou všichni muži, také právníci se tak chovají.“<sup>310</sup>*

Genderové násilí, zejména domácí násilí je společností vnímáno jako soukromá rodinná záležitost, do níž není třeba a ani není vhodné zasahovat. Z pohledu společnosti má mít muž svou ženu pod kontrolou a domácí násilí je praktickým projevem jeho kontroly a převahy.

Zejména během válečného konfliktu údajně došlo k nárůstu domácího násilí mezi vysídlenými populacemi, kdy muži frustrovaní ze ztráty obživy, majetku a omezené mobility začali v uprchlických táborech ve velké míře pít alkohol a bít své ženy.

Nevládní organizace působící na Šrí Lance mají nelehký úkol. Snaží se změnit vnímání genderového násilí v tamilské společnosti z pozice, že genderové násilí je normální privátní záležitost, do povědomí, že násilí není normální a že oběť musí být rodinou i společností podporována a chráněna. V rámci této snahy se jak na severu, tak východě Šrí Lanky koná mnoho školení jak žen, tak mužů, kde se o genderovém násilí otevřeně hovoří a sami účastníci projevují názor, že genderové násilí je nepřijatelné a neomluvitelné.

***„Když jste pracovala pro UNHCR, jak jste se s tématem SGBV<sup>311</sup> vypořádala?“***

*„SGBV je velice citlivá záležitost. Lidé o tom nechtějí hovořit. Proto jsem s nimi o tom nemohla nikdy mluvit přímo. Vždy jsem začala tím, že jsem je požádala, aby popsali genderové role v tamilské kultuře. Tak nepřímo přiznali mnoho věcí, které nepopíratelně souvisely s SGBV. Takže když jsem pak začala mluvit o SGBV, nemohli popřít, že v naší společnosti existuje.*

*Zajímavé bylo, že kdykoliv jsme hovořili o genderových rolích a jejich dopadu na život členů společnosti, často dávali příklady „špatných“ tamilských žen, které nesplňují kulturní nároky. Lidé měli strach hovořit o SGBV, protože si neuvědomovali, že je to pachatelova vina.*

<sup>310</sup>Rozhovor s Šamilou “The problem dwells in legal system, which allows perpetrators of sexual violence to move freely around until the court date. This gives them plenty of time to pose threats to their victims. The police/army/judges support sexual abuse perpetrators because they all are males, even the lawyers do so.“ Příloha P4.3., otázka 1

<sup>311</sup> Sexual and Gender Based Violence

*Když jsem už konečně během našeho školení začala o SGBV mluvit, obvykle jsem začala s tamilským názvoslovím, které popisuje případy znásilnění a dalších SGBV zločinů. V tamilštině slovo pro ženu, která přežila znásilnění, je kaṛpaḷippu, což znamená „zničené panenství/ctnost“. Vychází to ze slova kaṛpuḷḷava/ - panna, ctnostná žena... Já jsem zavedla jiné slovo, které by mohlo změnit vnímání znásilnění: pāliyal palātkāram, což znamená „vynucený sex (sexuální kontakt)“. Když lidé uslyší tento výraz, budou myslet na pachatele. Když slyší kaṛpaḷippu, myslí na oběť, ženu, která přišla o svou ctnost.“<sup>312</sup>*

Nevládní organizace se snaží ve spolupráci se šrílanskou vládou nastavit systém, který by poskytl obětem podporu – na policejních stanicích byly zavedeny přepážky pro „ženy a děti“, byly přijaty zákony odsuzující projevy genderového násilí. Stát však doposud nemá zařízení, jež by poskytlo odpovídající psychologickou a sociální péči obětem genderového násilí. Tuto funkci v omezené míře zastávají nevládní organizace formou „domů bezpečí“. Nicméně se zdá, že ke skutečně efektivní reakci na případy genderového násilí je ještě dlouhá cesta.

*„Právní strana je stále slabá v potírání SGBV kvůli postoji veřejnosti. Nyní máme zákon o domácím násilí, ale lidé o něm nevědí. Lidé v justičním systému nemají o SGBV povědomí.*

*Také postoj policie představuje problém, protože policisté si myslí, že domácí násilí může být vyřešeno tím, že si s párem „promluví“. Obvykle jim poradí a odškrtnou si další vyřešený případ. Oběti násilí nechodí na policii, protože vidí, že proti pachateli nic nepodnikne, a to je frustruje. Ženy nemohou hlásit nic na policii (také proto), že policistky nemluví tamilsky. Takže ženy bývají obtěžovány policisty muži,*

---

<sup>312</sup> Rozhovor s Šarmilou. **3/ When you worked with UNHCR, how did you tackle SGBV?**

*“SGBV is a very sensitive issue. People do not want to talk about it. Therefore, I could never talk about it directly. I would start by getting from them the description of gender roles in Tamil culture. So they would indirectly admit a lot of things, which are undeniably linked to SGBV. So when they started to talk about SGBV they could not deny its existence in our society. Interestingly, whenever we talked about gender roles and about their impact on the lives of society members, they would always give examples of ‘bad’ Tamil women not complying with cultural patterns. They were scared to talk about SGBV and they did not realize it was the perpetrators’ fault. When I finally started talking about SGBV in our sessions, I would usually begin with the Tamil vocabulary which describes the incidents of rape and other SGBV crimes. In Tamil the word for a rape survivor is kaṛpaḷippu meaning ‘destroyed virginity/ chastity’. It is derived from the word kaṛpuḷḷava/ - virgin, chaste woman... I introduced a different word that could change their perception of rape: pāliyal palātkāram which means “forced sexual (contact)”. When people hear this expression they will think about the perpetrator. If they hear the word kaṛpaḷippu, they will think about the victim, the woman, who had lost her chastity.” Příloha P 4.3 otázka 3.*

*kteří jim tlumočí. Například, když si žena stěžuje, že jí manžel bije a špatně s ní zachází, policisté říkají: „A proč jsi nepřišla za mnou? Já bych s tebou zacházel dobře.“<sup>313</sup>*

Také na území pod kontrolou LTTE se snaží s některými projevy genderového násilí vypořádat, a to tvrdými tresty zejména za sexuální násilí. Nicméně ani LTTE ani šrílanská vláda se nesnaží změnit základní příčinu celého problému, a to postoj mužů.

*„Aby se postoj k SGBV změnil, to znamená, aby začalo sexuální a genderové násilí být označováno jako „nepřijatelné“ to vše potřebuje čas. Změna (současného) postoje, podle něhož je domácí násilí soukromou rodinnou záležitostí, bude trvat několik generací.*

*Nicméně již existují struktury, jež se s problematikou SGBV vypořádávají, zaměstnancům nevládních organizací se dostalo kvalitnějšího školení, získali větší teoretické zázemí, vzniklo několik informačních středisek. Také letáky obecních organizací zabývající se SGBV byly opraveny a „špatné rady“ byly odstraněny. Koncept, že násilí není „v pohodě“, byl předložen komunitám a v jejich rámci začíná kolovat, takže stav věcí se, doufáme, může změnit. Hovoříme-li v číslech, zhruba desetina obyvatel Jálpánam byla vystavena nějakému osvětovému programu o sexuálním a genderovém násilí, různí se kvality.“<sup>314</sup>*

---

<sup>313</sup> „The legal side remains to be weak in addressing SGBV because of the public attitude. Now there is Domestic Violence Act but people still don't know about it. People in the legal system don't have any awareness about SGBV.

Also the attitude of the police is a problem, because they think that domestic violence can be solved by them “counseling” the couple. They usually give them advise and mark it as a solved case. The victims of violence do not go to the police because they see they do not take any action against the perpetrator and this frustrates them.

Now women can't report to the police because the female police officers do not speak Tamil. So the women are also harassed and assaulted by the male police officers who interpret for them. For example, when the woman complains that her husband is beating her and not treating her well, the male police officers say “Oh, why did you not come to me? I would have treated you well.” Etc” Příloha P4.3. otázka 7.

<sup>314</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: “The change of attitude towards what SGBV is, that is towards labelling it as ‘unacceptable’, needs time. It will take generations to change the attitude which is saying that domestic violence is a private family matter. However, now there are structures to deal with the issue in place, the NGO staff has had a better training, they got more theoretical background, there were resource centres established. Also the leaflets of CBO's on SGBV have been cleared of “error advice”. The concept that violence is not ‘cool’ has been introduced and starts to circulate within communities, so hopefully things may change in future. If we talk about numbers, approximately one tenth of the inhabitants of Jaffna have been exposed to SGBV awareness programmes of varying quality.” Příloha P4.1. otázka 8.

## VII. 2.4. Posilování žen

V zájmu splnění třetího rozvojového cíle tohoto tisíciletí (propagace pohlavní rovnosti a posílení žen) je úkolem nevládních organizací posilování žen (women empowerment) v různých oblastech (vymýcení chudoby, spolupodílení se na vládě a mír)<sup>315</sup>. V rámci programů OSN jsou tak podporovány projekty na posílení žen, jež obsahují výcvik v dovednostech vedení a hájení ženské reprezentace v politice. Dále jsou programy podporující rovný přístup ke spravedlnosti, skládající se z osvětových programů pro justiční pracovníky, věnované osvětě o genderovém násilí.

*„Předtím než jsem začal pracovat na projektu, některé zahraniční agentury provozovaly pár osvětových programů zaměřených na SGBV. Abychom se však s danou problematikou vypořádali udržitelným způsobem, museli jsme zavést nové struktury na úrovni vlády, nevládních organizací a obcí. Vláda poskytla zaměstnance se vzděláním v psychologii a sociologii. Komunity ve stovce uprchlických táborů měly ženské skupiny, jež delegovaly své zástupce do okresních skupin a jejich představitelé pak pracovali s vládním agentem. Vládní zaměstnanci s psychosociálním vzděláním, představitelé pracovních skupin složených ze zástupců komunit se pak setkávali s nevládními organizacemi ve Fóru zaměřeném na sexuální a genderové násilí. Fórum bylo zprvu vedeno mezinárodními nevládními organizacemi, posléze komunity převzaly vlastnictví jejich programu. Ve Fóru sexuálního a genderového násilí (SGBV Forum) je dnes značný počet obecních organizací, jež provozují činnosti k potlačení sexuálního a genderového násilí v jejich oblasti, činnosti, jako drama, osvětová školení, diskuze u kulatého stolu atd.*

*Pořádali jsme informační školení na základě věku a pohlaví. Rozdělili jsme komunity na základě věku a pohlaví. Díky tomuto rozdělení jsme mohli komunikovat se specifickými cílovými skupinami otevřeněji. Například dívky ve věku mezi 15 a 20 let hovořily daleko otevřeněji o problematice SGBV mezi svými vrstevníky než před lidmi ze starší generace.*

---

<sup>315</sup> UNDAF – United Nations Development Assistance Framework.

*Během několika sezení se nám v rámci komunit podařilo dosáhnout otevřenosti ohledně problematiky sexuálního a pohlavního násilí.*

*Když jsme pracovali s muži, po několika sezeních dosáhli konsenzu, že sexuální a genderové násilí je nepřijatelné. Když byli dotázáni, proč někteří z nich bijí či duševně šikanují své manželky, jejich zdůvodnění byl alkoholismus, frustrace, nezaměstnanost atd. Když jsme toto zdůvodnění zpochybnili, uznali, že ve skutečnosti žádné „skutečné“ důvody neměli. Uvědomili si, že pouze napodobovali vzorce chování, které viděli u svých rodičů a své mužství dokazovali tím, že vyjadřovali kontrolu nad svými manželkami a „drželi je na uzdě“.*

*Tyto skupiny pak navrhovaly způsoby, jak bojovat proti sexuálnímu a genderovému násilí. Převzali tak vlastnictví dané problematiky. Od té doby, co tyto programy začaly, hlášení případů sexuálního a genderového násilí narostlo. Jedním výsledkem je otevření nambikai illam (domu bezpečí) - útočiště pro oběti sexuálního a genderového násilí (zneužívané ženy a děti) vedené organizací JSAC (místní nevládní organizace – Jaffna Social Action Centre).<sup>316</sup>*

*Další aktivita se zaměřuje na programy umožňující ženám naučit se nějakou dovednost nebo řemeslo, které je užíví (angl. livelihood), například svářečství, či zednictví.*

*„Před pár lety jsme zřídili tři ženské skupiny, jejichž členky byly vycvičeny v zednické práci a dodnes se tomuto povolání věnují.“<sup>317</sup>*

---

<sup>316</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: „Before I started working on the project, there were foreign agencies running some SGBV awareness programmes. However, in order to tackle the issue in sustainable way, we had to put in place new structures on Government, NGO and community level. Government provided staff with psycho-social education. Communities in 100 IDP sites had women groups that delegated their representatives to district level groups and their representatives then worked with government agent. The government psycho-social staff, the representatives of work groups of community representatives then met the NGO representatives in SGBV forum. The forum used to be ran by international NGO's so we made the communities take ownership of their programme. In SGBV forum there are now number of local community based organizations, that do different activities to counter SGBV in their respective areas, like drama, awareness workshops, round table discussions, etc. We ran workshops based on Age Gender Diversity Mainstreaming. We divided communities into age and gender specific groups. This enabled us to communicate with specific target groups more openly. Girls between 15 and 20 years of age would speak more openly about SGBV issues among their peers rather than in front of older generation. We reached real openness regarding SGBV issues in their communities only after a few sessions. When we worked with men, after few sessions, they would come to consensus that SGBV was unacceptable. When they were asked why some of them beat or mentally harass their wives, they would give reasons, such as alcohol abuse, frustration and unemployment etc. But after being challenged, they admitted they did really not have any “real” reason. They realized they were just copying the behavioural patterns seen in their parents and they were proving their manhood by expressing their control over their wives by “keeping them in line”. These groups then were designing ways of combating SGBV, hence they took ownership of the issue. Since these programmes started being implemented, SGBV cases reporting increased. One of the results was also the establishment of nambikai illam – safe house for SGBV victims (abused women and children) ran by JSAC (local ngo – Jaffna Social Action Centre).” Příloha P4.1. otázka 7

<sup>317</sup> Rozhovor se zástupcem nevládní organizace JSAC: “We have set up three women’s groups a couple of years ago and we have trained their members in masonry. Up to these days they are still working as masons.”



Tato aktivita se projevuje v mnoha směrech. Síť nevládních organizací ve spolupráci s mezinárodními organizacemi zakládá zejména v uprchlických táborech ženské skupiny, jež se začaly spolupodílet na táborovém vedení, či se ho v některých oblastech zcela ujaly.

Mnohé ženské skupiny mají vlastní spořicí fondy, kam ženy přispívají na obecní potřeby .

*„V zásadě prvořadým cílem vysídlených žen bylo dostat peníze z rukou mužů. Ženské skupiny mají různé spořicí programy, do nichž členky měsíčně přispívají fixní sumou. Peníze spoří na potřeby komunity, jako je stavba obecního sálu, elektrifikace a osvětlení, obecní záchody, hřiště pro děti atd. 99 procent žen se do těchto skupin zapojilo. Muži se zpočátku cítili ohroženi, ale posléze pochopili, že i jim ženské skupiny přinášejí určitý prospěch.“<sup>318</sup>*

*„Dnes, v roce 2008, ženy na východě přebírají vůdčí role ve vesnicích“<sup>319</sup>*

---

## VII.2.5. Budoucnost tamilských žen

Moji informanté se shodli na tom, že změny, které se ve společnosti odehrály, budou mít na společnost do určité míry dlouhodobý vliv i v budoucnosti, i kdyby válka skončila.

*„...myslím, že genderové role žen by se rozvíjely dvěma směry. Ženy ve městech už jsou natolik posílené, že by bylo velmi těžké vrátit se (k původním rolím). Proto městské ženy budou nadále zastávat silnou pozici. Nicméně ženy v zemědělských oblastech se pravděpodobně vrátí k tradičnímu genderovému stereotypu ekonomické závislosti na mužích, odkázány na život v domácnosti, pracující bez mzdy.“<sup>320</sup>*

Ideál ženy se v očích mužů pozvolna mění:

---

<sup>318</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: *“Basically the displaced women’s primary aim was to get money out of males’ hands. The groups had various saving schemes, to which the members would contribute a fixed sum on monthly basis. They would save the money for community needs, such as community hall construction, electrification and lighting, communal toilets, playground for children, etc.. Ninety nine percent of women would join these groups. The men felt threatened at the beginning but then they realized, the women’s groups were bringing them benefit as well”* Příloha P4.1. otázka

<sup>319</sup> Rozhovor s Dévání: *„Tarpōtu 2008 kīlakkilulla kirāmaṅkaḷilulla peṇ talaittuvamaṅku atikamāka akikkirārka!.”* Příloha P4.5. otázka 4.

<sup>320</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: *“I think that the gender role of women would develop in two ways. The women in towns have been empowered so much, that it would be very difficult to go back. Therefore urban females would continue to hold their strong position. However, the women in rural areas would revert back to traditional gender stereotype of economic dependence on men, being confined to domestic life, working without being paid.”* Příloha P4.1. otázka 9

„Muži chtějí ženy s tradičním chováním a společně s tím moderního vzhledu, například pracující ženu, která bude dohlížet na dům a na děti.“<sup>321</sup>

I genderové role se mění, ženy mají nyní více zodpovědnosti:

„V Puttalamu se čím dál tím víc mužů podílí na domácích pracích a pozice žen jsou posílené. Ženy stále věří tomu, že muži jsou hlavou rodiny, ale s upadající závislostí na mužích se tento názor pomalu mění.“<sup>322</sup>

Válka oslabila pozici mužů jakožto rodinných hlav s rozhodující mocí:

„Muži pracují mnohem méně a jsou zranitelnější. Ve finále nedělají nic a uchylují se k pijáctví palmové kořalky (toddy) a k užívání drog. V Jálppánam vlastně není příliš mnoho mužů, odhaduje se, že během války tam zahynulo 25 000 mužů mladších 40 let. U mužů z těchto chudých oblastí existuje velká pravděpodobnost, že budou naverbováni do militantních hnutí.“<sup>323</sup>

Ženy mají o své budoucnosti odlišné představy, než měly jejich matky a babičky:

„Mám velké povědomí o genderové problematice a o skutečnosti, že domácí násilí je nepřijatelné. Takže se asi trochu liším. Chci manžela, který mě bude respektovat, zacházet se mnou jako se sobě rovnou, bude sdílet domácí práci a nebude mi říkat, co mám dělat. Než se vdám, chci vidět svého potenciálního manžela a mluvit s ním, chci mít rozhodující slovo, zda si ho vezmu nebo nevezmu.“<sup>324</sup>

„Chci, aby můj sňatek byl sňatek z lásky a aby můj nastávající byl křesťan, nezáleží mi na jeho kastě ani na jeho etnické příslušnosti. Moji rodiče souhlasí s tím, že na jeho kastě nezáleží. Podle jejich názoru to nemusí být křesťan. Ale já chci křesťana. Nevadilo by mi vzít si Sinhalce, ale mým rodičům by to vadilo.“

<sup>321</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: „*āṅkaḷ cila veḷittōṛṛattai koṅṭtirukka vēṇṭum. Oru vēlai ceyyum peṇ viṭṭaikkavaṇṭittukkoṅṭu piḷḷaikalaiyum pārttukkoḷḷalām.*“ Příloha P4.2., otázka 32

<sup>322</sup> Rozhovor s Urmilou: „*In Puttalam, more and more men share household tasks and the women are beginning to be empowered. Women still think that men are the big head of the family but with the decreasing dependence on men this opinion is changing slowly.*“ Příloha P4.4., otázka 7

<sup>323</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: „*Men work much less as they are more vulnerable. So they end up doing nothing and they resort to toddy (palm beer) drinking and to drug abuse. There are not too many men in Jaffna either, as it is estimated that during the war 25.000 of them below the age of 40 died. Men from these poor areas are much more likely to be recruited into militant movements.*“ Příloha P4.1., otázka 1.

<sup>324</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: „*Nāṇ pāṇḷaiṇṇarriya viṭṭayarikaḷ toṭarpāṇa viḷippuṇarvuṭaiyavaḷ viṭṭu vaṇṇurai ēṇṇukkoḷḷa muṭiyātu. Nāṇ maṇṇvarkaliliruntu koncam mārupaṭṭavaḷ. Cila vēlaikalil eṇṇakku mariyātai aḷikkum, eṇṇai cama antastu aḷittu kavaṇṇikkum, eṇṇum viṭṭu vēlaikalai pakirntu koḷḷum, eṇṇakku itai ceṇ atai ceṇya eṇṇank kaṭṭalai iṭātu oru kaṇavaraittāṇ etirpārkkirēṇ. Tirumaṇattirku muṇ nāṇ avarai pārttu pēca vēṇṭum. Nāṇ ivarai mṇappatā illaiyā eṇa muṭivu ceṇya vēṇṭum.*“ Příloha P4.2., otázka 25

*Ačkoliv je stále běžné platit věno mezi křesťany a Tamily dokonce i v případech sňatků z lásky v Puttalamu, nebudu platit žádné věno, protože pracuji a jsem vzdělaná, tak proč bych měla platit věno? Můj manžel se bude podílet na domácích pracích. I když budu vdaná, budu chtít stát na vlastních nohou, protože na muže není spoleh.*

*Když budu mít dítě, zůstanu s ním nějakou dobu doma a pak půjdu znovu do práce. Velká rodina už není žádaná hodnota. Kdybych měla problematické manželství a byla bych nešťastná, myslím, že rozvod je dobrá možnost, i když pro společnost je rozvod něco nepřijatelného.*<sup>325</sup>

Ženy si jsou vědomé toho, že právě ženy přispívají k udržování tradic, které je dostávají do podřízené pozice.

*Kdo šíří takové klepy?- Jsou to ženy! Matky jsou nositelkami tradice, jsou na své děti přísné a chtějí, aby se (děti) podle tradice chovaly, protože se obávají, že v případě, že se jejich děti nebudou podle společenských norem chovat, budou mít problémy s manželstvím (s uzavřením manželství a v manželství). Kdybych měla matku, asi bych nejspíš měla kvůli těm pomluvám průšvih, ale moje matka zemřela, když mi bylo 5 let a můj otec na klepy nehledí. Ženy v našem sousedství dohlížejí na chování ostatních žen. Ale mužům a jejich chování věnují jen desetinu pozornosti.*<sup>326</sup>

*„Mám dobrý vztah se svým otcem, který mě podporuje, ať už dělám cokoliv. Vydělávám vlastní peníze a také nemám matku – hlídačku tradic a norem – takže jsem větší volnomyšlenkářka než ostatní. Moji příbuzní však moji nezávislost neschvalují.*<sup>327</sup>

<sup>325</sup> Rozhovor s Urmilou: *“I want to have a love marriage with a Christian, I don't mind about the caste of the man or his ethnicity. My parents are ok with the fact that I don't care about the person's caste. In their opinion the person does not have to be a Christian. But I want a Christian. I wouldn't mind to marry a Sinhalese man but my parents would mind. Even though it is still common to pay dowry amongst Christians and Tamils even in case of love marriages in Puttalam, I won't give any dowry because I work and am educated so why should I pay dowry? My husband will have to share the work in the house. Even when I am married I want to stand on my own two feet, because you cannot rely on a guy. When I get a child, I want to stay at home for some time and then I want to work again! A big family is not a desired value anymore. If I had trouble in the marriage and I was unhappy I think divorce is a good option even though for the society divorce is something unacceptable.”*

Příloha P4.4. otázka 14.

<sup>326</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: *„Yār veṭṭippēccu pēcukirārka!/- Penkaḷ. Tāymārkaḷē aṇēkamāka pārampariyattai piṇparri peṇip pātukākkirāṇar. Avarkaḷatu piḷaiika! pārampariya kalaiāccāra viḷumiyarikaḷai piṇparra vēṇṭum eṇa etirpārkkirāṇar. eṇeṇrāl avai avarkaḷatu tirumaṇavāḷkkaikku oru accuṇṭtalāka amaiyum eṇa payappaḷukirāṇar. Ivvārāṇa veṭṭipēccukkaḷāl eṇatu tāy uyirōṭiruppiṇ nāṇ niraia pātikkappaṭṭiruppēṇ. Ānāl eṇatu tāy nāṇ 5 vayatāka irukkum pōṭē irantu viṭṭār. Enatu tantai ivveṭṭipēccukkaḷāl tonaravaṭaipavar illai. Enatu ayalviṭṭilulla penkaḷ marra penkaḷiṇ naṭattaiyai parri mikakavaiṇamāka avatāṇittuk koṇṭirukkiṇārkaḷ. Ānāl penkaḷai avatāṇikkum nērattil paṅku tāṇ āṅkaḷuṭaiya naṭattaiyai avatāṇikkirārkaḷ.”* Příloha P4.2. otázka 2.

<sup>327</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: *„Eṇakku eṇatu tantaiyuṭaṇ nalla uṇavumuṇai uḷḷatu. Nāṇ ceyyum ellā viṭayaṇkaḷilum avar paṅkaḷippu ceyvār. Nāṇ contamāka uḷaikkiṇēṇ. Attuṭaṇ pārampariyam viḷamiyaṇkaḷai pātukākkum tāy eṇakku illai. Ataṇāl marraṇkaḷai viṭa catantiramāka irukkiṇēṇ. Eṇ uṇaviṇarkaḷ eṇatu cutantiramāṇa naṭattaiyai ēṇṇukkoḷvatillai.”* Příloha P4.2. otázka 26.

Některé moderní ženy odmítají být v budoucnosti součástí tradičního kontrolního mechanismu.

*„Jestliže má dcera jednou přijde s tím, že se hluboce zamilovala do člověka z jiné kasty, bude to její rozhodnutí a já ji budu podporovat, ať se rozhodne jakkoliv.“<sup>328</sup>*

Jiné ženy zejména v Jálppánam se takového kroku stále bojí, neboť tradice je stále hluboce zakořeněná v jejich myslích.

*„Aby žena na Šrí Lance mohla být skutečně svobodná, musí mít osobní odvahu postavit se společenským konvencím a čelit lživým pomluvám. Proto si myslím, že ženy na Šrí Lance stále nejsou svobodné.“<sup>329</sup>*

Ke své kultuře začínají zaujímat kritičtější postoj:

*„Mám naši kulturu velice ráda, někdy mám ale pocit, že společnost a kultura blokuje pokrok. Nehovoříme o věcech otevřeně, naše společnost jistým způsobem otevřenost nepodporuje. Proto nemluvíme o sexuálním chování a dalších věcech, jako sexuální a genderové násilí“<sup>330</sup>*

Tamilské ženy pociťují, že se stav věcí pozvolna mění:

*„Myslím, že vzdělání nám pomohlo překonat některé aspekty naší kultury.“<sup>331</sup>*

---

<sup>328</sup> Rozhovor s Nanthini: *“If my daughter comes one day and tells me, she fell deeply in love with someone from another caste, it will be her decision and I will support her, whatever her decision will be.”*

<sup>329</sup> Rozhovor se Surékou: *“If a woman in Sri Lanka wants to be truly free, she has to have personal courage to withstand social conventions and face untrue gossip. For this reason I think that women in Sri Lanka are not free.”*

<sup>330</sup> Rozhovor s Málátí a Ratunou: *ஏழு கலாச்சாரத்தai நெகிக்ரீரே. சில வேலைகளில் ematu முன்னேர்த்தai கலாச்சாரமும் camūkamum தாழ்செய்கின்றா en unarkirē. Nām ellā viṭayanikalaiyum velippaṭaiyāka kateippatillai. Camūkam ētō oru vakaiyil atai taṭukkīratu. Aṭaṅāl nām pāliyal naṭattayai parriyē, SGBV parriyē venippaṭaiyāka pēcuvatillai.* Příloha P.4.2. otázka 27

<sup>331</sup> Rozhovor s Urmilou: *“I think that education has helped us overcome some issues with our culture.”* Příloha P.4.4. otázka 14.

## VII.2.6. Pohled mých informantů na válku

Válka se pro mnohé stala běžným faktem života:

*„Válka ovlivnila koncept normálu. Pro obyvatele Jálppánam je válka normální, válka je to jediné co znají. Příměří bylo nenormální. Jsou zvyklí na to být legitimováni na kontrolních stanovištích osmkrát denně, jsou zvyklí na soustavnou šikanu atd.“<sup>332</sup>*

Válkou způsobená migrace ovlivnila životy všech komunit:

*„Jálppánamští jsou velice kulturní. Když přišli do Puttalamu, přinesli s sebou zvyk cvičit tradiční tanec bharata nāṭiyam. Takže nyní také puttalamští nacvičují tento tanec.*

*Jejich přítomnost měla také další dopady. Například na vzdělání – Jálppánamští jsou velice talentovaní a mají dobré vzdělání. Jejich studenti dosahují v puttalamských třídách velice snadno nejlepších výsledků, a puttalamští studenti tak mají menší šance dostat se na univerzity, protože Jálppánamští zabírají jejich místa v kvótách. Jejich přítomnost způsobila, že lidé v Puttalamu si začali více vážit vzdělání a začali pilněji studovat.“<sup>333</sup>*

*„...kvůli válce, ženy pochopily, že vzdělání má svůj význam. Je důležité, aby se například uměly podepsat při kontaktu s úřady a aby si uměly přečíst ceduli na autobusu, do které destinace jede atd.*

*Ženy musely opustit své domy, musely jít do nemocnic, do kanceláří, do práce. Nyní jsou ženy daleko nezávislejší. Nemohou jen tak sedět doma a nic nedělat. Také muži pochopili, že znuděná žena může způsobit víc potíží doma než jako pracující žena.“<sup>334</sup>*

---

<sup>332</sup> Rozhovor s humanitárním pracovníkem: “The concept of what is normal has been affected by the war. For people of Jaffna, war is normal, war is all they know. Ceasefire was abnormal. They are used to being checked every day eight times at check points, they are used to being harassed all the time, etc.” Příloha P4.1. otázka 6

<sup>333</sup> Rozhovor s Urmilou: “Jaffna people are very cultural. Since they have come to Puttalam they brought with them the habit of practicing the traditional dance bharata nāṭiyam. So now also people in Puttalam practice this dance. Their presence had other effects as well. For example in education – Jaffna people are very talented and well educated. Their students score the highest points in Puttalam classrooms very easily, so the students from Puttalam have less chances to get to universities, because Jaffna people take their positions in the quotas. Their presence made people in Puttalam value education more and study harder”. Příloha 4.4. otázka 5.

<sup>334</sup> Rozhovor s Dévání: „yuttattināḷ peṅkaḷ kalviyīṅ mukkiyattuvattai uṇarntaṅar. amaippukaḷuṭaṅ, niṛuvaṇaṅkaḷuṭaṅ toṭarpukaḷai mēṛkollavum kaiyoppamiṭavum pasvaṅṅikaḷil uḷḷa peyarpalataiyai vācikkavum kalviyaṅṅivu avarkaḷiṅku tēvaippaṭṭatu. Peṅkaḷ viṭṭai viṭṭum veḷiyē cella vēṅṅiyiruntatu. Vaittiyācālaikaḷiṅku, aluvalakaṅkaḷiṅku, vēlaikku cella vēṅṅiruntatu. Peṅkaḷ iṅṅum cutantiramaṭaintaṅar. Avarkaḷāḷ verumaṅṅē viṭṭil amarntu nēṛattai kiḷakka muṭyavillai. Attuṭaṅ calippaṭainta peṅkaḷāḷ vēlai ceyyum peṅkaḷai viṭa tontaravu atikam eṅa āṅkaḷ uṇarntaṅar.“ Příloha P4.5. otázka 4.

Z pohledu mých informantek jim válka přinesla mnoho utrpení a postrádá smysl.

*„Jaký má smysl válka, když všichni ze země odcházejí? Nemá smysl mít zemi bez lidí. Válka je jen mrzutost, která lidské životy degraduje na přežívání v mizérii. Policie a armáda mě neustále kontrolují, protože jsem tmavší než všichni ostatní. Někdy se na mě lidé dívají podivně, když jedu autobusem a mám velkou tašku. Mají strach, že bych mohla být teroristka, proto se necítím v bezpečí. Teroristické útoky mají velký dopad na život tamijské komunity v Kolombu.*

*Myslím, že krveprolití, které se odehrálo, se stalo a nelze vrátit zpátky. Nemůžeme oživit mrtvé. Musíme se pohnout kupředu. Teroristé nebojují za nás, bojují za sebe! Zneužívají (lidi) a mrhají lidskými talenty. Můžeme se mísit s ostatními komunitami. V současné době jsou téměř všichni moji přátelé v Kolombu Sinhalcí a já je učím tamijsky.“<sup>335</sup>*

*„Kamkoliv jdete, jste nesvobodní. Lidé říkají „demolo“ (sinhalsky Tamil/Tamilka). Říkají to tak hanlivým tónem, že vás to bolí, vždycky vás to vyvede z míry. Také říkají: „jen díky těmhle Tamilům má země takové problémy. (...) Myslím, že každému se přihodila nějaká škoda nebo nespravedlnost – jak Tamilům, Maurům tak i Sinhalcům. Každý byl nějakým způsobem postižený. Dokud všichni nevstanou a neřeknou „zapomeňme na všechno“, tak to neskončí. K tomu však nedojde.“<sup>336</sup>*

---

<sup>335</sup> Rozhovor s Urmilou: “What’s the point of war when everybody’s leaving the country? There is no point of having a country without people. War is just a nuisance making people’s lives miserable. I am being checked by the police and army all the time because I’m darker than everybody else. Sometimes people look strange at me on the bus when I carry a big bag. They are afraid I may be a terrorist. My security is therefore hampered. Terrorist attacks are affecting Tamil community in Colombo. I think that the bloodshed that happened before is done. We can’t revive the dead. We have to move on. The terrorists are not fighting for us, they are fighting for themselves! They are just abusing and wasting people’s talents. We can mingle with other communities. Now nearly all my friends in Colombo are Sinhalese and I teach them Tamil.” Příloha P4.4., otázka 11.

<sup>336</sup> Rozhovor s Krišní: “Wherever you go you are not free. You hear people saying “demolo” (Tamil in Sinhala) in such a derogatory tone that hurts you, you feel upset. The people say, only because of these tamils our country is facing so many problems. (...)I think, there was so much damage done to everybody – to the Tamils, Muslims and Sinhalese. Everybody is affected. Unless everybody stands up and says: “Let’s forget everything!” it won’t end. But that won’t happen”. Příloha P4.6. otázka 24 a 25

### VII. 3. Srovnání odhadu a společenské reality

Na základě dlouhodobého výzkumu a rozhovorů s mými respondenty se mi podařilo odhalit reálný dopad války na společenské postavení tamilských žen a jeho projevy ve společnosti. Některé předpoklady se potvrdily, u jiných se projevil z mého pohledu překvapivý vývoj. Níže je tabulka porovnávající odhadované a skutečné implikace válečného dopadu na situaci Tamilek na Šrí Lance.

		Předpokládaná implikace	Zdůvodnění	Skutečná implikace	Zdůvodnění
A. Tradice uzavírání manželství	1.	Nárůst rozvodovosti	Ženy začínají být zaměstnávány ve velkém počtu. Jejich finanční nezávislost, společně s tím, že jsou často oběťmi genderového násilí, povede k nárůstu rozvodovosti. Dalším důvodem by také mohl být nárůst promiskuitního chování zejména v uprchlických táborech a dlouholeté odloučení manželů v důsledku posunů válečné linie či uvěznění.	Nárůst počtu manželů žijících odděleně	Rozvod je v tamilské společnosti stále nepřijatelné tabu. Nárůst domácího násilí a zároveň ekonomické nezávislosti žen během posledních 25 let však měl za následek odlišný trend, vedoucí k nárůstu počtu manželských párů žijících odděleně. Rozvedené ženy zůstávají většinou samy bez možnosti se znovu vdát. Muži naproti tomu se po rozvodu znovu žení.
	2.	Úpadek tradice placení věna rodině ženicha	Velký počet válečných sirotků, kteří nemají možnost vydělat požadované sumy na věno ženichově rodině.	Nárůst i úpadek placení věna v závislosti na regionu	Tradice placení věna se v různých regionech vyvíjela různě:  a/ Tamilové na západním pobřeží stále platí věno za své dcery, nicméně tato tendence klesá ve spojitosti s celkovou modernizací společnosti a blízkosti metropole Kolomba.  b/ Na východním pobřeží naopak došlo k nárůstu placení věna ženichově rodině, a to údajně z několika důvodů. Jedním byl příchod uprchlíků z Jálppánam se silnou

					<p>tradicí placení věna. Dalším důvodem byl nedostatek mužů v regionu v důsledku války. Muži jsou tedy vzácnější, a proto i v rodinách, kde původně nebylo zvykem věno požadovat, ho za své syny požadovat začali.</p> <p>c/ Na severu v Jálppánam byl a stále je zvyk vyplácení věna stejně rozšířený.</p> <p>d/ U horských Tamilů došlo k nárůstu vyplácení věna díky migraci jálppánamských učitelů</p> <p>Mnoho válečných sirotek ženského pohlaví musí pracovat, aby si na věno vydělali. Někdy jim přispějí jejich žijící příbuzní.</p>
3.	Nárůst sňatků „z lásky“	<p>Velký počet válečných sirotek, kteří nemají možnost vydělat požadované sumy ženichově rodině.</p> <p>Nemožnost praktikovat pohlavní segregaci v uprchlických táborech může vést k nárůstu počtu sňatků z lásky zejména mezi mladými lidmi, jejichž rodič/e nemají čas na ně dohlížet.</p>	Nárůst i úpadek sňatků „z lásky“ v závislosti na regionu	<p>Počet sňatků „z lásky“ je zdá se obecně na vzestupu, přesto v některých regionech došlo v určitých vrstvách k jeho úpadku. Zejména v uprchlických táborech dochází ke sňatkům z lásky mezi velice mladými lidmi (dívky od 14 a chlapci od 17 let).</p> <p>a/ Mezi Tamily na západním pobřeží došlo k nárůstu sňatků z lásky jak u rezidentní, tak u uprchlické komunity. Uprchlíci z Jálppánam jsou známí pro své vytrvalé dodržování konzervativních tradic. Nicméně jejich mladá generace, která již vyrostla v Puttalamu, je ovlivněná moderními trendy z nedaleké metropole Kolomba.</p> <p>b/ Mezi Tamily na východním pobřeží došlo u městské populace k poklesu sňatků z lásky jednak vlivem přítomnosti Jálppánamských</p>	



				<p>vysídlelců a jednak tím, že se lidé věnují zaměstnání a studiu daleko horlivěji než v minulosti a nemají čas hledat správného partnera.</p> <p>c/ Mezi Tamily na severu v Jálppánam a na východě došlo k nárůstu sňatků z lásky pouze u vysídlené populace žijící v táborech, kde není možné dodržovat segregaci pohlaví. Většina populace stále dává přednost domluveným sňatkům. Sňatky z lásky jsou společností považovány za nerozum, který končí krachem.</p> <p>d/U horských Tamilů dochází daleko častěji k mezikastovním sňatkům, kde roli hraje především vzdělání a majetkové poměry daného kandidáta, kandidátky. Jde o „polo-domluvené“ sňatky, při nichž nehraje láska velkou roli, ale je nutný souhlas obou budoucích manželů.</p>
4.	Nárůst znovuprovdávání vdov	Ohromný počet válečných vdov a jejich složitá finanční situace povede k nárůstu jejich opakovaného vdávání.	Nepatrný nárůst znovuprovdaných vdov	<p>Ačkoliv jsou v tamilské společnosti desetitisíce mladých vdov, společnost je stále marginalizuje a neschvaluje jejich znovuprovdávání. Mnoho vdov tedy zůstává samotných, ačkoliv se stávají terčem mužů, kteří je vnímají jako sexuálně vyhladovělé bytosti, jako ženy „k mání“. Mnoho vdov se vdát odmítá, protože se obávají, jak by jejich nový manžel zacházel s dětmi. Jen velmi malý počet vdov se znovu vdává. Musí překonat odpor společnosti a často i vlastních rodin, které jejich jednání neschvalují. Přibývá i počet párů, které žijí společně, aniž</p>

					by byli sezdáni <sup>337</sup> .
B. Koncept cudnosti	1.	Nárůst ženské zaměstnanosti	Pracovat ve veřejné sféře již není výhradně mužská doména. Nedostatek zdrojů a rostoucí životní náklady vyžadují, aby ženy byly s to vykonávat výdělečnou práci mimo domov, často v oblastech, které nejsou shledávány jako ženské.	Potvrzeno	Počet pracujících tamilských žen radikálně vzrostl v porovnání s předválečným obdobím.  Nedostatek zdrojů a rostoucí životní náklady vyžadují, aby ženy byly s to vykonávat výdělečnou práci mimo domov, často v oblastech, které nejsou shledávány jako ženské.
	2.	Nárůst počtu žen jezdících na jízdnicích kolech	Nutnost obstarávat záležitosti ve veřejné sféře povede k opuštění extrémního konceptu cudnosti, kdy ženy, z obavy aby nepřišly o panenství, nesměly jezdit na kole a budou na nich jezdit zcela volně.	Potvrzeno	V dnešní době již tamilské ženy jezdí velice často na motorkách. S tímto vývojem přišla i změna oděvu. Čudídar (kalhoty a dlouhé šaty přes ně) je velice oblíbeným a pohodlným oděvem, který se díky změně dopravního prostředku začal šířit.

<sup>337</sup> <sup>337</sup> „Did the number of “love marriages” increase with the war? Did the number of divorce increase? Under war circumstances, can the widows remarry or not? (Unfortunately there are no statistic data available, so I ask you to estimate)“

“Yes due to displacement, camp living, and multiple subcultures and with mixed society the considerable number of love marriages have been increased say upto 60%. It is hard to say whether the legal divorces have taken place but lots of separation occurred due to war circumstances and as an impact of displacement and so on so for. It is not officially accepted by the society but remarriage of widows have not seen as big issue or unusual attempt now a days. It is happening here and there. Bcoz due to conflict situation no of young widow increased by personal killings, abductions and disappearances and its give sort of excuses to the society to accept the remarry of widows. It unexpectedly increased in north and east due to paramilitary operations.“ Sherine.

## **VII. 4. Shrnutí**

Oproti mému obecnému předpokladu, že v důsledku válečného konfliktu tamilská tradice upadá, realita je jiná. Tamilská tradice se transformuje. Povaha této změny se však region od regionu liší. Koncept ženské cudnosti je pro tamilskou kulturu stále zásadní, jen jeho definice se posouvá – cudná žena dnes může působit i ve sféře veřejné, je však stále podrobena společenskému dohledu.

Válka měla značný dopad na tamilskou tradici ve zvycích spojených s manželstvím. Kvůli všeobecné dezintegraci došlo k rozpadu rodinných jednotek; u chudých rodin došlo k výraznému nárůstu provdávání dcer v pubertálním věku; mnohem více Tamilek se vdává za tamilské muže do zahraničí; především mezi mladými lidmi z chudých vrstev v uprchlických táborech, kde životní podmínky tradiční segregaci pohlaví znemožňují, došlo k nárůstu počtu sňatků „z lásky“. K jejich nárůstu také došlo u tamilské populace v metropoli Kolombu, naproti tomu u městské tamilské populace na východě dochází k nárůstu počtu domluvených manželství.

Tradice vyplácení věna stále pokračuje a finanční suma požadovaná rodinami ženichů v průběhu etnického konfliktu neustále roste. Od dívek se dnes již očekává, že na své věno určitou sumou samotné přispějí. Navzdory ohromnému počtu válečných vdov došlo jen k minimálnímu nárůstu počtu jejich znovuprodávání. Během války také došlo k nárůstu počtu odděleně žijících manželů, rozvod je stále málo akceptovanou alternativou. Je velice zajímavé, že v této nouzové situaci volí některé tamilské ženy i vstup do mimokastovních sňatků, což podkopává jeden ze základních pilířů tamilské společnosti – kastovní zřízení.

Rozšířila se také mobilita tamilské ženy – z původního zákazu jízdy na kole k běžnému užívání bicyklů ženami v každodenním životě a dokonce k jízdě na motocyklech. Zvyk ženské jízdy na kole začal na přelomu 70. a 80.let na severu v Jálppánam a později se díky migraci jálppánamských vysídlenců v masovém měřítku dostal do dalších částí ostrova, tj. na východ na přelomu 80. a 90.let. Na západním pobřeží začaly ženy jezdit na kole až

v polovině 90.let. Dnes již ženy jezdí i na motocyklech. Ruku v ruce s touto změnou také přišla revoluce v odívání – ženy začaly častěji nosit čudídar (dlouhé šaty přes kalhoty).

V důsledku přítomnosti mezinárodních organizací také na světlo vychází skutečný rozsah genderového násilí, k němuž dochází v mnoha formách velice často jak v domácím prostředí, tak v různých institucích. Vzhledem ke společenským normám spojeným s cudností žen, jsou oběti genderového násilí marginalizovány a nuceny mlčet a jeho pachatelé se cítí beztrestně. Zejména domácí násilí, kdy manžel bije manželku, je považováno za naprosto normální jev a soukromou rodinnou záležitost. Šrí Lanka disponuje zákony trestající genderové násilí, nicméně na jejich důslednou aplikaci budou oběti muset ještě alespoň generaci počkat. Podle mnoha zdrojů genderové násilí během války narostlo, což je v militarizovaných společnostech velice běžný jev.

Díky práci mezinárodních organizací, které se snaží splnit rozvojové úkoly tisíciletí, se dostává tamilským ženám výcvik a prostor k ujmutí se vedoucích rozhodujících rolí ve vlastních komunitách. Zároveň se učí i řemesla, která byla původně mužskou doménou.

I v očích mužů se ideál ženy změnil. Před vypuknutím války chtěli manželku, která bude obývat pouze domácí sféru a bude na muži závislá. Dnes však tamilští muži chtějí, aby manželky do rodinného rozpočtu finančně přispívaly. Také ženy samotné začínají mít o své budoucnosti méně stereotypní představy.



## VIII. Závěr

Šrílanská občanská válka vypukla mezi tamilskými separatisty a šrílanskou armádou v roce 1983 a s mírnými přestávkami trvá až dodnes. Nejedná se o válku s náboženským podtextem, ale spíše o etnický konflikt, neboť (tamilští) civilisté bývají v každodenním životě perzekuováni na základě své etnické příslušnosti. Válka je jen vnějším projevem vzájemných antagonistických postojů Tamilů a Sinhlaců. Distinkce „my“ versus „oni“ je na Šrí Lance velice silná, tj. Tamilové a Sinhalci mezi sebou vidí velké rozdíly, navzdory faktu, že mnohé jejich kulturní zvyklosti jsou z pohledu Evropana podobné. Kořeny tohoto postoje pravděpodobně spočívají i v kastovním rozdělení obou společností, kvůli němuž jsou lidé důrazně socializováni tak, aby cítili sounáležitost jen s vlastní skupinou a o „ostatní se nestarali“.

U šrílanské veřejnosti na obou stranách velice často zaznívá přesvědčení, že za válku jsou zodpovědné zahraniční státy, jejich výčet se ale často mění. Faktem zůstává, že na Šrí Lanku dováží zbraně mnoho zemí a i středoevropský region se na tomto obchodu podílí. (V posledním roce přišla významná dodávka zbraní Šrílanské armádě ze Slovenska. Také Česká republika dodala na Šrí Lanku na přelomu tisíciletí zbraně, navíc LTTE ke svým leteckým útokům užívá lehká letadla české výroby)<sup>338</sup>.

Hnutí Tamilských Tygrů interpretuje válku jako *národně osvobozenecský boj* (za svobodný Tamilský Ílam), protože se snaží ochránit tamilské obyvatelstvo a tamilskou domovinu před „agresivním sinhalským kolonialismem“, zatímco šrílanská vláda válku interpretuje jako *boj s teroristy* (za jednotný stát).

Válka ovlivňuje životy civilistů na obou stranách. Na sinhalské straně je mnoho vdov po zabitých vojácích, což má dopad na jejich životní úroveň a společenský statut<sup>339</sup>. V důsledku zapojení Tamilek do boje, také došlo k rozšíření působnosti sinhalských žen, neboť ty v dnešní době působí ve velkém počtu armádních a policejních jednotek. Válkou

---

<sup>338</sup> Zdroj: BBC a Aktuálně.cz

<sup>339</sup> Viz příloha 5. Budoucí možné studie.

jsou však stále nejvíce postiženi tamilští civilisté, zejména na severu a východě ostrova. Pro ně je válka každodenní realitou, kde doposud platné sociální a kulturní normy pozbývají platnost.

Největší dopad na chod civilní společnosti má smrt mužů a vysídlení. Mladí tamilští muži na Šrí Lance se stávají ohroženým druhem, neboť jsou neustále terčem verbování militantních skupin a zároveň častých kontrol šrilanských ozbrojených složek. Proto se mnoho Tamilů rozhodlo Šrí Lanku opustit a hledat nový život v zahraničí, zejména v zemích západní Evropy, a v Kanadě. Tamilové žádají o azyl i v České Republice, většina žadatelů je však odmítnuta<sup>340</sup>. Jejich návrat na Šrí Lanku je pak často v zájmu přežití nutí přidat se k té či oné straně. „*Snažil jsem se ze Šrí Lanky uprchnout, ale po deseti měsících zamítlí ve Francii moji žádost o azyl a deportovali mě zpátky. A tak mi nezbylo než se stát úředníkem LTTE.*“<sup>341</sup> sdělil mi v roce 2005 jeden úředník politického křídla separatistické skupiny LTTE. Ti azylanti, kterým se v západních zemích podaří usadit, pak vytvářejí nové tamilské komunity, které si i v cizině udržují své původní tradice.

Přínos této práce tedy spočívá v tom, že mapuje jednak příčiny konfliktu a také tamilskou společnost jako takovou – její zvyklosti a mechanismy, které mohou osvětlit jak jednání uprchlíků, tak tamilských komunit v Evropě. Tyto informace tedy budou užitečné zejména pro pracovníky imigračních úřadů evropských zemí a sociálních pracovníků<sup>342</sup>. Tato práce také poskytuje přehled společenských procesů u tamilské společnosti na Šrí Lance, což pomáhá mezinárodním organizacím při vytváření vhodných programů, s cílem splnit některé rozvojové cíle tisíciletí. (Již při vzniku této práce jsem poskytovala poradenské služby UNHCR v Jálppánam ohledně jejich programů zaměřených na genderové násilí). Kromě praktického přínosu tato práce také přispívá k rozšíření znalostí v akademických oborech sociální a kulturní antropologie (etnologie), genderových studií, migrace a

---

<sup>340</sup> Zdroj: Ministerstvo vnitra ČR

<sup>341</sup> „*I was trying to escape from Sri Lanka, but after ten months in France, they have rejected my asylum and they have deported me back. So I became an LTTE clerk, I did not have any other choice.*”

<sup>342</sup> Práce bude přeložena do angličtiny.

orientálních studií; neboť osvětluje, jakým způsobem ovlivnila válka postavení tamilských žen ve šrílanské tamilské společnosti.

Na stránkách této práce jsem hledala odpovědi na čtyři základní otázky:

1/ Jaký byl genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance před vypuknutím občanské války?

2/ Vedla občanská válka na Šrí Lance ke vzniku nových společenských fenoménů týkajících se žen?

3/ Jaký je genderový stereotyp tamilské ženy v současné době?

4/ Je možné vést paralelu mezi emancipací žen v západním světě po dvou světových válkách a měnícím se statutem Tamilek?

.....

Během studia a výzkumu daného tématu jsem došla k následujícím odpovědím:

*1/ Jaký byl genderový stereotyp tamilské ženy na Šrí Lance před vypuknutím války?*

Pohlavně-genderový systém šrílanských Tamilů byl a stále je patriarchální (muži jsou nadřazení ženám a zároveň matrilokální (muži se stěhují do domů svých manželek), což tamilským ženám na Šrí Lance dává významnější postavení než Tamilkám v Indii, kde je systém většinou patrilokální<sup>343</sup>. Výjimku tvoří horší Tamilové, jejichž předkové přišli na Šrí Lanku v průběhu 19.století – jejich společnost je patriarchální a patrilokální. Šrílanská tamilská (civilní) společnost konstruuje genderové kategorie do základní binární opozice: *ctnostná žena versus prostopášný muž*. To má vliv na **tradiční** a v myslech lidí hluboce zakořeněnou dělbu práce na základě pohlaví: žena je matka, rodinná pečovatelka a hlavně manželka podřízená rozhodující úloze muže; muž je živitel s rozhodující mocí.

---

<sup>343</sup> Žena se stěhuje do domu muže.



Základní kvalitou tamilské ženy je *kappu* (cudnost, ctnost, popřípadě u svobodných dívek panenství). Tento termín zahrnuje i způsob chování ženy, zejména při interakci s příslušníky opačného pohlaví. Před vypuknutím občanské války bylo ctnostné chování ženy definováno jejím setrváváním v domácí sféře, minimální interakcí s muži a omezeným pohybem ve veřejné sféře. Ztráta cudnosti (jakýmkoliv způsobem) s sebou nesla společenskou marginalizaci či dokonce ostrakizaci dané ženy. V očích společnosti byla již navždy „poškozeným zbožím“.

Tamilská společnost reguluje sexualitu svých členů zejména domlouváním sňatky, při nichž rodiče či prostředníci (zejména starší ženy) hledají pro mladé muže a ženy vhodné partnery<sup>344</sup>. V regulaci sexuality tedy hrají velkou roli starší ženy jakožto udržovatelky tamilské tradice, které dohlížejí na to, že všechno probíhá tak, jak má.

Ženy v tamilské společnosti dosahují sociálního statusu sňatkem, neboť společnost spatřuje jejich hlavní životní úlohu v roli manželky, která jako trpělivá ctnostná trpitelka snáší veškeré manželovy rozmary. Tato konstrukce manželky má za následek velký výskyt genderového násilí, jež se zdá být tamilské společnosti inherentní<sup>345</sup> mimo jiné i proto, že pachatelé (navzdory legislativě) nebývají nijak sankcionováni.

Tamilská konstrukce genderových rolí je zakotvena ve vzdělávacím, politickém a hospodářském systému společnosti, jenž zodpovídá za socializaci svých členů. Válečná realita však do velké míry znemožňuje členům tamilské společnosti fungovat v mezích, které jim genderové stereotypy vymezují.

---

<sup>344</sup> Základním kritériem výběru bývá kastovní příslušnost a astrologický profil, jež musí být v souladu s kastovní příslušností a astrologickým profilem daného muže či ženy. Další významnou součástí domluvených sňatků je vyplácení věna ze strany rodiny nevěsty rodině ženicha. Smlouvání o výši věna připadá opět rodičům a prostředníkům. Tamilové věří, že věno dává ženě v rodině lepší postavení.

<sup>345</sup> Je považováno za normální jev a soukromou rodinnou záležitostí.

*2/ Vedla občanská válka na Šrí Lance ke vzniku nových společenských fenoménů týkajících se žen? Jestliže ano, které fenomény to jsou?*

V důsledku válečného konfliktu se stávající sociální systém stal do velké míry dysfunkčním a skutečně došlo ke vzniku nových fenoménů týkajících se žen. Tyto fenomény jsou: ženský mírový aktivismus, masový nárůst počtu pracujících žen a zapojení žen do militantních hnutí, zejména do LTTE.

Pětinu členů LTTE tvoří ženy a oproti společensky rozšířenému vnímání tamilských žen jako submisivních nekompetentních bytostí ve veřejné sféře, tyto ozbrojené ženy tamilské společnosti ukazují, že ženy (jím společností a kulturou) mají velký potenciál jim společností vytýčený prostor daleko přesáhnout. Zdá se však, že případná demobilizace těchto žen bude představovat velký problém, neboť doposud tamilská společnost bývalé Tamilské Tygřice odmítá znovu přijmout.

Společnost také dodnes v určitých ohledech lpí na starších genderových stereotypech. Tamilské mírové aktivistky proto například zpočátku konstruovaly svou mírovou aktivitu kolem konceptu mateřství a práva matek na ochranu svých dětí. Tento postoj se pozvolna mění. Velký počet žen musel také kvůli válce vstoupit do pracovního procesu. I tam se vyskytují stereotypní představy o roli žen, které jsou často vystaveny sexistickým vtipům a obtěžování. Podle Joshui Goldesteina je však tento vývoj u společností, které poprvé vidí ženy v pracovním procesu, v místech, která byla dříve vyhrazená mužům, normální.

Ženy tak začaly postupně vstupovat ve velkém počtu do veřejné sféry. Jejich větší nezávislost přinesla určité změny k větší volnosti v tradicích týkajících se uzavírání manželství a ženské mobility.

### 3/ Jaký je genderový stereotyp tamilské ženy v současné době?

Genderový stereotyp tamilské ženy se za posledních 25 let vlivem válečného konfliktu změnil. Ačkoliv zásadní kvalitou ženského genderového stereotypu stále zůstává *kaṛpu* (ctnost), její definice se posunula. Tradice tedy neupadá, ale transformuje se, přičemž dochází k posunu genderových stereotypů. Základní binární opozice *ctnostná žena* versus *prostopášný muž* zůstává zachována, nicméně působnost mužů a žen se mění, jak ukazuje tabulka:

		<b>Žena</b>	<b>Muž</b>
Tamilské genderové stereotypy před válkou	Zásadní kvalita	<i>kaṛpu</i> (cudnost/ctnost/panenství, omezená interakce s muži)	Rozhodovací moc nad vším
	Oblast působnosti	Domácí sféra	Veřejná sféra
Tamilské genderové stereotypy v první dekádě 21. století	Zásadní kvalita	<i>kaṛpu</i>	Omezená rozhodovací moc
	Oblast působnosti	Domácí sféra a <b>veřejná sféra</b>	Veřejná sféra a <b>do jisté míry domácí sféra</b>

Díky vstupu do veřejné sféry získaly tamilské ženy určitou nezávislost a podílejí se rozhodujícím způsobem na chodu svých komunit a rodin. Naopak pohyb mužů ve veřejné sféře se stává omezeným z bezpečnostních důvodů. Někteří muži proto začínají přebírat i některé úkoly v domácí sféře, které byly původně vyhrazeny ženám.

Došlo také k posunu definice (ženské) ctnosti *kaṛpu*:

	Definice <i>kaṛpu</i> (ženské ctnosti) před válkou	Definice <i>kaṛpu</i> v první dekádě 21. století
Působnost	Domácí sféra	Domácí i veřejná sféra
Interakce	Pohlavní segregace	Interakce mezi opačnými pohlavími ve veřejné sféře
Omezení	Omezený samostatný pohyb na veřejnosti (dovolen v doprovodu mužských příbuzných, zákaz jízdy na kole)	Zákaz samostatného pohybu na veřejnosti pouze ve večerních hodinách (jízda na kole/ na motorce je dnes mezi ženami běžná)
Příhodný stav	Žena s mužským elementem, tj. v manželství	Pracující žena s mužským elementem, tj. v manželství

Dnešní ideální tamilská žena zastává nejen domácí práce, ale také rodině přináší finanční výdělek. Tamilky konstruované jakožto ctnostné v dnešní době působí jak v domácí, tak ve veřejné sféře (která však musí být společností vnímána jako mravně vhodná). Jejich interakce s muži na veřejnosti (zejména na pracovišti) je pro společnost mnohem přijatelnější. Stejně tak i jejich mobilita je podrobena daleko menším omezením. Indikátorem zvýšené mobility žen ve veřejné sféře je i fakt, že ženy mohou zcela bez omezení užívat jízdní kolo či řídit motocykl. Od tamilských žen se dnes očekává, že budou ve veřejné sféře vydělávat, a přispívat tak svým rodinám, což je v porovnání s předválečným stavem velký posun. Mnohé ženy zpočátku k nástupu do práce vedla nutnost. Dnes už však i ženy, které pracovat nemusejí, samy pracovat chtějí

#### *4/ Je možné vést paralelu mezi emancipací žen v západním světě po dvou světových válkách a měnícím se statutem Tamilek?*

Stejně jako v západním světě, kde válečné konflikty dvacátého století vedly ke změně genderových stereotypů žen a vyústily v jejich emancipaci ve formě daleko širší působnosti žen na veřejnosti, i tamilský ženský genderový stereotyp se posunul a s ním i statut Tamilek v tamilské společnosti. Můžeme říci, že přes všechno utrpení, které válka všem tamilským civilistům přináší, dochází ke změně genderových rolí – tj. k posílení postavení žen v tamilské společnosti. Občanská válka tedy přispívá k emancipaci Tamilek.

Z hlediska evropské zkušenosti, kdy první a druhá světová válka přispěla k emancipaci Evropanek, se tento závěr může jevit jako samozřejmý a ničím nepřekvapující. Takové pojetí (že ve válce dochází automaticky k emancipaci žen) je však zavádějící, neboť mnoho válečných konfliktů má pro postavení žen důsledek opačný, tj. může vést k oslabení jejich svobod. Jako příklad můžeme uvést současnou situaci iráckých žen, jejichž postavení se během přítomnosti zahraničních vojsk na iráckém území v důsledku všeobecné anarchie

a působení militantních skupin propagujících konzervativní hodnoty podstatně zhoršilo.<sup>346</sup>

Postavení žen se ve válečných konfliktech mění v závislosti na ideologii válčících stran konfliktu a na tom, jakým způsobem strukturují ženy. V případě tamilských žen na Šrí Lance vedla válka k jejich emancipaci, tj. mohou působit ve veřejné sféře daleko snáze než dříve.

Etnický konflikt trvá už přes 25 let, a tak celá nová generace Tamilů vyrůstala za situace, kdy se ženy začaly volně pohybovat ve veřejné sféře. Tyto změny už jsou zejména u městské společnosti natolik zakořeněné, že i kdyby válka brzy skončila, koncept cudnosti u městské tamilské společnosti podle mého názoru zůstane pozměněný a i nadále bude ženám umožňovat větší mobilitu a působnost ve veřejné sféře. I přes tento vývoj, jsou ženy i nadále pod přísným společenským dohledem, neboť jejich *kaṛpu* je stále zásadní kvalitou.

*„Aby žena na Šrí Lance mohla být skutečně svobodná, musí mít osobní odvahu postavit se společenským konvencím a čelit lživým pomluvám. Proto si myslím, že ženy na Šrí Lance stále nejsou svobodné.“<sup>347</sup>*

---

<sup>346</sup> Díky novému smyslu religiosity a vzkríšení autority kmenů v celém Iráku na jih od kurdských oblastí, příslušníci radikálních hnutí tvrdě prosazují konzervativní odívání, tj. ženy musí nosit šátky a být poslušné mužům. Fyzickými a verbálními útoky jsou také vytlačované z veřejné sféry a nuceny zůstat doma. Peter Beaumont, „New Dark Age for Iraqi Women“, The Observer, Sunday August 14 2005. Downloaded from [www.guardian.co.uk/world/2005/aug/14/iraq.peterbeaumont](http://www.guardian.co.uk/world/2005/aug/14/iraq.peterbeaumont)

<sup>347</sup> Rozhovor se Surékou: *“If a woman in Sri Lanka wants to be truly free, she has to have personal courage to withstand social conventions and face untrue gossip. For this reason I think that women in Sri Lanka are not free.”*



## Bibliografie

- AL-ALI, Nadje: *A Blind Eye on Women*. In: Guardian.co.uk, 2008 March 20, 1-3
- AL-ALI, Nadje; PRATT, Nicola: *Women's Organizing and the Conflict in Iraq since 2003*. In: Feminist Review. No. 88 – War. Editors: Amal Treacher, Hsiao-Hung Pai, Laleh Khalili and Pam Alldred. Published by Palgrave Macmillan in 2008. ISBN: 978-0-230-20441-6. Pp. 74-85.
- ALISON, Miranda: *Cogs in the Wheel? Women in the Liberation Tigers of Tamil Eelam*. In: Civil Wars, Volume 6, Issue 4, Winter 2003, pages 37-54.
- ALWIS, Malathi de; GILES, Wenona and KLEIN, Edith: *After word. Future Directions: Sri Lanka and the Post-Yugoslav States*. In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp 211-216.
- ALWIS, Malathi de: *The Purity of Displacement and the Reterritorialization of Longing. Muslim IDPs in Northwestern Sri Lanka*. In: Sites of Violence. Gender and Conflict Zones. Ed. Wennona Giles and Jennifer Hyndman. University of California Press 2004. ISBN -520-23791-9. 361 stran. Pp. 213-231.
- ALWIS, Malathi de: *Reflections on Gender and Ethnicity in Sri Lanka*. In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp15-23.
- ASIAN DEVELOPMENT BANK: **Country Gender Assessment: Sri Lanka**. South Asia Regional Department and Regional and Sustainable Development Department. Asian Development Bank. Manila, Philippines. 2004. ISBN 971-561-539-2. 67 stran.
- (BALASINGHAM), Adele Ann : **Towards the Emancipation of Women. Notes on the National Conference of Tamil Eelam Women**. Women's Front of Liberation Tigers. 1992.
- BALASINGHAM, Adele Ann: **Women and Revolution. The Role of Women in Tamil Eelam National Liberation Struggle**. The Political Committee of Liberation Tigers of Tamil Eelam. 1983.

- BALASINGHAM, Adele Ann: **Women Fighters of Liberation Tigers**. Jaffna 1993. ISBN 1-897800-00-3 z webu [www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm](http://www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm)
- BEAUMONT, Peter: *New Dark Age for Iraqi Women*. The Observer, Sunday August 14 2005. [www.guardian.co.uk/world/2005/aug/14/iraq.peterbeaumont](http://www.guardian.co.uk/world/2005/aug/14/iraq.peterbeaumont)
- BUERK, Roland: *Tamil Tiger 'forced recruitment'*. BBC news, Kilinochchi 30 July 2007. z webu [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk).
- BRUN, Cathrine: **Finding a Place: Local Integration and Protracted displacement in Sri Lanka**. Dr. Polit Thesis 2003. Department of Geography, Faculty of Social Sciences and Technology Management. Norwegian University of Science and Technology, NTNU, Trondheim. ISBN 82-471-5141-3.
- COCKBURN, Cynthia: *The Continuum of Violence. A Gender Perspective on War and Peace*. In: Sites of Violence. Gender and Conflict Zones. Ed. Wennona Giles and Jennifer Hyndman. University of California Press 2004. ISBN -520-23791-9. 361 stran. Pp 24- 44.
- COOMARASWAMY, Radhika: *A Question of Honour: Women, Ethnicity, and Armed Conflict*. In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp 91-101
- COOMARASWAMY, Radhika: *Violence, Armed Conflict and the Community*. In: Women in Post-Independence Sri Lanka. Swarna Jayaweera (ed). CENWOR, Sage Publications, New Delhi, 2002. ISBN 81-7036-993-2 pp. 79-98.
- COULTER, Chris: *Female Fighters in the Sierra Leone War: Challenging the Assumptions?* In: Feminist Review. No. 88 – War. Editors: Amal Treacher, Hsiao-Hung Pai, Laleh Khalili and Pam Alldred. Published by Palgrave Macmillan in 2008. ISBN: 978-0-230-20441-6. Pp. 54-73.
- DAVIES, Miranda (ed): Women and Violence. Realities and Responses Worldwide. Zed Books Ltd. London and New Jersey. 1994. ISBN 1 85649 145 5. 264 pages.
- de MEL, Neloufer: **Women & The Nation's Narrative. Gender and Nationalism in Twentieth Century Sri Lanka**. Kali for Women. New Delhi, India, 2001. ISBN 81-86706-41-0, 293 pages. – Essayes: Introduction (pp 1-56), Agent or Victim? The Sri Lankan Woman Militant in the Interregnum (pp 203-232), Mother Politics and Women's Politics. Notes on the Contemporary Sri Lankan Women's Movement, pp 233-282.



- ELSHTAIN, Jean Bethke: **Women and War**. Basic Books. A Division of Harper Collins Publishers. 1987. ISBN 0-465-09216-0. 288 stran.
- FILIPSKÝ, Jan; KNOTKOVÁ- ČAPKOVÁ, Blanka; MAREK, Jan; VAVROUŠKOVÁ, Stanislava: **Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky**. Nakladatelství Lidové Noviny, Praha 2003, ISBN 80-7106-647-8. Str. 273- 349.
- FILIPSKÝ, Jan: *Devoluce – naděje pro Šrí Lanku?* In: Nový Orient, roč.62, 2007/3. Orientální ústav Akademie věd ČR. 2007. str.3-6.
- FOSTER CARROLL, Theodora: **Women, Religion, and Development in the Third World**. Praeger Publishers, 1983, New York. ISBN 0-03-064108-X.
- FRUZZETTI, Lina M.: *Women in Hindu Society*. In: Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching. Sandra Morgen (ed.). American Anthropological Association, Washington, D.C. 1989. ISBN 0-913167-33-9. pp.268-293.
- GALAPPATTI, Ananda: *Psychological Suffering, "Trauma," and PTSD: Implications for Women in Sri Lanka's Conflict Zones*. In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp:115-129.
- **Gender Equality: Practice Note**. United Nations Development Programme. November 2002. [www.undp.org](http://www.undp.org)
- GILES, Wenona; HYNDMAN, Jennifer: *Introduction. Gender and Conflict in a Global Context*. In: Sites of Violence. Gender and Conflict Zones. Ed. Wennona Giles and Jennifer Hyndman. University of California Press 2004. ISBN -520-23791-9. 361 stran. Pp 3- 23
- GILES, Wenona: *The Women's Movement in Sri Lanka: An Interview with Kumari Jayawardena*. In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp.199-210.
- GOLDSTEIN, Joshua S.: **War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa**. Cambridge University Press. 2001. ISBN 0 521 80716 6. 523 stran.
- GOONATILAKE, Susantha: **Recolonisation: Foreign Funded NGOs in Sri Lanka**. Sage Publications New Delhi/ Thousand Oaks/ London. 2006. ISBN 0-7619-3466-9. 321 stran.

- HART, George: **The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts.** University of California Press 1975. ISBN 0-520-02672-1. Str.81-137.
- HOOLE, R.; and collective: **The Broken Palmyrah: The Tamil Crisis in Sri Lanka – An Inside Account.** Claremont: The Sri Lanka Studies Institut, 1990, p.325 z webu: [www.tamilnation.org/brokenpalmyrah](http://www.tamilnation.org/brokenpalmyrah)
- HRDLIČKOVÁ, Zuzana: “Cultural Interpretations of Tamil Tigresses and Tamil Women Employed in Non-Traditional Ways. Two New Phenomena in Tamil Sri Lankan Society”, bude publikováno v Archivu Orientálním 4, 2008.
- **Jaffna Welfare Centre Assessment – Final Report.** Danish Refugee Council (Sri Lanka) and UNHCR. [www.unhcr.org](http://www.unhcr.org)
- JAYAWEERA, Swarna: *Fifty Years since Political Independence: An Overview.* In: Women in Post-Independence Sri Lanka. Ed. Swarna Jayaweera. CENWOR (Centre for Women’s Research), Sage Publications India, 2002. ISBN: 81-7036-993-2. pp 15-40.
- JAYAWEERA, S.; WIJEMANNE, H.; WANASUNDERA, L.; VITARANA, K.M.: **Gender Dimensions of the Millennium Development Goals in Sri Lanka.** Centre for Women’s Research (CENWOR) Colombo 2007. United Nations Development Programme (UNDP) sponsored publication. ISBN: 978-955-1031-15-2. 144 stran.
- KAPOOR, Kapil: *Hindu Women, Traditions and Modernity.* In: Feminism, Tradition and Modernity. Ed. Chanadrakala Padia. Indian Institute of Advanced Study, Rashtrapati Nivas, Shimla 2002.
- KANESAN, Vasanti (alias Kapitánka Kastūri): **Kastūriyin ākkañkaḷ.** (v překladu: Literární tvorba velitelky Kastūri).LTTE, 1992.
- KEARNEY, Robert N.; MILLER, Barbara D.: *Suicide and Internal Migration in Sri Lanka.* In: Journal of Asian and African Studies XXIII, 3-4 (1988). Pp. 287-304.
- KINSLEY, David: **Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition.** University of California Press, London/Berkley LA 1986. ISBN 0-520-05393-1.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka (ed.): **Konstruování genderu v asijských literaturách. Případové studie z vybraných jazykových oblastí.** Česká orientalistická společnost, 2005. ISBN 80-902510-8-0.

- LUTRA, Dumeetha: *Discipline, Death and Martyrdom*. 9 June 2006  
[http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/5051652.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm)
- MARKOVÁ, D.; KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B.; POSPÍŠILOVÁ, D.: *Hinduismus*. In: **Základy asijských náboženství: Judaismus, islám, hinduismus, džinismus, buddhismus, sikhismus, pársismus. 1.díl.** Knotková-Čapková, Blanka (ed.) a kolektiv. Univerzita Karlova v Praze. Karolinum Praha 2004. ISBN 80-246-0832-4. Str.111-150.
- MARKOVÁ, Dagmar: *Love Marriage and Arranged Marriage in India*. In: ArOr (Archiv Orientální). Quarterly Journal of African and Asian Studies. Oriental Institute, Academy of Sciences of the Czech Republic, at the Academia Publishing House. Vol.67. 1999. ISSN 0044-8699. pp.75-82.
- MOOKHERJEE, Nayanika: *Gendered Embodiments: Mapping the Body-Politic of the Raped Woman and the Nation in Bangladesh*. In: Feminist Review. No. 88 – War. Editors: Amal Treacher, Hsiao-Hung Pai, Laleh Khalili and Pam Alldred. Published by Palgrave Macmillan in 2008. ISBN: 978-0-230-20441-6. Pp.36-53.
- MUKHERJEE, Prabhati: **Hindu Women: Normative Models**. Orient Longman. Calcutta. 1993. ISBN 0-86311-229-3.
- MÜLLER, F.Max (ed.): **The Laws of Manu**. The Sacred Books of the East. Vol. XXV. Motilal Banarsidass, Delhi 1964.
- NAKAMURA, Hajime : **Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan**. Edited by Philip P. Wiener. The University Press of Hawaii. 1964. ISBN 0-8248-0078-8.
- NÁVRAT, Petr: Mezinárodní mediace v etnickém konfliktu: případová studie Šrí Lanka. Diplomová práce, VŠE v Praze 2006.
- NOVOTNÝ, Radek: Tamilský nacionalismus na Šrí Lance. Vznik moderního nacionalismu, organizace a jejich vztahy v kontextu konfliktu na Šrí Lance do roku 1986. Diplomová práce. Indologický ústav. Filozofická fakulta. Univerzita Karlova v Praze 2004.
- NOVOTNÝ, Radek: *Malaiyaka Tamils in Sri Lanka: Identity, Ethnonyms and Ethnic Boundaries*. In: Oriental Archive. Quarterly Journal of African and Asian Studies. Vol. 76, Prague 2008. ISSN 00448689. Pp 17-42.
- PATHMANATHAN, S.: *Protestant Christianity in Yalppanam*. In: Lanka. No 5. December 1990. Peter Schalk (ed). Uppsala, Sweden. ISSN 1100-0082. Pp 120-154.
- PERERA, Sasanka : **Political Violence in Sri Lanka: Dynamics, Consequences and Issues of Democratization**. Centre For Women's Research, Colombo, 1998. ISBN 955-9052-53-5.

- RENZETTI, Claire; Curran, Daniel J.: **Ženy, muži a společnost**. Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003.
- SABARATNAM, A: The Hindu-Catholic Encounter in Yalppanam Today. In: Lanka. No 5. December 1990. Peter Schalk (ed). Uppsala, Sweden. ISSN 1100-0082. Pp. 116-119.
- SAID, Edward W.: **Orientalism: Western conceptions of the Orient**. Penguin books 1991. (First published by Routledge & Kegan Paul Ltd 1978). ISBN: 0-14-023867-0.
- SAMUEL, Kumudini: **A Hidden History. Women's Activism for Peace in Sri Lanka 1982-2002**. Social Scientist's Association. Colombo 2006. ISBN 955-9102-91-5
- SAMUEL, Kumudini: *Activism, Motherhood, and the State in Sri Lanka's Ethnic Conflict*. In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp 167-179.
- SCHALK, Peter: *"Birds of Independence". On the Participation of Tamil Women in Armed Struggle*. In: Lanka: Studies in Lankan Culture. No 7. December 1992. Uppsala University. Faculty of Arts. Department for the History of Religions. Peter Schalk (ed). ISSN 1100-0082. Pp.44-142.
- SCHALK, Peter; VAN NAHL, Astrid: **Cāvilum vālvōm. „Auch im Angesicht des Todes werden wir leben“**. Īlamtamile sein im Krieg und in der Fremde. Internationaler Verein Emigrierter Tamilischer Schriftsteller e.V. Dortmund. 2006. ISBN 3-9804732-1-x.
- SCHALK, Peter: *"Conjuring Up Spirits of the Past". Identifications in Public Ritual of Living Persons with Persons from the Past*. In: Ritualistics. Based on Papers Read at the Symposium on Ritualistics Held at Åbo, Finland, on the July 31-August 2, 2002. Tore Ahlbäck (ed), Björn Dahla (ed.assistant). Published by the Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2003, Åbo, Finland. Pp 189-206.
- SCHALK, Peter; VAN NAHL, Astrid: **Die Lehre der Befreiungstiger Tamilīlams von der Selbstvernichtung durch göttliche Askese. Vorlage der Quelle: Überlegungen des Anführer (talaivarin cintanaikal)**. Tamil, Deutsch, English, Swedish, Sinhala. Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Religionum 28, Uppsala 2007. ISBN: 978-91-554-6934-4.
- SCHALK, Peter: *īlam < sīhaja? An Assesment of an Argument*. VAN NAHL, Astrid (co-ed) Acta Universitatis Upsaliensis. *Historia Religionum* 25. Uppsala 2004. ISBN 91-554-5972-2.

- SCHALK, Peter: *Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam*. 1997. z webu <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm>
- SCHALK, Peter: *The Revival of Martyr Cults among Ilavar*. In: Temenos 33 (1997), 151-190. z webu <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>
- SCHALK, Peter: *Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam. The Martial Feminism od Aṭṭēl Pālacinkam*. In: South Asia Research, Vol.14, No.2, Autumn 1994. Pp 163-183.
- SEGAL, Lynne: *Gender, War and Militarism: Making and Questioning the Links*. In: Feminist Review. No. 88 – War. Editors: Amal Treacher, Hsiao-Hung Pai, Laleh Khalili and Pam Alldred. Published by Palgrave Macmillan in 2008. ISBN: 978-0-230-20441-6. Pp.21-35.
- SHANMUGALINGAM, N: *From Ghora to Bhoga: Role Change and Rise of the Goddess Turkkai in Yalppanam*. . In: Lanka. No 5. December 1990. Peter Schalk (ed). Uppsala, Sweden. ISSN 1100-0082. Pp.186-200.
- SILVA, Wimala de: *The Family: Continuity and Change*. In: Women in Post-Independence Sri Lanka. Swarna Jayaweera (ed). CENWOR, Sage Publications, New Delhi, 2002. ISBN 81-7036-993-2 pp. 211-244.
- SILVERBLATT, Irene: *Interpreting Women in States. New Feminist Ethnohistories*. In: Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era. (ed.) Micaela di Leonardo. University of California Press, Berkley and Los Angeles, California 1991, ISBN 0-520-07093-3 pp. 140- 171.
- SIVATHAMBY, K.: *Divine Presence and/or Social Prominence – An Inquiry into the Social Role of the Places of Worship in Yalppanam Society*. In: Lanka. No 5. December 1990. Peter Schalk (ed). Uppsala, Sweden. ISSN 1100-0082. Pp. 155-175.
- SIVATHAMBY, K.: *The Ideology of Saiva-Tamil Integrality. Its Sociohistorical Significance in the Study of Yalppanam Tamil Society*. In: Lanka. No 5. December 1990. Peter Schalk (ed). Uppsala, Sweden. ISSN 1100-0082. Pp.176-182.
- SKAINE, Rosemarie: **Female Suicide Bombers**. Published by McFarland & Company, in Jefferson, North Carolina, and London, 2006. ISBN 978-0-7864-2615-7. 225 pages.
- STACK- O'CONNOR, Alisa: *Lions, Tigers, and Freedom Birds: How and Why the Liberation Tigers of Tamil Eelam Employs Women*. In: Terrorism and Political Violence, Volume 19, Issue 1 March 2007 , pp. 43 – 63.

- STOLER, Ann Laura : *Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race ,and Morality in Colonial Asia.* In: Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era. (ed.) Micaela di Leonardo. University of California Press, Berkley and Los Angeles, California 1991, ISBN 0-520-07093-3 pp.51-101.
- STRNAD, J; FILIPSKÝ, J.; HOLMAN, J; VAVROUŠKOVÁ J.: **Dějiny Indie.** Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003. ISBN 80-7106-493-9.
- SWAMY, M.R.Narayan: **Inside an Elusive Mind: PRABHAKARAN. The first profile of the world's most ruthless guerilla leader.** Vijitha Yapa Publications. Colombo 2004. ISBN 955-8095-35-4.
- TAMBIAH, S.J.: **Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy.** The University of Chicago Press. Chicago and London. 1986. ISBN 0-226-78952-7.
- THIRUCHANDRAN, Selvy: **The Other Victims of Terror: Emergence of Female Headed Households in Eastern Sri Lanka. Volume II.** Women's Education and Research Centre. Colombo 1999. ISBN 81-259-0710-6.
- THIRUCHANDRAN, Selvy: *The Other Victims of Terror: Households in Chaos.* In: Feminists under Fire. Exchanges across War Zones. Co-ed.- Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva. Advisory ed: Maja Korač, Djurdja Knežević, Žarana Papić. Between the Lines, Toronto 2003. ISBN 1-896357-78-4. pp: 131-140.
- TRAWICK, Margaret: **Enemy Lines: Warfare, Childhood, and Play in Batticaloa.** A Philip E. Lilienthal book in Asian Studies. University of California Press. Berkley/ Los Angeles/ London. 2007. ISBN 978-0-520-24516-7. 307 stran.
- UNAIDS and UNHCR: **Joint HIV Assessment Mission of Conflict-affected Population in Sri Lanka.** February 2008.
- VANN, Beth: **Training Manual: Facilitator's Guide. Interagency & Multisectoral and Response to Gender-based Violence in populations affected by armed conflict.** Global GBV Technical Support Project. JSI Research & Training Institute. RHRC Consortium. Washington DC. 2004. 105 stran. (<http://www.rhrc.org>)
- VAVROUŠKOVÁ, Stanislava: *Hindu Tradition – A Modern Reflection.* In: ArOr (Archiv Orientální). Quarterly Journal of African and Asian Studies. Published by the Oriental Institute,

Academy of Sciences of the Czech Republic, at the Academia Publishing House. Volume 71, number 2, May 2003. Praha. ISSN 0044-8699. pp.115-128.

- WATCHLIST on Children in Armed Conflict: **No Safety No Escape: Children and the Escalating Armed Conflict in Sri Lanka. April 2008.** New York. 2008.
- WICKRAMASINGHE, Maithree; JAYATILAKA, Wijaya: **Beyond Glass Ceilings and Brick Walls: Gender at the Workplace.** International Labour Organization. 2006
- YUVAL-DAVIS, Nira : *Gender, the Nationalist Imagination, War, and Peace.*In: Sites of Violence. Gender and Conflict Zones. Ed. Wennona Giles and Jennifer Hyndman. University of California Press 2004. ISBN -520-23791-9. 361 stran. Pp 170-189
- ZBAVITEL, D.; MERHAUTOVÁ, E.; FILIPSKÝ, J.; KNÍŽKOVÁ, H: **Bohové s lotosovými očima. Hinduistické mýty v indické literatuře tří tisíciletí.** Vyšehrad. Praha 1997. ISBN 80-7021-215-2.
- ZVELEBIL, Kamil V.: **Lexicon of Tamil Literature.** E.J.Brill. Leiden, New York, Köln 1995.
- ZVELEBIL, Kamil V.: **Companion Studies to the History of Tamil Literature.** E.J.Brill. Leiden, New York, Köln 1992.

#### Periodika:

- **Cutaṅtirapparaivaikaḷ** - „Ptáci svobody“ Časopis vydávaný ženskou frontou LTTE (viṭtalaippulikaḷ makaḷir amaippin atikārapūrva eṭṭu) v tamilském jazyce. 1990- 2003
- **Cutaṅtira tākam** – „Žízeň po svobodě“. Časopis vydávaný LTTE. 1990, 1991,
- **Pālam.**
- **Tamiḷḷam** – „Tamilský Ílam“. Časopis vydávaný LTTE. 1988, 1989, 1990, 1991.
- **The Sunday Observer.**
- **Voice of Tamils.**
- **Cāḷaram.**

#### Brožury:

- **Aṅaittulakap peṅkaḷnāḷ. Mārc 8.** Brožura vydaná ženskou frontou LTTE u příležitosti mezinárodního dne žen. Rok vydání není známý.
- **Historire des femmes de l'Eelam Tamoul.** Publié par Comité des Femmes Tamoules – France. 43, Rue Henri Duvernois, 75020 Paris. Rok vydání není známý.
- **Putumaip peṅ.** 1992. Leták LTTE o moderní ženě.
- **Veruṭṭalkaḷ alla avai veṭimaruntup potikaḷ.** Sbírka básní ptáků svobody 1989. LTTE.

### Filmy:

- **My Daughter the Terrorist.** Beate Arnestad Film, Morten Daae Production, Norway 2007.
- **Wars and Waves. Sri Lanka's Internally Displaced.** Sam de Silva (director). COHRE (Centre on Housing Rights and Evictions), Australia 2007

### Internet:

- <http://en.wikipedia.org/wiki/Clausewitz>
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Hijab>
- <http://plato.stanford.edu/entries/war/> The internet encyclopedia of philosophy
- <http://www.adb.org/documents/CSPs/SRI/2003/csp0200.asp> - Sri Lanka: Country Strategy and Program 2004-2008. September 2003
- <http://www.bbc.co.uk> - Buerk, Roland: *Tamil Tiger 'forced recruitment'*.
- <http://www.cenwor.lk/slwomenngoforum.html>
- <http://www.dollsofindia.com/kali.htm>
- <http://www.exoticindiaart.com/article/motherkali>
- <http://www.flonnet.com/fl2403/stories/20070223001404100.htm>
- [www.icasualties.org/oif/female.aspx](http://www.icasualties.org/oif/female.aspx) - Iraq coalition casualty count
- <http://www.icrc.org> - Women and War. ICRC. 2008
- [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/5051652.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm) - Lutra, Dumeetha: *Discipline, Death and Martyrdom*. 9 June 2006
- <http://www.satp.org/satporgtp/countries/shrilanka/terroristoutfits/LTTE.HTM>
- [http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519\\_10856.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1519_10856.htm)
- [http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524\\_10883.htm](http://www.searo.who.int/EN/Section313/Section1524_10883.htm)
- [www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm](http://www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm) - Balasingham, Adele Ann: **Women Fighters of Liberation Tigers.**
- [www.tamilnation.org/brokenpalmyrah](http://www.tamilnation.org/brokenpalmyrah) - Hoole, R.; Somasudarsan, D.; Sriitharan, K.; Thiranagama, R.: *The Broken Palmyrah: The Tamil Crisis in Sri Lanka – An Inside Account*. Claremont: The Sri Lanka Studies Institut, 1990, p.325
- <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm> - Schalk, Peter: *Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam*. 1997.
- <http://www.un.org/children/conflict/pr/2006-11-13statementfromthe127.html> - Statement from the Special Advisor on Children and Armed Conflict Allan Rock. 13 November 2006
- <http://www.undp.lk/uniportal/programes/programes.asp?xi=76#>
- <http://www.undp.org>
- [www.unhcr.org/statistics](http://www.unhcr.org/statistics)
- <http://www.uthr.org/Rajan/TTart.htm> - The Politics of Untruth & The Survival of the Tamils, by Rajan Hoole



## Seznam obrazových příloh

- 1: Šrí Lanka na mapě světa. – staženo 10.9.2008 z internetu: <http://www.internationalreports.net/asiapacific/srilanka/2003/images/SriLankaMap.gif>
- 2: Mapa Šrí Lanky - staženo 10.9.2008 z internetu: [www.lib.utexas.edu/maps/sri\\_lanka.html](http://www.lib.utexas.edu/maps/sri_lanka.html)
- 3: Veddský muž – staženo 12.9.2008 z internetu: [http://farm1.static.flickr.com/144/326111132\\_c6b102b4bf.jpg](http://farm1.static.flickr.com/144/326111132_c6b102b4bf.jpg)
- 4: Sinhalský rybář - staženo 12.9.2008 z internetu: <http://www.exodus.co.uk/assets/images/trips/fullsize/02702.jpg>
- 5: Sinhalský buddhistický mnich - staženo 12.9.2008 z internetu: [www.asiaexplorers.com](http://www.asiaexplorers.com)
- 6: Sinhalské dívky v buddhistickém chrámu – staženo 12.9.2008 z internetu: <http://cache.daylife.com/imageserve/05OWcuOgh50rs/610x.jpg>
- 7: Socha Buddhy - staženo 12.9.2008 z internetu: [www.asiaexplorers.com](http://www.asiaexplorers.com)
- 8: Maurové - šrílanští muslimové - staženo 12.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/nol/shared/spl/hi/pop\\_ups/05/uk\\_sri\\_lanka\\_after\\_the\\_tsunami/img/3.jpg](http://news.bbc.co.uk/nol/shared/spl/hi/pop_ups/05/uk_sri_lanka_after_the_tsunami/img/3.jpg)
- 9: Maurské dívky - staženo 12.9.2008 z internetu: [http://farm1.static.flickr.com/23/24202515\\_3180275238.jpg?v=0](http://farm1.static.flickr.com/23/24202515_3180275238.jpg?v=0)
- 10: Mešita v metropoli Kolombu- staženo 12.9.2008 z internetu: <http://www.galenfrysinger.com/Photos/colombo02.jpg>
- 11: Horská Tamilka - staženo 12.9.2008 z internetu: <http://unhcr.lk/Images%20folder/statelessness.jpg>
- 12: Hinduistický chrám - staženo 12.9.2008 z internetu: [http://www.centauri-dreams.org/wp-content/uploads/2007/04/benford\\_4.jpg](http://www.centauri-dreams.org/wp-content/uploads/2007/04/benford_4.jpg)
- 13: Cejlon v roce 1976 – etnické rozdělení obyvatelstva, hustota osídlení a hospodářství - staženo 10.9.2008 z internetu: [http://www.lib.utexas.edu/maps/islands\\_oceans\\_poles/sri\\_lanka\\_charts\\_76.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/islands_oceans_poles/sri_lanka_charts_76.jpg)
- 14: Britská koloniální mapa - staženo 10.9.2008 z internetu: [http://stock-images.antiqueprints.com/images/sm0052-Ceylon\(d9764\).jpg](http://stock-images.antiqueprints.com/images/sm0052-Ceylon(d9764).jpg)
- 15: Tamilská žena na začátku 20.století - staženo 10.9.2008 z internetu: [http://www.southasianmedia.net/profile/srilanka/srilanka\\_ethnology.cfm](http://www.southasianmedia.net/profile/srilanka/srilanka_ethnology.cfm)
- 16: Deklarace nezávislosti v únoru 1948 - staženo 10.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 17: Tradiční Tamilka z Jálppánam - staženo 12.9.2008 z internetu: [www.imagesofasia.com](http://www.imagesofasia.com)
- 18: Tamilská žena byla vždy zodpovědná za chod domácnosti - staženo 12.9.2008 z internetu: [www.idrc.ca/openebooks/067-5/](http://www.idrc.ca/openebooks/067-5/)
- 19: Cejlonský ministerský předseda Bandáranájaka - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 20: Nenásilný tamilský protest proti přijetí zákona Sinhala Only - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 21: Tamilští studenti protestují proti standardizaci známek - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 22: Příbuzní mrtvých vojáků SLA při pohřbu v Kolombu v roce 1983 - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 23: Černý červenec 1983 - běsnící davy vysvlékly tamilského muže na autobusové zastávce v Kolombu, ve čtvrti Borella donaha a za zpěvu a tance ho ubily k smrti- staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 24: Černý červenec 1983 - ruiny vypálených tamilských domů v Kolombu - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 25: Vůdci militantních tamilských skupin Prabáháran je druhý zleva - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 26: Vyhořelá knihovna v Jálppánam - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 27: Podpis Indo-Šrílanské smlouvy - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 28: Indičtí vojáci na Šrí Lance - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 29: Podpis dohody o příměří v roce 2002 – Prezident Ranil Wikramásinge - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)

- 30: Vůdce LTTE V. Prabhakaran podepisuje dohodu o příměří - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 31: Vyhnání Maurů z Jálppánam v polovině 90. let - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 32: Tamilští vysídlení prchají do Vanni - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 33: Útok LTTE na mezinárodní letiště v Kattunájace, rok 2001- staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 34: Plukovník Karuna opouští LTTE - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 35: Tamilské ženy v tábore pro vnitřně vysídlené – Archívy UNHCR Kolombo – snímek z roku 2008, místo nezaznamenáno
- 36: Ženy ukazují fotografie nezvěstných manželů, bratrů a synů - staženo 12.9.2008 z internetu: [http://www.abc.net.au/ra/img/news/gallery/slanka\\_missing\\_rtr\\_060308.jpg](http://www.abc.net.au/ra/img/news/gallery/slanka_missing_rtr_060308.jpg)
- 37: Každý na severovýchodě musí několikrát za den prokazovat svou identitu - staženo 12.9.2008 z internetu: <http://www.sinhale.com/sl-army.JPG>
- 38: Tamilka proklínající vojáky - staženo 12.9.2008 z internetu: [http://www.tamilguardian.com/files/image/pictures/humanrights%5CTamil\\_woman\\_cursing\\_SL\\_A.jpg](http://www.tamilguardian.com/files/image/pictures/humanrights%5CTamil_woman_cursing_SL_A.jpg)
- 39: Válčný stav zvyšuje ohrožení žen, že se stanou oběťmi sexuálního násilí - staženo 12.9.2008 z internetu: <http://www.tamilnation.org/images/indictment/rape.jpg>
- 40: Znak LTTE - staženo 20.9.2008 z internetu: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e5/Coat\\_of\\_arms\\_of\\_Tamil\\_Eelam.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e5/Coat_of_arms_of_Tamil_Eelam.png)
- 41: Vélupillai Prabhakaran - vůdce LTTE dnes - staženo 20.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk/_40735011_prabbbody1)
- 42: V. Prabhakaran v 90. letech - staženo 20.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk/_1926535_prab150_ap)
- 43: Území, kde chce LTTE ustavit Tamilský Ílam - staženo 20.9.2008 z internetu: [http://www.tchr.net/map\\_eelam\\_p.gif](http://www.tchr.net/map_eelam_p.gif)
- 44: Jednotky mořských Tygrů - staženo 20.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk_38525745_seatigers2_300)
- 45: Pozemní jednotky LTTE - staženo 20.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/5051652.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm)
- 46: Nové letecké křídlo LTTE- staženo 20.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/country\\_profiles/1166237.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/country_profiles/1166237.stm)
- 47: Útok na Chrám Buddhova zubu v Kandy – staženo 18.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk_39454990_kandy)
- 48: Útok na vojenskou kolonu – staženo 18.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk_38408265_lanka300)
- 49: Rádživ Gándhí, bývalý indický premiér na něhož LTTE spáchala v roce 1991 atentát - staženo 18.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk_38530601_gandhi238)
- 50: Pozůstalí po obětech útoků LTTE staženo 18.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/7176236.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7176236.stm)
- 51: Mladý chlapec - člen LTTE- staženo 20.9.2008 z internetu: <http://www.newhopeoutreach.org/images/srilankaboysoldier.jpg>
- 52: Oblast pod správou LTTE - staženo 20.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 53: Tamilské Tygřice v 80. letech (ještě dlouhé vlasy v copech) staženo 18.9.2008 z internetu: <http://www.tamilnation.org/images/lte/women1.gif>
- 54: Sebevražedná atentátnice Dhanu (uprostřed) těsně před útokem na Radžíva Gándhího - staženo 18.9.2008 z internetu: [http://www.spur.asn.au/Rajiv\\_assassination\\_Dhanu.jpg](http://www.spur.asn.au/Rajiv_assassination_Dhanu.jpg)
- 55: Tamilské Tygřice dnes (některé i s krátkými vlasy) - staženo 18.9.2008 z internetu: [http://www.tamilnation.org/images/lte/freedom\\_birds.jpg](http://www.tamilnation.org/images/lte/freedom_birds.jpg)
- 56: Tamilské Tygřice jsou vycvičené zacházet se zbraněmi - staženo 18.9.2008 z internetu: <http://www.tamilnation.org/images/lte/woman2.jpg>
- 57: Tamilské Tygřice mají vlastní velení -staženo 18.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk_38764133_women_tamiltigers1502)
- 58: V řadách Hnutí bojují i velice mladé dívky -staženo 18.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk_38762733_renuka)
- 59: Tamilská Tygřice na stráži - staženo 10.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/5051652.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm)

- 60: Členka LTTE při výcviku domobrany pro civilistky- staženo 10.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/5051652.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm)
- 61: Ženy v pozemních jednotkách - staženo 10.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk  
\\_38790635\\_child150ap](http://www.bbc.co.uk/_38790635_child150ap)
- 62: Ženy jsou i v řadách Mořských Tygrů- staženo 18.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk)
- 63: K boji patří i smrt. Členové LTTE jsou bez rozdílu pohlaví a kasty pohřbíváni na stejném hřbitově. - staženo 9.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/5051652.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm)
- 64: „Probudme se“ – ilustrace Ženské fronty LTTE ukazující osvobození tamilských žen od útlaku skrze zapojení do ozbrojeného boje – archiv profesora Schalka
- 65: První ministerská předsedkyně světa - Sirimávó Bandáranájaková - staženo 9.9.2008 z internetu: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/country\\_profiles/1166237.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/country_profiles/1166237.stm)
- 66: Bývalá šrilanská prezidentka Čadrika Kumáratungová – dcera Sirimávó Bandáranájakové - staženo 9.9.2008 z internetu: [www.bbc.co.uk  
\\_39736805\\_chandrika\\_ap203b](http://www.bbc.co.uk/_39736805_chandrika_ap203b)
- 67: Indická premiérka Indíra Gándhiová - staženo 9.9.2008 z internetu: [www.google.com/images/indiragandhi](http://www.google.com/images/indiragandhi)
- 68: Učitelství je tradiční ženské povolání – staženo 25.9.2008 z internetu: [www.hindu.com](http://www.hindu.com)
- 69: Ženy začaly vykonávat i povolání, která byla původně považována za mužská - staženo 18.9.2008 z internetu: <http://www.hindu.com/2005/07/25/images/2005072514210601.jpg>
- 70: Mnoho žen se žije prací v oděvním průmyslu - staženo 18.9.2008 z internetu: [http://www.hihseed.org/pictures/ss\\_Balancing\\_Home\\_and\\_Work.jpg](http://www.hihseed.org/pictures/ss_Balancing_Home_and_Work.jpg)
- 71: Ženy vykonávají i fyzicky náročnou práci - staženo 25.9.2008 z internetu: [http://farm4.static.flickr.com/3165/2610196088\\_1a45bf40e8.jpg?v=0](http://farm4.static.flickr.com/3165/2610196088_1a45bf40e8.jpg?v=0)
- 72: Podle odhadů měřila první vlna 15 metrů - staženo 9.9.2008 z internetu: [www.google.com/images/tsunami](http://www.google.com/images/tsunami)
- 73: 26.12.2004 Tsunami smetla z povrchu země celé vesnice - staženo 9.9.2008 z internetu: [www.sahajeeva.org](http://www.sahajeeva.org)
- 74: „Najednou byla všude voda“ - [www.google.com/images/tsunami](http://www.google.com/images/tsunami)
- 75: Tamilské Tygřice byly mezi prvními ženami, které jezdily na kole. - staženo 9.9.2008 z internetu: <http://www.tamilnation.org/images/lte/women4.jpg>
- 76: Žena na kole v Kilinočči, hlavním městě Tamilských Tygrů - staženo 9.9.2008 z internetu: <http://cache.daylife.com/imageserve/0f153Jl5ml6p9/610x.jpg>
- 77: Tamilské ženy jezdí běžně na kole i na území pod správou šrilanské vlády -staženo 18.9.2008 z internetu: <http://cache.daylife.com/imageserve/0gS7gxa1Yle8f/610x.jpg>

## **Přílohy**

## Přílohy

### Seznam příloh

Příloha 1 - Zpráva o postavení šrílanských žen ve společnosti.....	222
Příloha 2 – Skandál v Mattakalappu .....	224
Příloha 3- Tamilský Ílam .....	226
P3.1. Vize Tamilského Ílamu.....	226
P3.1.1. Plánované hranice Tamilského Ílamu .....	226
P3.1.2. Obyvatelé plánovaného Tamilského Ílamu .....	227
P3.2. Tamilský Ílam – de facto stát .....	228
P3.2.1. Cesta LTTE k moci.....	229
P3.2.2. Aktivity LTTE .....	230
P3.2.2.1. Terorismus.....	230
P3.2.2.2 Diktatura LTTE .....	231
P3.2.2.3. Získávání finančních prostředků .....	232
P3.2.3. Struktura LTTE .....	232
P3.2.3.1. Administrativa .....	234
P3.2.3.2. Politické křídlo .....	235
P3.2.3.3. Vojenské křídlo .....	235
P3.2.3.4. Členská základna .....	238
P3.2.4. Nový společenský řád LTTE .....	241
P3.2.4.1. Ideologie LTTE .....	241
P3.2.4.2. Kult vůdce Prabáhárana .....	243
P3.2.4.3. Vztah LTTE k civilistům.....	245
P3.2.4.4. Kult mučedníků .....	245
P3.2.4.5. Kalendář LTTE .....	249
P3.3. Shrnutí.....	252
Příloha 4 – Lidská svědectví.....	253

P4.1. Humanitární pracovník vypovídá o Jálppánam .....	253
P4.2. Rozhovor s Málátí a Ratunou .....	265
P4.3. Rozhovor s Šarmilou o genderovém násilí.....	279
P4.4. Rozhovor s Urmilou o Puttalamu .....	290
P4.5. Rozhovor s Dévaní o východních Tamilkách .....	302
P4.6. Rozhovor s Krišní o horských Tamilech .....	312
Příloha 5. - Možné budoucí studie .....	329

## Příloha 1 - Zpráva o postavení šrílanských žen ve společnosti

Podle zprávy Asijské rozvojové banky z roku 2004 mají šrílanské ženy relativně lepší status než ženy v mnoha dalších rozvojových zemích. Ženy mají rovná práva v obecném zákoně, ale diskriminační předpisy existují v různé míře v rodinném právu každé komunity upravující oblasti jako manželství, rozvod, majetkové a finanční transakce. Ženám je upíráno rovné právo na pozemkové a státem zprostředkované vyrovnání. Pracovní legislativa přijala mezinárodní praxi, ale vymáhání práva je relativně slabé a pracovníci v neformálním sektoru, z nichž podstatnou část tvoří ženy, jsou mimo dosah pracovních zákonů.

Navzdory sedmdesáti letům obecného hlasovacího práva a zvolených ženských vůdců do nejvyšších pozic od roku 1960, počet žen v parlamentu se stále pohybuje kolem 4%. Mnohost ženských rolí, převládající klima politického násilí a kulturní normy jsou faktory, které ženám brání ve větší politické participaci. Také politická hnutí nepřemýšlí o tom, že by ženám poskytla více prostoru a uvedla je do vedoucích pozic.

Rovná dostupnost zdravotní péče přispěla k relativně vysokým zdravotním indikátorům a k nižším počtům ženské úmrtnosti. Průměrná délka života u žen je v současné době 74 let. Nicméně stále se vyskytuje relativně vysoká podvýživa u žen a dětí. Ženská reprodukční práva nejsou zajištěna. Zdravotní systém však nevěnuje dostatečnou pozornost zdraví adolescentů, pracovnímu zdraví, geriatrické péči a zdravotním následkům domácího násilí.

Bezplatné primární, sekundární i terciární vzdělávání od roku 1945 bylo hlavním faktorem, který přispěl k dosažení rovnosti pohlaví v dostupnosti vzdělání a relativně vysokému počtu gramotných. Nicméně kvalita vzdělávání se v důsledku finančních potíží navzdory změnám v osnovách během let snížila. Zatímco možnosti vzdělání se rozšířily, obsah vzdělávání posiluje stereotypy genderových rolí a nebyl schopen propagovat globální pohlavní rovnost či posílit dívky a ženy, aby vzdorovaly tmářským společenským praktikám ohledně pohlaví.

Oblast, kde je nerovnost, znevýhodnění a pohlavní diskriminace nejvíce patrná, je zaměstnanost. Ženská míra nezaměstnanosti je dvojnásobná než u mužů a kvalita dostupného zaměstnání pro ženy se snižuje, protože poptávka po ženské pracovní síle nabízí zejména příležitostné a málo placené nekvalifikované práce v neformálním sektoru. Ženy se koncentrují v neplacené rodinné práci v zemědělství, jako plantážní dělnice i v pracovně náročných odvětvích v rámci zóny vyrábějící exportní zboží, domácí hospodářské

aktivity na okraji trhu jako najaté pracovnice, jako samoživitelky v neformálním sektoru a v zahraničí jako domácí služebné, často čelící nebezpečí hospodářského a sexuálního zneužívání. Proto má většina žen omezené příjmy a nedostatek příležitostí být mobilní v pracovním žebříčku, zatímco menšina žen v profesionálním zaměstnání nebo v administrativních zaměstnáních je stále konfrontována se skleněným stropem, který brání přístupu k vysokým rozhodujícím pozicím.

Pozice žen jakožto nízkopříjmové skupiny na trhu práce posiluje jejich chudobu. Začínají se objevovat nové chudé skupiny, jako stárnoucí propuštěné pracovnice a zvyšující se počet domácností vedených ženami v rodinách s nízkým příjmem a dále chudoba spojená s válkou, která zahrnuje ztrátu majetku, živobytí a dostupnosti základních služeb.

Z hlediska vládních úředníků není pohlaví záležitost hodná pozornosti.

Předpokládalo se, že novely trestného zákoníku z let 1995 a 1998 sníží výskyt násilí založeného na pohlaví, ale případy znásilnění a zneužívání dětí objevující se v médiích se zdají být jen špičkou ledovce a celistvá data chybí. Sexuální obtěžování bývá zlehčováno a domácí násilí a incest jsou často přijímány v rámci soukromí rodiny. Krizová centra poskytující obětem násilí právní jsou stále velice omezena. Také militarizace zvýšila příležitosti k sexuálnímu násilí.

Genderové role nejsou statické a vztahy mezi pohlavími mají tendenci se zlepšit, čím víc se ženy vrhají do hospodářských činností, které jim přinášejí nezávislý příjem. Nicméně patriarchální hodnoty genderové normy stále podkopávají mnohé strategie a programy a stereotypy týkající se rolí pohlaví jsou hluboce zakořeněny ve vnímání těch, kteří rozhodují, a ženy je internalizují, stále posilují nerovnost.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ASIAN DEVELOPMENT BANK: **Country Gender Assessment: Sri Lanka**. South Asia Regional Department and Regional and Sustainable Development Department. Asian Development Bank. Manila, Philippines. 2004.



## **Příloha 2 – Skandál v Mattakalappu**

Text výhružného dopisu, který dostaly mezinárodní humanitární organizace na východě Šrí Lanky v dubnu 2006.

---

### **Again and again demon ladies**

Our Sri Lanka was damaged by tsunami. In this tsunami, our district was totally damaged. Due to this, many NGO's came to our places and provide economical support and shelter facilities to the people who were affected by tsunami. And the NGO's also give employment to ladies. Many ladies got employment in different NGO's. The parents are proud of their daughters because of the employment which they got with NGO's. It made them happy. But parents did not know what happened in between. We had published many notices about the problem but they did not believe (us). The ladies who work in these NGO's have acted in sex films, have gone to touristy areas and have had sex with men and got pregnant. Many ladies had abortion done by lady doctors. The employees working for NGO's have received 30 000 rupees per head for acting in sex films. They have acted in nearly 5 sex films a day. When the CDs were distributed in our country and abroad, these ladies cat again and again. We have published many notices regarding these matters. Owing to this, the ladies' misbehaviour became known to people. Many people believe this. They have seen these sex CDs also. We have ordered the ladies who are working in these NGO's not to go to work. After that many ladies working for NGO's left their jobs. Afterwards many ladies joined their jobs again because of money. Again they have acted in sex films secretly for NGO's. It had become public with evidence. Due to this, many ladies have been infected by AIDS by having sexual relations with foreigners. This AIDS may start to spread in our places. We have warned them so many times but they did not stop it. If the ladies working for NGO's do not leave their jobs with NGO's we will give immediate death penalty to them.

Note:

If we see the ladies travelling in luxurious vehicles, we will destroy the vehicle and attack the drivers. It may cause death also to drivers.

Men can work wisely and intelligently better than these ladies. They don't need luxurious vehicles. These gents are good employees, well behaved and educated. If NGOs give jobs to males, it will be useful.

Some ladies who left NGOs haven't changed their attitude yet. They have acted in sex films. Five of these ladies were arrested with one foreigner by the Army in Ampara. They are in custody in prison waiting for a case. If these ladies do not improve (their attitude), we will give them death penalty on behalf of people's rights.

**People's Front.**

---

## Příloha 3- Tamilský Ílam

### P3.1. Vize Tamilského Ílamu

V roce 1976 sdružení tamilských politických stran – Tamilská sjednocená osvobozenecá fronta (TULF) poprvé veřejně deklarovala vznik nezávislého tamilského státu na Šrí Lance, tzv. Tamilského Ílamu za svůj cíl. Vizi nezávislého tamilského státu měly také početné militantní skupiny.

Tamilské slovo *ílam* (*īlam*) užívané již v 1. století n. l. původně označovalo celý ostrov. V 50. letech 20. století, kdy narůstal tamilský parlamentní odpor vůči vládním diskriminačním opatřením, se však význam tohoto slova začal posouvat. Výraz *tamiīlam* dnes označuje autonomní politickou entitu, vizi nezávislého státu s převahou tamilského obyvatelstva (tzv. *īlavar* – občané Tamilského Ílamu)<sup>2</sup>.

Tamilský Ílam se do jisté míry stal skutečností. Hnutí Tamilských Tygrů za osvobození Tamilského Ílamu (LTTE) dosáhlo bojem se šrílanskou armádou vzniku vlastní paralelní administrativy v pralesní oblasti Vanni na severu ostrova. Je to tedy stát *de facto*, nikoliv *de jure*.

#### P3.1.1. Plánované hranice Tamilského Ílamu

Vize územní rozlohy Tamilského Ílamu současné hranice Vanni značně překračují. Podle mapy hnutí Tamilských Tygrů má nezávislý Tamilský Ílam pokrývat celý sever, tj. Vanni a Jálppánam a téměř 60% pobřeží táhnoucí se od severu až k jihovýchodu ostrova. Největšími městy Tamilského Ílamu mají být Jálppánam (*Yālpānam*, angl. *Jaffna*), Tirukónamalai (*Tirukōnamalai*, angl. Trincomalee), Mattakalappu (*Maṭṭakaḷappu*, angl. Batticaloa) a Kilinočči (*Kiḷinocci*, angl. Kilinochchi). Tato mapa má historický podtext, neboť do 19. století tvořilo tamilsky hovořící obyvatelstvo v těchto oblastech 90% populace. Po roce 1948 v důsledku zavlažovacích programů začali zejména do Východní provincie migrovat sinhalští zemědělci, což Tamilové považovali za kolonizaci a snahu změnit demografickou strukturu tradičně tamilských oblastí.<sup>3</sup>

Hranice vysněného státu odpovídají rozloze Jálppánamského království, jež tyto oblasti alespoň zčásti ovládalo do 17. století. Pro Tamily tedy Tamilský Ílam není novou

<sup>2</sup> *īlavar* jsou v opozici vůči *ilarikai-y-ar* (Šrílančanům).

<sup>3</sup> Například mezi lety 1953 a 1981 se počet sinhalských mluvčích v okrese Tirukónamalai zvýšil o 465%, zatímco počet tamilských mluvčích se ve stejnou dobu zvedl jen o 149%.<sup>3</sup> V roce 1881 tvořili Sinhalci jen 4,2% obyvatel Tirukónamalai a v roce 1981 už tvořili 33,6%. Schalk, 2006, str.172.

zemí, vnímají je jako „tradiční“ domovinu, která bude znovu konstituována jako stát. Šrilánská vláda však tyto územní nároky tamilské reprezentace nikdy neuznala.

### **P3.1.2. Obyvatelé plánovaného Tamilského Ílamu**

Mezi obyvateli případného Tamilského Ílamu jsou velké regionální rozdíly, jež jsou patrné zejména mezi severem a východem.

Ústředím severního regionu je poloostrov **Jálppánam** (*Yālpāṇam*, angl. Jaffna). Dnes je toto město sice pod kontrolou SLA (šrilánské armády), ale je považované za dějiště mnoha historických událostí za dobu existence šrilánských Tamilů.

Z dnešního hlediska byly nejdůležitější historické milníky: 1/Existence nezávislého jálppánéského tamilského království (od 14. do 17. století), kde státním náboženstvím byl šivaismus (jeden z hinduistických směrů)<sup>4</sup> a město bylo tradičním centrem učenosti. 2/ V roce 1621 se v této části ostrova usadili Portugalci a království vyhlásilo svou nezávislost. 3/ Zřízení křesťanských misionářských škol v 19. století přispělo ke zformování šrilánské tamilské elity v Jálppánam. 4/ Tento poloostrov je zároveň kolébkou tamilského odporu.

Dříve tu panovalo velmi rigidní kastovní rozvrstvení obyvatel. Během posledních 20 let se tu však pojem „tamilství“ posunul od dřívějšího důrazu na kastovní příslušnost k důrazu na příslušnost k (tamilské) jazykové skupině. Mnozí místní lidé aktivně podporují Tamilské Tygrů. Když je někdo bilingvíní, většinou hovoří tamilsky a anglicky. Jen málokdo dnes v tomto městě umí sinhalsky.

Vanni je oproti Jálppánam relativně rurální oblast, kde není příliš dobrá infrastruktura ani vzdělávání. Místní Tamilové hovoří severním dialektem tamilštiny.

Na východě ostrova se nachází největší přírodní přístav na světě - město **Tirukónamalai** (*Tirukōṇamalai*), jež je v současné době pod kontrolou vlády a je významným poutním centrem pro šivaisty a v plánu budoucího Tamilského Ílamu se s ním počítá jako s budoucím hospodářským centrem. V Tirukónamalai je smíšená populace Tamilů, Maorů i Sinhalců. Míra podpory hnutí LTTE a separatismu není zcela jasná.

**Mattakalappu** (*Maṭṭakaḷappu*) byla vývojově nejzaostalejší. Obyvatelstvo má početnou rybářskou kastu zvanou *mukkuvarové*, jejíž příslušníci pocházejí z jihovýchodního pobřeží Indie. Kromě rybářství se zabývají také zemědělstvím. I tady žijí příslušníci kasty

<sup>4</sup> V Jálppánam je jediná akademie šivaismu - Caivacittāntam.

Karaijarů. Mezi severními a východními Tamily panují velké rozdíly také v jazykovém ohledu. Východní Tamilové se také zapojili do hnutí za Tamilský Ílam. Média věrná vládě využívají historické rozdíly mezi severem a východem, aby vysvětlila fenomén odštěpenecké frakce od LTTE, tzv. frakce plukovníka Karuny (TMVP).

Ačkoliv Kolombo (jinak tamilsky Kolumpu, tj. *Koļumpu*) ani horské oblasti nejsou součástí mapy plánovaného Tamilského Ílamu, LTTE je připravena tamilské obyvatelstvo těchto oblastí absorbovat do nového státu. I mezi nimi panují velké rozdíly.

**Horští Tamilové** (Malaiyakamtamil) začali na Cejlon migrovat po roce 1830, aby pracovali na kávovníkových a čajovníkových plantážích. Dnes ideologicky patří do kolektivu šrilanských Tamilů, většinou jsou to šivaisté z řad nedotýkatelných. Zastupují indické dědictví a s jižní Indií udržují stále kontakty. Na Jálppánam jsou nezávislí.<sup>5</sup>

V **Kolombu** (Koļumpu) žijí kosmopolitní Tamilové, kteří přijali zejména anglicky hovořící kulturu. Mnoho Tamilů v metropoli má hospodářské a oborové vazby, proto jsou zainteresovaní na dosažení kompromisu s vládou a hnutí odporu nepodporují.

### **P3.2. Tamilský Ílam – de facto stát**

Organizace LTTE dokázala zejména po roce 2002, kdy byla podepsána dohoda o příměří, zavést na malém území Vanni vlastní administrativu, která z hlavního města Kilinočči (*Kiļinocci*, angl. Kilinochchi) spravuje právo, finance, infrastrukturu, společenské záležitosti, vzdělávání a výchovu. Jejich správa je paralelní se šrilanskou administrativou, která stále hradí platy správců, učitelů a lékařů ve Vanni<sup>6</sup>.

LTTE se územní celek pod svou správou snaží prezentovat jako skutečný státní útvar. Tamilský Ílam má své hranice. Lidé, kteří chtějí do Tamilského Ílamu přicestovat, musí projít hraničním přechodem (Ómantej a Muhamálej), podrobit se osobní prohlídce a dotazování, musí předložit různé dokumenty a jsou administrativně registrováni. Tamilský Ílam má svou vlajku *pulikkoṭi* (tygra připraveného ke skoku), svou hymnu (píseň Tygrů), svou národní rostlinu *kārtikaippū* (květinu měsíce Kārtikai), která má stejné zbarvení jako barvy Tamilského Ílamu - červenou, černou a žlutou barvu. Tamilský stát má i svého vůdce Prabáhárana, jenž bývá na tiskových konferencích představován jako „prezident Tamilského Ílamu“. Dalšími vedoucími činiteli Hnutí byli a někteří ještě jsou např. vedoucí politického

<sup>5</sup> Schalk, 2006, str.87-90.

<sup>6</sup> Šrilanská vláda chce být vnímána jako představitelka jednotného státu, proto jsou státní zaměstnanci (jako učitelé atd.) placeni srilanským státem.

křídla Nadésan, Pottu Amman - velitel Černých Tygrů , Súsai – velitel Mořských Tygrů, bývalý vedoucí politického křídla S.P. Thamilčélvan (zabit na začátku listopadu 2007) či nedávno zesnulý Anton Bálasingham<sup>7</sup> hlavní teoretik a politický poradce LTTE.

Tamilský Ílam má svou televizní stanici (NTT), rozhlas (Tygří hlas - Pulikkural) a noviny (Občan Ílamu - Īlanāthan), jež šíří propagandu LTTE o sinhalském kolonialismu a blahořečí nejvyššímu vůdci Prabáháranovi.

Životní úroveň obyvatel Tamilského Ílamu je v porovnání s obyvateli šrílanského jihu daleko nižší<sup>8</sup>. Oblast je válkou zdevastovaná – většinu komunikací představují polní cesty. Bývalé továrny přestaly fungovat a zchudlé obyvatelstvo se věnuje zemědělství, rybaření, práci ve službách či nepracuje vůbec. Mnozí civilisté umírají či jsou raněni následkem nevybuchlé munice a výbuchů nášlapných min. V současné době, kdy se konflikt opětovně rozhořel, čelí obyvatelé válečnému nebezpečí v podobě vzdušných náletů šrílanské armády na strategické cíle.

Ačkoliv Tamilský Ílam všechna území obývaná Tamily oficiálně neovládá, dal vzniknout novému hodnotovému systému, který přináší do kultury všech šrílanských Tamilů mnoho inovací. Jednou z nich jsou například zcela nové možnosti uplatnění tamilských žen ve společnosti.

### **P3.2.1. Cesta LTTE k moci**

Militantní hnutí Tamilští Tygři za osvobození Tamilského Ílamu (LTTE)<sup>9</sup> vzniklo v Jálppánam v roce 1976<sup>10</sup>. Již od počátku byla ve vedení skupiny výrazná autoritativní osobnost V. Prabáháran- předseda ústředního výboru a nejvyšší vůdce (*mutal talaivar*). V porovnání s ostatními tamilskými ozbrojenými skupinami (EPDP, PLOTE a dalšími), jež byly většinou levicově orientované, postrádala LTTE ideologický obsah. Jejich jediným proklamovaným cílem byl vznik samostatného tamilského státu. Již od počátku charakterizovala skupinu tvrdá disciplína – její příslušníci nesměli pít alkohol, kouřit, udržovat romantické vztahy ani uzavírat sňatky.

Ozbrojenými přepady policejních stanic a bank na jálppánamském poloostrově získávala skupina finance a zbraně. Několik jejích členů absolvovalo militantní výcvik v Libanonu s Palestinskou osvobozenou frontou. Do počátku 80. let 20. století měli Tygři

<sup>7</sup> Zemřel 14. prosince 2006.

<sup>8</sup> Bohužel nemáme statistické srovnání, neboť od vypuknutí konfliktu statistický úřad nezpracovával data z válečných oblastí.

<sup>9</sup> Liberation Tigers of Tamil Eelam, *Tamiġ Īġa Vithutalai Pulikaġ*

<sup>10</sup> Údaje o vzniku hnutí se různí, LTTE však s určitostí existovalo již v roce 1976.

jen několik desítek členů, kteří se věnovali podzemní činnosti a čas od času se uchýlovali do nedaleké Indie.

Koncem 70. let se k hnutí LTTE přidal bývalý tamilský novinář a znalec východní i západní filozofie Anton Bálasingham, který se stal hlavním politickým teoretikem LTTE. Díky němu vznikla představa, že Tamilský Ílam má být socialistickým státem, kde nebude kastovní systém (ale ani pluralita názorů).

Násilné akce militantních tamilských skupin vůči srílanským ozbrojeným složkám měly za následek odvetná opatření proti tamilským civilistům. Ti se cítili terorizováni a tamilská veřejnost začala militantní skupiny více podporovat. Proto se rozrostla jejich členská základna.

Díky tajnému výcviku militantů a zázemí, které jim na počátku 80. let Indie poskytovala, vznikl základ guerillové armády Tamilských Tygrů. Aby LTTE získala více finančních a lidských zdrojů, navýšila svou propagandistickou činnost. V průběhu 80. let si LTTE násilnými metodami vydobyla mezi tamilskými militantními skupinami přední postavení s cílem stát se jediným představitelem tamilského lidu. Když na Šrí Lance koncem 80. let začaly operovat indické mírové sbory (ve snaze uklidnit narůstající násilí na území malého souseda v indické sféře vlivu) a Tamilští Tygři proti nim postupně rozpoutali guerillovou válku, Indové si svou frustraci násilně vybíjeli na civilistech. Lidová podpora LTTE pak ještě více vzrostla.

Nakonec začala paradoxně Šrí Lanka vyzbrojovat Tygry, aby Indy vyhnali. Tento krok dokresluje schopnost LTTE využít všech dostupných prostředků k dosažení svého cíle. Nedlouho po stažení indických vojsk v roce 1990 vypukla mezi Šrí Lankou a tamilskými separatisty opět válka.

Válečná linie se v průběhu devadesátých let několikrát posunula. V roce 2002 došlo k uzavření příměří za pomoci norského diplomatického zprostředkování. Jak indické tak šrílanské vojáky překvapily dvě věci. Jednak přítomnost žen v bojových jednotkách LTTE a odhodlání a zákeřnost tygřích bojovníků.

## **P3.2.2. Aktivity LTTE**

### P3.2.2.1. Terorismus

Ačkoliv se Hnutí Tamilských Tygrů za osvobození Tamilského Ílamu považuje za národněosvobozenickou armádu, figuruje na seznamech teroristických organizací nejméně

ve 32 zemích světa – mezi nimi je Indie, Kanada, USA a země Evropské unie. Teroristických akcí se dopouští nejen na území Šrí Lanky, ale i v zahraničí (1991- atentát na Rádžíva Gándhího v Indii). Členové organizace provádějí atentáty na politické činitele šrílanského vládnoucího aparátu (1993 zavražděn prezident Prémdása, 1999 zraněna prezidentka Kumáratungová), na umírněné politické představitele tamilské menšiny<sup>11</sup> a velitele šrílanských ozbrojených sil<sup>12</sup>.

LTTE útočí na strategické cíle<sup>13</sup>, na významné instituce<sup>14</sup> a na civilisty formou masakrů v pohraničních vesnicích a atentátů na dopravní prostředky<sup>15</sup>. Je pravděpodobné, že LTTE udržuje kontakty s ostatními světovými teroristickými organizacemi na obchodní bázi. Spekuluje se například o kontaktech s Al- Kájdou či s palestinskými organizacemi.

### P3.2.2.2 Diktatura LTTE

LTTE chce budít dojem, že reprezentuje celý tamilský národ, proto nepřipouští pluralitu názorů. Když její kritici a oponenti (umírnění Tamilové hlásající mírové řešení konfliktu, členové dalších tamilských hnutí a Tamilové spolupracující s vládou) neuposlechnou varování, často dochází k jejich fyzické likvidaci. Obětí se například stal předseda Tamilské sjednocené osvobozené fronty (TULF) Appápillai Amirthalingam, činitel TULF Vettivélú Jógésvaran, starostové Jálppánam Sarondžíní Jógésvaranová a Pon Sivapálan, dále akademik a politik TULF Nýlan Thiručélvan, politický aktivista a zástupce šéfa šrílanského mírového sekretariátu Kethíš Lóganáthan, Dr. Rádžini Thiranagamová – členka organizace University Teachers for Human Rights (Jaffna) a mnoho dalších. LTTE ospravedlňuje některé z vražd údajným napojením obětí na šrílanskou rozvědku.

Aby si organizace zajistila hegemonii, udržuje mezi civilisty širokou síť špehů, a to nejen na územích pod svou kontrolou, ale i v dalších oblastech s velkým počtem tamilského obyvatelstva, např. v Jálppánam, Tirukónamalai či donedávna v Madakkalapuvě (Batticaloa). Proto se říká, že *„lidé na severu otevírají ústa, jen aby se najedli či napili“*<sup>16</sup>.

LTTE užívá pro Tamily odporující Hnutí výrazy *turōki* (zrádce), *tēcavirōti* (ten, který nenávidí svou zemi), *kolai* (zbabělec). Na mysli má především členy skupin EPRLF, ENDLF, PLOTE a TELO.

<sup>11</sup> 1975 zavražděn starosta Jálppánam Alfred Duraiyappa, 1989 zavražděn vůdce TULF A. Amirthalingam.

<sup>12</sup> 2006 zraněn generál Fonseka, 1992 zemřel velitel válečného námořnictva Clancey Fernando a další.

<sup>13</sup> 1995 útok proti ropným zařízením v Kolombu, 2001 útok na vojenské letiště v Katunájace nedaleko Kolomba.

<sup>14</sup> 1996 pumový atentát na Centrální banku v Kolombu si vyžádal přes 100 obětí a 1300 zraněných, 1998 napadli Tygři posvátný chrám Buddhova zubu v Kandy.

<sup>15</sup> 2006- 68 cestujících zemřelo při výbuchu autobusu na cestě do města Anuradhapura.

<sup>16</sup> Zdroj: University Teachers for Human Rights (Jaffna).



Sinhalec, Ind či Západan může být špiónem *orzar*.<sup>17</sup> V 80. letech byli špióni ještě veřejně popravováni. Ovšem díky tlaku aktivistů za lidská práva LTTE od veřejných poprav v 90. letech ustoupila.

LTTE také organizuje masové přesuny obyvatel. V roce 1990 došlo například k „odsunu“ všech maorských obyvatel z Jálppánam. Dále když měla v roce 1995 šrílanská armáda znovu dobýt město Jálppánam, nařídila LTTE všem obyvatelům ustoupit společně do džunglí Vanni<sup>18</sup>.

LTTE reguluje životy civilistů: každá tamilská rodina musí například Hnutí poskytnout alespoň jednoho svého příslušníka. Vyskytují se zprávy, že lidé bývají dokonce Hnutím unášeni a násilím naverbováni<sup>19</sup>. Civilní obyvatelstvo Vanni také prochází povinným výcvikem domobrany. Regulační opatření se mění v závislosti na válečné situaci. Je tedy možné, že za nedlouho bude LTTE požadovat členství alespoň dvou příslušníků z každé rodiny.

### P3.2.2.3. Získávání finančních prostředků

LTTE ke svému financování využívá několika zdrojů. Jednak na území Tamilského Ílamu vybírá daně a dalším zdrojem je pašeráctví. Hnutí údajně vlastní několik oceánských lodí, plavících se po celém světě pod různými vlajkami, jejichž prostřednictvím nakupuje zbraně a pašuje zboží. V současné době je zřejmě nejvýznamnějším zdrojem příjmů LTTE početná tamilská diaspora v západních zemích, jako Kanada, Velká Británie, Francie, Německo, Norsko, Švýcarsko a Austrálie. Odhaduje se, že ve světě žije přes milion šrílanských Tamilů z celkového počtu tří milionů<sup>20</sup>. Všude tam má LTTE své zástupce, kteří pořádají sbírky na boj za svobodný stát.<sup>21</sup>

### **P3.2.3. Struktura LTTE**

LTTE je vysoce hierarchizovaná organizace se strukturovaným řetězcem velení. V zásadě její strukturu tvoří dva pilíře – vojenský a politický, jejichž kompetence se překrývají. LTTE nepatří k nejtransparentnějším organizacím, proto přesné vymezení funkcí v jejím rámci není

---

<sup>17</sup> V 80. letech se prý objevil případ japonského špióna přestrojeného za buddhistického mnicha, ale vždy byl nalezen na nesprávném místě.

<sup>18</sup> Ti se ale neměli ve Vanni kam uchýlit. Nakonec se (k velké nelibosti LTTE) vrátili zpět do svých domovů.

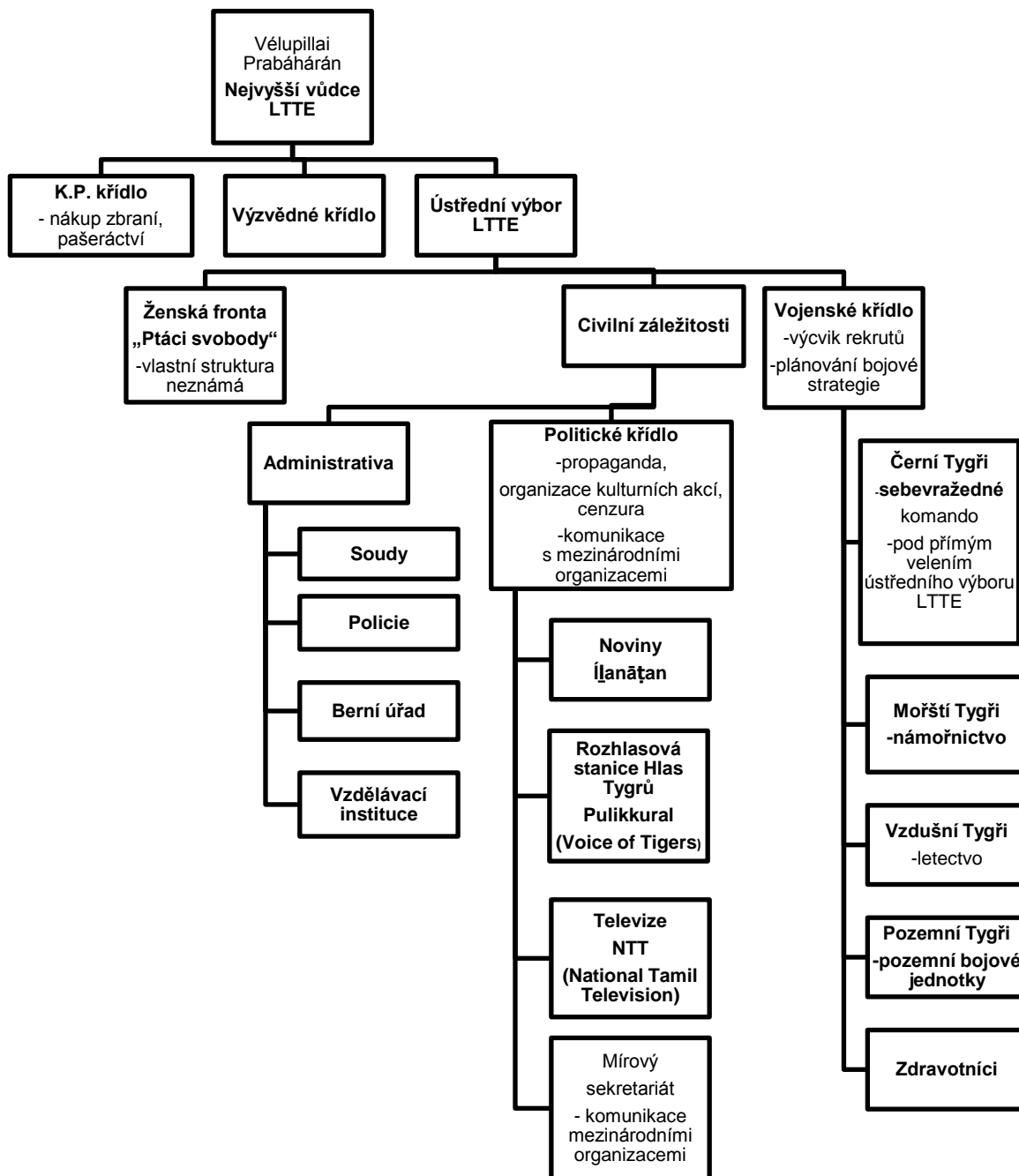
<sup>19</sup> Podle nedávných zpráv BBC rozesílá LTTE do domácností dopisy, v nichž podtrhne jméno jednoho člena, který má být odveden. V případě neuposlechnutí si pro něj hnutí přijde samo. Zdroj: BBC. Buerk, Roland: *Tamil Tiger 'forced recruitment'*. 30<sup>th</sup> July 2007.

<sup>20</sup> Schalk, 2006, str.184.

<sup>21</sup> Není zcela jasné, zda přispěvatelé poskytují své finanční prostředky dobrovolně. Podle některých zdrojů jsou peníze od Tamilů žijících v zahraničí vymáhány.

zcela jasné. Podle dostupných informací stojí vůdce LTTE Vélupillai Prabháran v čele ústředního výboru hnutí dohlížejícího na činnost dvou hlavních divizí - *vojenského křídla (irānuva pirivu)* a jemu podřízeného *politického křídla (arasiyal thurai)*. Další, pro život civilního obyvatelstva významnou divizí, je administrativa.<sup>22</sup>

### Pravděpodobná struktura LTTE:



<sup>22</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/LTTE>

### P3.2.3.1. Administrativa

LTTE vykonává administrativní správu svých území, i když částečně stále závisí na šrílanské vládě. Na území Tamilského Ílamu je například oběživem šrílanská rupie a někteří pracovníci jsou placeni šrílanskou vládou (např. personál nemocnic, zdravotnických středisek a škol). Administrativa LTTE se konsolidovala v Jálppánam po odchodu indických mírových vojsk, kdy po nějakou dobu neměla žádného skutečného protivníka. Po ústupu z Jálppánam zavedla LTTE svou administrativu ve Vanni a dalších ovládaných oblastech<sup>23</sup>.

Administrativní složky napomáhají kontrolovat obyvatelstvo. K administrativním tělesům LTTE patří *systém soudů, finanční oddělení a celní správa*. Vzhledem k tomu, že soudy řídicí se zákony Tamilského Ílamu spadají pod administrativní křídlo, můžeme se domnívat, že pod ně spadá i policie, která se řídí stejnými zákony a se soudy úzce spolupracuje.

Zákonodárství Tamilského Ílamu vychází z tamilských tradic a současně ze socialistických principů. (Soudy například trestají manželskou nevěru, krádeže, zabití, vraždu, znásilnění atd. Účastníci sporů musejí nejdřív zaplatit pokutu za to, že sami nebyli s to spor urovnat. Provinilci si odpykávají tresty ve vězení nebo na policejních stanicích). Zákoník Tamilského Ílamu se nazývá *tamiḷḷa tēcavamalai caṭṭam* (zvykové právo země Tamilského Ílamu) a odkazuje na tēcavamalai -kodifikaci mravů a zvyků, kterou v 18. století v tamilských oblastech vytvořili Nizozemci. LTTE však zavedla novou verzi *tēcavamalai*. „*Způsob zpracování (zákona) je pro LTTE typický: starý název zákona je zachován, je mu však dán nový obsah.*“<sup>24</sup> Ve verzi LTTE je zrušeno kastovníctví a zakázán tradiční zvyk vyplácení věna (více o tomto zvyku viz tradiční tamilská kultura v následující kapitole) při uzavírání sňatků. I přes zákaz vyžadování věna však tento zvyk stále mezi lidmi přetrvává. Také kastovní rozdělení je stále v myslích lidí hluboce zakořeněno.

Administrativní pracovníci jsou přítomni také na „hraničních přechodech“ mezi Tamilským Ílamem a územím kontrolovaným šrílanskou armádou a vedou přesné záznamy o pohybu obyvatel. Administrativní složky jsou také integrovány do obou hlavních divizí Hnutí - do vojenského i politického křídla.

<sup>23</sup> Hnutí chtělo pro své administrativní orgány získat mezinárodní uznání. Toho se jim podařilo dosáhnout po katastrofě způsobené vlnou tsunami, kdy organizace vedla veškerou humanitární pomoc do svých oblastí přes vlastní administrativní aparát.

<sup>24</sup> „*Die Arbeitsweise ist typisch LTTE: Man behält den alten Namen des Gesetzes, gibt ihm aber neuen Inhalt.*“ Schalk, 2006, 111.

### P3.2.3.2. Politické křídlo

Politické křídlo je podřízené vojenskému a má propagační agendu. Má zřejmě na starosti organizaci „kulturních“ akcí Tamilského Ílamu, jako je například „Týden hrdinů“, či „Den Černých tygrů“. Jedním z jeho úkolů je styk s mezinárodní veřejností, který zprostředkovává *mírový sekretariát* (Peace Secretariat). Politické křídlo má na starosti mediální obraz hnutí, tj. zabývá se cenzurou novin, vytváří programovou skladbu rozhlasové stanice Hlas Tygrů a televizního servisu NTT (National Television of Tamileelam).

### P3.2.3.3. Vojenské křídlo

Vojenské křídlo nebo chcete-li armáda LTTE, se v mnoha ohledech inspirovala Indickou národní armádou (INA)<sup>25</sup>, kterou založil zastánce **násilného** odporu Indů proti britskému koloniálnímu režimu – Subháš Čandra Bose.

LTTE má několik vojenských subdivizí, jež spadají pod přímé velení ústředního výboru. *Mořští Tygři (katar-p-pulika)* provádějí bojové operace na moři zejména na lehkých člunech. Dále jsou to *Vzdušní Tygři*, letecká skupina disponující několika lehkými letadly, která začala operovat teprve nedávno (přelom 2006/2007). Jedná se o první známou vzdušnou sílu skupiny označované jako teroristická. Dále jsou to *Pozemní Tygři* – pozemní bojové jednotky LTTE. Významnou složkou organizace jsou *Černí Tygři (karumppulika)* – komando sebevražedných atentátníků. Tomuto komandu velí přímo Vélupillai Prabáháran. Pod vojenské křídlo spadá i *výzvědná služba (pulínāyvu pirivu)*, která operuje i v zahraničí a spadá pod velení V.Prabáhárana. Vojenské křídlo má na starosti výcvik nových rekrutů. Bojovníci LTTE jsou známí svou vysokou disciplinovaností, odhodláním, značnou motivací a přízpusobivostí.

#### P3.2.3.3.1. Výcvik rekrutů

Základní výcvik LTTE trvá zhruba čtyři měsíce, kdy jsou kádrové cvičeni v zacházení se zbraněmi, bitevními stroji a výbušninami, v ovládní komunikačních prostředků a ve špionáži. To vše za fyzicky náročného režimu (brzký budíček, ranní běh, posilování atd.). Během výcviku instruktoři vytipovávají, na které úkoly by se ti kteří adepti mohli hodit. Někteří prokazují talent ve střelbě, jiní v práci s komunikačními zařízeními. Ti úspěšnější se po

<sup>25</sup> Indická národní armáda byla založena v roce 1943 v Singapuru ze 40 000 indických válečných zajatců, kteří (neúspěšně) bojovali na straně Japonců.

absolvování základního výcviku mohou účastnit speciálního školení zaměřeného na oblast jejich talentů.

Rekruti jsou také politicky indoktrinováni. Jejich politické školení má propagandistický charakter, který zdůrazňuje tamilskou roli oběti, obsahuje například výčet křivd na tamilském národu způsobených „*sinhalským kolonialistickým režimem*“. Dále jim jsou vštěpovány dějiny (heroického) boje za Tamilský Ílam. Hnutí si tak vytváří vlastní historii, která je základem budování nových tradic nového státního úvaru. Kádři LTTE po absolvování výcviku tak vnímají Sinhálce a cokoliv sinhalského negativně a pro Tamilský Ílam jsou odhodláni udělat cokoliv. Věří v legitimitu a úspěch svého boje, neboť na ně dohlíží klíčová osobnost Hnutí – nejvyšší vůdce Vélupillai Prabáháran, do něhož vkládají svou (bezmeznou) důvěru.

Součástí výcviku je také sledování akčních filmů či filmů s hrdinskou tematikou. Zajímavé je, že sledované filmy pocházejí z celého světa. Někteří členové LTTE znají také československý film *Atentát*<sup>26</sup>.

Během výcviku dostávají všichni rekruti novou identitu v podobě nového jména, *iyakkampē*. (jméno Hnutí<sup>27</sup>). Všichni kádrové mají přísné instrukce se navzájem oslovovat svými pseudonymy a nepátrat po pravé identitě kohokoliv. Válečné pseudonymy byly zpočátku jednoduchá tamilská jména, vybíraná a zaznamenávaná Hnutím. Postupem času začali užívat i mezinárodní jména jako Carter, Kaddáfí, Reagan, Castro, Kennedy, Newton či Millar<sup>28</sup>. V současné době není zcela jasné, zda si rekruti vybírají své pseudonymy sami či nikoliv.

Na konci výcviku musí noví členové Hnutí složit přísahu, že budou věrně sloužit a bojovat za „posvátný cíl“ (*punita ilaṭciyam*) - nezávislý Tamilský Ílam a přitom obdrží kyanidovou kapsli (*kuppi*). Tu nosí kolem krku, když jdou do bojové akce pro případ, že se dostanou do situace, kdyby byli břemenem pro své spolubojovníky (zranění/imobilní), nebo by měli padnout do zajetí. Kyanidová kapsle dává bojovníkovi možnost volby, svobodu zemřít podle svého, a proto je vnímána jako „přítel“. *Kult kyanidové ampule* propaguje a vychvaluje píseň LTTE, která bývá zpívána 27. listopadu při Dni hrdinů.

LTTE vědomě interpretuje sebevraždu pomocí kyanidu jako druh smrti způsobené nepřítelem. Cíl a zodpovědnost za smrt prostřednictvím kyanidu leží na protivníkových bedrech. Proto

---

<sup>26</sup> Zdroj: Osobní komunikace.

<sup>27</sup> Volně přeloženo „válečná přezdívka“ (v angličtině - nom de guerre)

<sup>28</sup> Někdy se v latinském písmu přepisuje také jako Miller/ Müller. Tento přepis vychází z tamilského písma.

není tento čin vnímán jako *sebevražda* v pravém smyslu slova. Obzvláště pro katolické kádry je toto rozlišení nezbytné.

Podle některých kádrů nařídil užívání kyanidu Prabáháran, podle Antona Bálasinghama však zavedení kyanidových kapslí bylo kolektivním rozhodnutím Ústředního výboru LTTE v roce 1975. Ať už je pravda jakákoliv, první případ požití kyanidu se objevil až v květnu 1984<sup>29</sup>.

#### P3.2.3.3.2. Černí Tygři

Černí Tygři (*karumppulika*) jsou zvláštní jednotka vojenského křídla LTTE pod přímým velením ústředního výboru LTTE určená pro sebevražedné mise. Atentáty zaměřené na významné politiky a na strategické cíle provádějí jak muži, tak ženy. Odhaduje se, že třetina členů tohoto komanda jsou ženy. Operují nejen na zemi, ale také na moři v jednotkách Mořských Tygrů.

Mezi lety 1991 až 2006 Černé Tygřice spáchaly alespoň 15 sebevražedných útoků na zemi a mužští Černí Tygři byli zodpovědní za zhruba 35 sebevražedných bombových útoků na zemi. Ačkoliv Černé Tygřice mají na svědomí jen 30 % útoků na zemi, získaly si slávu, protože jsou užívány proti prominentním politikům. Například indický ex-premiér Rádžív Gándhí podlehl následkům atentátu spáchaného v roce 1990 v indickém státě Tamilnádu sebevražednou atentátnicí Dhánú<sup>30</sup>. Šrilanská prezidentka Čandrika Kumáratungová přišla v roce 1990 při prezidentském volebním mýtnku o oko, když se Tamilská Tygřice opásaná výbušninou vyhodila do povětří a v dubnu 2006 byl při podobném útoku zraněn generálporučík Sarath Fonseka. Obětí sebevražedného atentátníka (muže) se v roce 1993 stal šrilanský prezident Prémdása. Seznam jejich obětí je mnohem delší. Jak je patrné, ženy mají často větší šanci dostat se přes bezpečnostní opatření, proto jsou často nasazovány do akcí zaměřených proti prominentním cílům.

Na sebevražednou misi se hlásí mnoho zájemců a panuje mezi nimi velká konkurence. Identita toho, kdo má útok provést, je přísně utajována. Zná ji pouze Prabáháran, výcviková skupina útočnicka a výzvědné oddělení LTTE, jež zařizuje logistické zázemí akce. V minulosti než se on nebo ona vydali zemřít údajně povečeřeli s Prabáháranem, nechali se s ním vyfotografovat a on jim pak mával při odjezdu na misi. Podle Stack-O'Connorové, která se odvolává na šrilanské vládní zdroje, však již Černí Tygři s Prabáháranem nevečeřeli<sup>31</sup>. Namísto toho tráví hodiny před smrtí v sirotčinci vedeném LTTE,

<sup>29</sup> Schalk, Peter: *Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamil Eelam*. 1997. Dostupné na <http://www.tamilnation.org/ideology/schalkthiyagam.htm>

<sup>30</sup> Vypráví o ní film *The Terrorist* od Santóše Šivana z roku 1998.

<sup>31</sup> Stack-O'Connor, 2007.

zřejmě proto, aby se při pohledu na děti zraněné a osiřelé kvůli šrílanské agresi zvýšilo jejich odhodlání dovést akci do konce. Tento čin (sebevražedný atentát) se označuje jako *uyirāyutam* „život jako zbraň“. Černí Tygři užívají svůj život jako zbraň. Tento termín si pohrává s výrazem *vēlāyutam* „kopí jako zbraň“ a jedná se o kopí tamilského boha-válečníka Murahana<sup>32</sup>.

Prvním Černým Tygrem byl kapitán Millar, který v roce 1987 najel nákladním vozem naloženým množstvím výbušnin do vojenské základny v okrese Jálppánam. LTTE od roku 1990 každoročně slaví ve výročí jeho smrti 5.července Den Černých Tygrů na památku sebevražedných atentátníků, kteří za tamilskou věc položili život. Kromě kapitána Millara LTTE ostatní Černé Tygry jmenovitě nezmiňuje. Téměř nikdy se totiž k zodpovědnosti za provedené atentáty nepřiznává. Rodiny mrtvých Černých Tygrů však požívají ve společnosti značný respekt a materiální výhody.

Užívání sebevražedných atentátníků vyrazilo koncem 80.let světu dech. LTTE však nebyla první organizací, která začala používat lidi jako chodící zbraně, jak tvrdí některé materiály. Již Indická národní armáda Subháče Čandry Boseho měla sebevražednou jednotku a její členové mívali okolo pasu uvázanou výbušninu. I v této jednotce INA byl velký počet žen.

#### P3.2.3.4. Členská základna

V hnutí LTTE působí muži, ženy i osoby mladší 18 let, (někdy mladší i 16 let) napříč celou strukturou. Ze 200 členů v roce 1983 vzrostl jejich počet na zhruba 5000 v roce 1985 a na cca 10,000 v roce 1986. V dnešní době se počet ozbrojených členů odhaduje mezi 8 až 10000<sup>33</sup>. Některé odhady však hovoří o celkové členské základně až 15 000 lidí<sup>34</sup>.

Každý člen má svou osobní složku, kde je jeho fotografie a záznamy. Všichni členové LTTE absolvují základní vojenský výcvik, na jehož konci slíbí věrnost Tamilskému Ílamu, dostanou nové jméno<sup>35</sup> (nom de guerre) a kyanidovou kapsli(viz výcvik rekrutů V.2.3.3.1). Ti, kteří pracují v administrativě či v politickém křídle, mohou být kdykoliv povoláni do boje.

Každodenní životy členů Hnutí reguluje soubor pravidel a přísná disciplína. Nesmí například pít alkohol, kouřit a navazovat romantické/sexuální vztahy mezi sebou ani

<sup>32</sup> Schalk, 2006, 166.

<sup>33</sup> Stack-O'Connor, 43-63.

<sup>34</sup> Rozdíly v číslech můžeme odůvodňovat problematickou definicí, kdo je „členem“ organizace. Kromě jádrových členů (*urupinar*, činovník) má organizace civilní spolupracovníky, kteří jí zprostředkovávají služby, (například dodávají potravinové zásoby do výcvikových táborů či jim poskytují informace atd. Ti se za členy Hnutí nepovažují, ale v některých statistikách již zřejmě do kolonky člen Hnutí spadají.

<sup>35</sup> *iyakkam pér* – „jméno od hnutí“

s civilisty. Do roku 1984 nemohli vstupovat do manželství. Poté co se však sám vůdce Prabáháran oženil (v roce 1984<sup>36</sup> nebo 1985<sup>37</sup>), byly sňatky povoleny i ostatním Tamilským Tygrům, a to mužům od 28 a ženám od 25 let.

Podle Alisy Stack-O'Connorové se kádrové vzájemně oslovují „bratře“ a „sestro“<sup>38</sup> a tvrdí, že účelem takového oslovování je zabránit vzniku sexuálních vztahů mezi kádry, neboť by to byl incest. S touto konstrukcí však nemohu souhlasit. V tamilštině se lidé oslovují výrazy *akkā* „sestro“, „slečno“<sup>39</sup>, *annā* „bratře“ „mladý muž“<sup>40</sup> běžně<sup>41</sup>. Tamilští Tygři se oslovují stejně jako civilisté, nejde proto o vědomou a cílenou akci Hnutí zabránit (pomocí rodinného oslovení) vzniku romantických vztahů.

Porušení disciplíny se přísně trestá, někdy i smrtí.<sup>42</sup> Vystoupit z Hnutí je, jak se zdá, téměř nemožné. Ti, kterým se to podaří, jsou zavázáni k doživotnímu mlčení o svém působení mezi Tygry.

#### P3.2.3.4.1. Muži v Hnutí

Od počátku existence hnutí LTTE působili v jeho řadách zejména muži a dodnes tvoří většinu členské základny (odhadem 70-80%). Zdá se, že také velkou část rozhodujících pozic zastávají muži. Některé obory považované za typicky ženské jsou však mimo jejich kompetenci. Nezabývají se například sociální prací ani ošetřovatelstvím.

#### P3.2.3.4.2. Ženy v Hnutí

Ženám v hnutí LTTE je věnována značná mediální pozornost, protože se svým sebevědomým a kompetentním jednáním vymykají tradičnímu ideálu tamilské ženy.

---

<sup>36</sup> Swamy, 111-116.

<sup>37</sup> Stack-O'Connor, 43-63.

<sup>38</sup> Stack-O'Connor, 43-63.

<sup>39</sup> Či *tangačči* „mladší sestro“

<sup>40</sup> Či *tambj* „mladší bratře“

<sup>41</sup> Zrovna tak výraz *ammā* znamená „mami“ či „paní“. Jen výraz *ayyā* znamená „pane“ a proti němu stojí slovo *appā* „tati“.

<sup>42</sup> Swamy vypráví o události z 80.let z Prabáháranova okolí: „*Jednoho dne si Prabáháran povšiml, že partyzánce z druhého bezpečnostního stupně se podivně boulí břicho. Nebyla s to vysvětlit, co jí je, a tak byla poslána do Tamilnádu. Lékařské hlášení šéfa Tygrů šokovalo: ta mladá žena byla těhotná. Prabáháran zuřil. Její partner, byl brzy vypátrán, patřil do prvního bezpečnostního stupně. Přiznal, že spolu jednu noc spali, když byli ve službě. Prabáháran odmítl žádosti o milost. Oba byli popraveni.*“ -“*One day he noticed a woman guerilla in the second layer of security with an unusual bulge in her stomach. As she could not explain what she was suffering from, the woman was sent to Tamil Nadu. The medical report stunned the Tiger chief: the young woman was pregnant. Prabhakaran was furious. Her partner, who was quickly traced, was from the first layer of security. He admitted to having sex with the woman one night when they were supposed to be on duty. Prabhakaran refused all pleas for mercy. Both were executed.*” Swamy, str.204.



Odhaduje se, že ženy tvoří 20%<sup>43</sup> členské základny. Tamské Tygřice vykonávají širokou škálu činností, od typicky ženských až po zcela netradiční.

Nejpozději od počátku 80. let začaly tamské ženy s organizací spolupracovat. Zprostředkovály informace o pohybech ozbrojených sil a poskytovaly bojovníkům úkryt, zároveň pečovaly o zraněné a nemocné kádry. V roce 1984 vznikla v rámci LTTE první skupina žen, které si říkaly *Suthanthira Paravaigal*<sup>44</sup> – *Ptáci svobody*, podle časopisu, který vydávaly. V roce 1985 podstoupily vojenský výcvik LTTE v Indii. Od roku 1986 se ženy začaly zúčastňovat bojů zprvu pod mužským velením, posléze si začaly velet samy. První ženský výcvikový tábor na Šrí Lance vznikl v Jálppánam v červenci 1987. Byl organizovaný, udržovaný a vedený výhradně bojovnicemi LTTE.<sup>45</sup>

Ženy v dnešní době působí ve všech složkách LTTE, od administrativní až po bojové křídlo. Tamsky v bojových a policejních složkách nosí kalhotové uniformy, mnohé mají vlasy ostříhané na krátko a vykonávají mnoho činností, které jsou v tradiční tamské společnosti považovány za mužské. Řídí auta, jezdí na motocyklech a bicyklech, zacházejí se zbraněmi, obstarávají komunikační techniku atd.

Ženy byly zapojeny i do činnosti jiných tamských militantních hnutí, jako PLOTE a EPRLF. Jakmile převzala LTTE vedoucí úlohu mezi militantními skupinami, stala se i úloha žen v LTTE viditelnější a masovější. Zajímavé je, že v současné době relativně silná skupina konkurující Tygrům - Karunova Frakce (TMVP) do svých řad ženy neverbuje. To dokazuje jistou originalitu konceptů LTTE. (Problematikou žen v hnutí LTTE a s ní spojenými aspekty se hlouběji zabývám v páté kapitole této práce.)

#### P3.2.3.4.3. Děti v Hnutí

Odhaduje se, že značný počet bojovníků a bojovnic LTTE je mladších 18 let<sup>46</sup>. Zajímavé je, že ačkoliv LTTE verbování dětí do svých řad popírá, zprávy mezinárodních agentur je potvrzují<sup>47</sup>.

Po roce 1987 prý po těžkých ztrátách integrovala LTTE děti do dalších jednotek, aby vyrovnala těžké ztráty v boji.<sup>48</sup> Některé zdroje uvádějí, že se děti učí bojovat napadáním příhraničních sinhalských vesnic a masakrováním tamních obyvatel – mužů, žen i dětí.

<sup>43</sup> Stack-O'Connor, 2007. Některé odhady hovoří až o jedné třetině.

<sup>44</sup> *Cutañtira-p-paravaikal*

<sup>45</sup> Adele Ann Balasingham: Women Fighters of Liberation Tigers, 1993. Z webové stránky: [www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm](http://www.tamilnation.org/books/Eelam/adeleann.htm)

<sup>46</sup> některé odhady hovoří až o 60 procentech.

<sup>47</sup> Zdroj: Zpráva zvláštního vyslance OSN pro děti a ozbrojený konflikt Allana Rocka ze 13. listopadu 2006. <http://www.un.org/children/conflict/pr/2006-11-13statementfromthe127.html>

Ať už je pravda o počátku účasti dětí v hnutí jakákoliv, některé děti se dnes k Hnutí přidávají samy, aby tak řešily neúnosnou osobní situaci – domácí násilí, alkoholismus rodičů, extrémní chudobu atd. LTTE dětem ve vlastních řadách poskytuje určité materiální zázemí. V oblastech pod kontrolou Tamilských Tygrů verbují náborové týmy děti před školami za bezmocného přihlížení učitelů<sup>48</sup>. Některé děti, zklamané například z neúspěchu u zkoušek a zmámené zidealizovanými obrazy Tygrů-hrdinů, se k Hnutí přidají dobrovolně. Posléze nastupují náročný výcvik, který často nejsou schopné zvládnout. Mnoho z nich se pak snaží z Hnutí uprchnout.

### **P3.2.4. Nový společenský řád LTTE**

#### P3.2.4.1. Ideologie LTTE

**Předobraz.** LTTE klade paralely mezi svým bojem za nezávislý stát a historickými/mytologickými událostmi indického kulturního areálu. Mytologickou paralelu představuje boj mezi drávidskou a árijskou rasou (Tamilové reprezentují Drávidy a Sinhalci Árije), který se projevil ve druhé polovině 20. století, kdy v Indii působilo silné drávidské protibráhmanské hnutí. LTTE také vidí podobnost mezi svým a indickým bojem proti koloniálnímu režimu Britského impéria, zejména v postavě Subháše Čandry Boseho a jeho Indické národní armády. (Stejně jako pro LTTE i pro Boseho bylo užívání násilí či nenásilí jen prostředkem, nikoliv principem).

**Spojení tradice a inovace.** LTTE ve svém de facto státě vytváří nový soubor hodnot, společenských pravidel a rituálů, který má tamilské obyvatele motivovat k absolutní poslušnosti LTTE a k pokračování v boji za plnou nezávislost Tamilského Ílamu a za rozšíření jeho území. Hnutí částečně vychází z konzervativních hodnot tamilské kultury, která si cení cudnosti (*kaṟpu*) a panenství, segreguje opačná pohlaví a opovrhuje konzumací alkoholu a kouřením. V Tamilském Ílamu tedy ženy musí nosit oblečení zahalující jejich ženské křivky (nikoliv však vlasy), aby byl dodržen ideál cudnosti. Tradiční segregace pohlaví se praktikuje i ve Hnutí – muži jsou cvičeni odděleně od žen atd. Ženy mají své vlastní jedntky. Hnutí stejně jako tamilská tradiční kultura trestá sexuální vztahy nesezdaných párů. Výroba alkoholu na půdě Tamilského Ílamu je nezákonná a kádrové LTTE mají zákaz kouřit tabák.

---

<sup>48</sup> <http://www.satp.org/satporqtp/countries/shrilanka/terroristoutfits/LTTE.HTM>

<sup>49</sup> University Teachers of Jaffna for Human Rights.

Tamilský Ílam pod vedením LTTE také prosazuje principy, které jsou tamilské konzervativní kultuře relativně cizí. LTTE například zakazuje kastovníctví. Kastovní systém, již tisíce let rozdělující obyvatele do několika vzájemně nerovných skupin, lze však jen velmi těžko vykořenit z lidských myslí. Hnutí také zakazuje, aby rodiče nevěsty platili tradiční věno ženichově rodině. Věno bývá v indickém kulturním areálu velmi vysoké. Zdá se, že i přes zákaz, se tento zvyk nadále dodržuje. LTTE také propaguje rovnost žen ve společnosti. Jejich rovnoprávnost začala organizace podporovat, až když se ženy osvědčily v bojových řadách LTTE. Hnutí propaguje myšlenku, že ženy jsou schopné vykonávat mnohé činnosti, o nichž tamilská konzervativní kultura tvrdí, že jich schopny nejsou. Příkladem může být jízda na kole, plavání, šplhání na stromy, řízení automobilů či motocyklů. Tyto nové koncepty LTTE jsou tamilskému obyvatelstvu předkládány relativně nenásilnou formou v pevném propojení s mnoha koncepty tamilské tradiční kultury. Jen tak je ideologie LTTE pro obyvatelstvo přijatelná.

**Všetamilský sekulární stát.** LTTE je jazykově nacionalistické hnutí – kdokoliv má tamilštinu jako mateřský jazyk by měl bojovat za Tamilský Ílam. Proto by Hnutí ve svých řadách rádo vidělo šrilanské Maory, jejichž mateřštinou je tamilština. Ti ale chtějí být vnímáni jako samostatná etnická skupina, a spolupracují se šrilanskou vládou. Ačkoliv tedy LTTE proti islámu jako víře nebrojí, maorské politické strany počítá mezi své nepřátele. LTTE se prohlašuje za sekulární organizaci. V rámci tamilského odporu bojují šivaisté, višnuisté, křesťané i ateisté vedle sebe. LTTE se vnímá jako organizaci „mimo“ (beyond) náboženství, nepolemizuje s představiteli tradičního náboženství ani neprohlašuje, že by náboženství měla být eliminována. Nechce, aby došlo k vnitřnímu konfliktu mezi vlastní organizací a náboženskými představiteli, jejichž pozice je v tamilské společnosti velice silná. Ačkoliv se LTTE prohlašuje za nenáboženskou organizaci, koncepty, se kterými operuje, zcela jasně čerpají z hinduistické a křesťanské terminologie. Jak říká Peter Schalk<sup>50</sup>, LTTE sakralizovala svou politiku tím, že systematicky začala užívat řadu náboženských termínů označujících nové aspekty novátorského společenského řádu LTTE. Hnutí například považuje za svůj „posvátný cíl“ (*punita ilatciyam*) „nezávislost“ Tamilského Ílamu (*cutantiram*). Nezávislost je jakýsi tamilský vysněný Sión. Hnutí si také půjčuje termíny z historických dob slavných tamilských panovnických rodů, jako byla dynastie Pallavů, pro pojmenování nových hřbitovů tamilských bojovníků atd.

**Jak dosáhnout cíle.** Nejstarší publikace LTTE z roku 1978 říká, že cíle se dá dosáhnout jen ozbrojeným bojem. To se však v roce 1987 změnilo, Vélupillai Prabáháran ve své řeči

<sup>50</sup> Peter Schalk: The Revival of Martyr Cults aminy Ilavar. 1997. Temeno 33(1997), 151190. <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>

prohlásil: „*Pōrāṭṭa vaṭivarka! māralām āṇāi ematu pōrāṭṭ ilaṭciyam mārapōvatillai*“ („Naše válečné metody se měnit mohou, náš cíl [však] zůstává neměnný“.) To koresponduje s Clausewitzovou myšlenkou, že válka je pokračováním politiky. „Politické“ metody, které LTTE nejčastěji užívá, jsou slovní přestřelky v médiích, demonstrace, gandhíovské metody jako veřejné hladovky vedoucí k smrti. Již v roce 1988 uznala LTTE ženevské konvence a lidská práva. LTTE tedy přehodnotila svůj postoj, cíle nelze dosáhnout již jen násilím, ale i politickými metodami. LTTE je tedy flexibilnější než v minulosti. „*Co vede k cíli, je dobré, co nevede, je špatné.*“<sup>51</sup>

#### P3.2.4.2. Kult vůdce Prabáhárana

Fotografie Véluppillaije Prabáhárana zdobí všechna úřední místa Tamilského Ílamu. Vůdce s kulatými tvářemi se dobrotivě usmívá na kolemjdoucí, často má na sobě tygří khaki uniformu. Prabáháran, představovaný jako prezident Tamilského Ílamu, se narodil 26.10.1954 v Jálppánam a vyrůstal v malé rybářské vesnici Velvettithurai na severu poloostrova Jálppánam. V pramenech panují rozpory, zda Prabáháran pochází z hinduistické, či křesťanské rodiny<sup>52</sup>. Již od počátku 70.let 20.století byl zapojen do militantního hnutí tamilské radikální mládeže. Jedním z jeho raných násilných činů prý byl v roce 1975 atentát na starostu Jálppánam Alfréda Duraiappu.

Sám se z literatury naučil střelbě a technikám přežití v džungli. Vymyslel pravidla disciplíny členů LTTE a nový systém hodnot, který má v Tamilském Ílamu platit. Prabáháran stál u zrodu organizace Tamilští Tygři za osvobození Tamilského Ílamu a udržel se v jejím vedení přes 30 let.

Podle Prabáhárana stojí na straně Tamilů v boji proti sinhalskému státu *tarumam* (skt. dharma), což by se dalo přeložit jako „sociální spravedlnost“ a podle něj v budoucnu tato spravedlnost převládne. Prabáháranova politika se vyazuje tím, že je ochoten přistoupit k užívání jakýchkoliv prostředků k dosažení posvátného cíle, nezávislého státu Tamilský Ílam<sup>53</sup>.

Prabáháran jakožto nejvyšší představitel organizace a předseda ústředního výboru LTTE přednáší projevy při různých příležitostech. Nejdůležitější bývá projev na začátku Týdne Hrdinů, 27.listopadu, kdy přednese představy o aktivitách v budoucích měsících.

<sup>51</sup> „*Was zum Ziel führt, ist gut, was nicht, schlecht.*“ Schalk, 2006, 153.

<sup>52</sup> Tato otázka ovšem není pro téma této práce nikterak zásadní, proto ji necháváme otevřenou.

<sup>53</sup> Sám prohlásil: „*Pōrāṭṭa vaṭivarka! māralām. Āṇāi ematu pōrāṭṭa ilaṭciyam mārapōvatillai*“ (Metody válčení se mohou změnit. Cíl naší války se však nezmění.). Zdroj: Schalk: The Revival of Martyr Cults among Ilavar. Temenos 33 (1997), 151190

Všichni novináři tento projev netrpělivě očekávají, neboť se podle něj dá očekávat vývoj bezpečnostní situace na Šrí Lance. V jeho projevech až překvapivě chybí jakékoliv projevy nenávisti vůči vládě či nepřítelům, projevuje se však v ironii a sarkasmu.

Jakožto vůdce organizace má důvod obávat se o svou bezpečnost. Některá opatření mohou působit až paranoidně. Prabáháranova základna se nyní nachází zřejmě někde v džunglích Mulaitthívu, říká se jí základna Jedna Čtyři (Base One Four). Po Vanni se pohybuje v obrněném voze se začerněnými skly. Takových vozů se prý pohybuje několik, takže není jasné, ve kterém z nich vůdce právě sedí.

Jsou tři image vůdce hnutí Vélupillaje Prabáhárana: image nepřítele, image jeho obdivovatelů a oficiální image LTTE. Z pohledu nepřítele je Prabáháran oblíbeným objektem nenávisti. Neustále však své nepřátele překvapuje svým taktickým myšlením ve vojenském i politickém oboru. Podle jeho obdivovatelů je Prabáháran (téměř) nadpozemskou bytostí. Schalk k tomu dodává: „*Sám jsem se od jednoho višnuistického kněze ve Vallipuramu dozvěděl, že desátý avatár boha Višnu tedy Kalkin je ve skutečnosti Vélupillai Prabáháran.*“<sup>54</sup> Podle některých obdivovatelů má Prabáháran zvláštní dar předvídat významné politické a vojenské události a tím se vysvětluje vítězství a výdrž tamilského odporu. Součástí této image je stylizace do pozice bratra, který se hluboce zajímá o své bojovníky. Zvláště ženy v LTTE zdůrazňují (až rodinné) pouto k němu jako k „bratrovi“.

V očích členů LTTE je Vélupillai Prabáháran ideální bojovník, prestižní osobnost, která má vše pod kontrolou. Na otázky, na něž neznají odpověď, obvykle odpovídají, že nejvyšší vůdce (supreme leader, *mutal talaivar*) již má jistě připravenou strategii, jak se s daným problémem vypořádat. Prabáháran je ztělesněním Tamilského Ílamu, je to ohnisková osobnost, která svůj lid dovede k cíli. Nejvyšší vůdce LTTE požívá téměř božské úcty mezi členy LTTE. Mnozí padnou v boji za něj.

Oficiální obraz Prabáhárana - početné plakáty produkované LTTE ho ukazují jako ztělesnění tamilského lidu. Často se vyskytují i fotomontáže, kdy je Prabáháran uprostřed davu. Oficiální image čím dál častěji zdůrazňuje jeho roli jakožto rádce a učitele, u něhož může člověk najít útočiště. Ačkoliv se Prabáháran už v 80. letech veřejně distancoval od myšlenky, že je na něm hnutí plně závislé, zdá se, že je skutečným „motorem“ hnutí. Mnozí proto polemizují, co by se stalo, kdyby Prabáháran zemřel? Skončila by snad občanská válka na Šrí Lance?

---

<sup>54</sup> „*Ich habe selber von einem Vairavapriester in Vallipuram vernommen, dass der yehnte Avatāra Viṣṇus, also Kalkin, in Wirklichkeit Vélupillai Pirapākaraṅ sei.*“ Schalk 2006, 161.

### P3.2.4.3. Vztah LTTE k civilistům

Vztah mezi Hnutím a civilisty není vždy harmonický. Například v zahraničí i na Šrí Lance fungují v rámci hnutí skupiny, které užívají nátlakové metody, aby dosáhly finanční podpory Tamilů žijících v exilu.

Tamilští civilisté jsou pro rétoriku LTTE zásadní. Lid *makka*/stojí za LTTE a LTTE se o lid opírá. Tento lid se chápe iniciativy, ale jen v duchu LTTE. Proto jsou na Šrí Lance i v zahraničí organizovány početné tamilské demonstrace, aby projevily odhodlanost tamilského lidu v boji za nezávislost Tamilského Ílamu. Další výraz pro vyjádření jednoty šrílanských Tamilů je *iṇam*, který odkazuje na kulturní společenství všech Tamilů, existující již v minulosti v rétorice drávidského hnutí v Indii.

LTTE užívá zvláštní terminologii pro věrné tamilské civilisty, kteří zemřeli v civilní službě. Nazývá je *maṇṇiṇ maṇitarka* (synové země), nebo *nāṭṭupparāḷar* (patrioti). Tyto názvy jsou vypůjčené z Indie, kde byl stejný titul udělován lidem (živým i mrtvým), kteří v 19. a 20. století bojovali proti britské koloniální moci. Existuje ještě třetí označení *tēca viṭtalaiparāḷarka* (patriotický bojovník za svobodu). Takto bývají označováni lidé, kteří navzdory nebezpečí zůstali ve svém bydlišti a byli zabití. Takový titul dostávají malé děti a civilisté, kteří zemřeli rukou šrílanských ozbrojených sil.

Na patrioty se kolektivně vzpomíná jednou za rok při dni patriotů (*nāṭṭupparāḷar nā*), který se spojuje se dnem vzpomínek (*niṇaiṇ nā*) a slaví se každý rok 19. dubna na výročí smrti jedné tamilské ženy - Púpati *aṇṇai*. Tato žena nikdy členkou LTTE nebyla. Na protest proti přítomnosti indických mírových sborů (IPKF) držela hladovku „až k smrti“ a 19. dubna 1988 zemřela. Také ona má titul patriot.

LTTE také uděluje určitým civilistům titul „velcí lidé“ (*māmanitaḷka*). Tento titul obdrží od samotného Vélupillaije Prabáhárana jen ti, kteří zemřeli (přirozenou nebo násilnou smrtí). Mezi nimi jsou často političtí aktivisté a lidé, kteří prosazovali tamilskou kulturu.

### P3.2.4.4. Kult mučedníků

LTTE vytvořila zvláštní kancelář pro propagaci hrdinského mučednictví. Hnutí dokumentuje<sup>55</sup> každé úmrtí svých členů od roku 1982 (s výjimkou sebevražděných atentátníků).

<sup>55</sup> Údaje v registru mučedníků LTTE (*māṇṇarakuḷippēṭu*) prý obsahuje následující údaje: číslo, jméno hnutí, vlastní jméno, datum (*viṇaccāvu*) hrdinské smrti a místo a údajost, při níž smrt nastala (*viṇaccāvu nikaḷnta iṭamum campavamum*) a další

Sakralizující ideologie LTTE užívá při propagandistických aktivitách následující termíny<sup>56</sup>: *arppan/ arppanippu* - „oběť“, *pali* - „oběť“, *vīrar* - „hrdina“, *vīram* - „hrdinství“, *māravār* - „bojovník“, *maram* - „udatnost“, *tiyaki* - „ten, který opustí“, *tiyakam* - „opuštění“, *cāṭci* - „svědek“, „mučedník“ a anglické slovo *martyr* - mučedník. Pro ženy se užívá výraz *talaivi* „vůdkyně“ a *vīra ananku* „hrdinka“<sup>57</sup>. V textech LTTE se objevuje i oboupohlavní *vīcar* pro ženy. Existuje také neologismus *vīrankanai* „hrdinka“<sup>58</sup>.

#### P3.2.4.4.1. LTTE a její koncept mučedníka

Propaganda Tamilských Tygrů užívá pro padlé bojovníky také anglické slovo *martyr* (mučedník). V židovsko-křesťanské tradici nemá mučedník páchat násilí. Koncept mučedníka LTTE se však od židovského či křesťanského mučedníka značně odlišuje. Podle LTTE prolévá mučedník krev za *posvátným účelem*, a tím je smrt nepřítele vykoupena.

Spíše než slovo *martyr* by se tak hodil indický termín *tiyaki*. Když LTTE mluví o mučednictví, často jde právě o překlad slova *tiyakam*. Znamená to *dobrovolné opuštění života*, vědomou volbu možné smrti, aby člověk dosáhl (posvátného) cíle<sup>59</sup>. Hnutí připisuje slovu *tiyakam* specifický význam, a to dobrovolné opuštění života v samotném aktu *odebrání života*, v aktu *zabíjení*. *Tiyaki* je ten, který je zabit při zabíjení (v zuřivosti). „Mučedník“ LTTE čelí potížím tím, že se chopí zbraně.

Dalším termínem, který LTTE užívá, je slovo *catci [sātčij]* - *svědek*<sup>60</sup>. Pojem slova „mučedník“ tak dostává novou křesťanskou dimenzi. *Catci* v křesťanském smyslu submisivně odolává utrpení do konce, aniž by užil násilí. Když tedy nazývají bojovníka LTTE *catci*, element sebeobětování pro ostatní (nikoliv heroické zabíjení) je selektivně zdůrazňován.

Termín *arppanippu* znamená sebeobětování se za nepřátelskými liniemi ve prospěch tamilské komunity<sup>61</sup>. Osoba praktikující *arppanippu* (či *devotio*) s jistotou ví, že bude zabita, v poslední rozhodující bitvě, když zničí překážku za cenu vlastního života. Takový člověk existuje i v reálném světě, v sebevražedném komandu Černých Tygrů.

---

údaje. Nepublikuje však údaje o kastě, náboženství nebo pohlaví. Nicméně podle jména lze pohlaví mrtvého určit. (Schalk 2006, 172).

<sup>56</sup> Schalk: The Revival of Martyr Cults among Ilavar. *Temenos* 33 (1997), 151190

<sup>57</sup> Neexistuje femininum *vīral*.

<sup>58</sup> Toto slovo nejdříve vytvořilo DMK v Tamilnádu a pak jej převzala LTTE.

<sup>59</sup> Koncept *tiyakam* má své kořeny v poslední části starobylého hinduistického textu Bhagavatgíty. Ideální *tyaki* (skt) je v tomto textu král Ardzuna, který zabije své příbuzné a učitele kvůli oddanosti bohu Višnuovi. V Jálppánam sice existuje tamilská gítová tradice, avšak bylo by chybou ji slučovat s významem, který termínu přikládá LTTE.

<sup>60</sup> Jeden katolický básník LTTE napsal v básni o mrtvých bojovnících Tamilských Tygrů: *Cattiyam uṛiṅkaḷukku catci* - Pravda ti (bude) svědkem.

<sup>61</sup> latinsky též *devotio*

Ideální mučedník bývá zobrazován i ve filmech produkovaných LTTE. O jednom z takových filmů, nazvaném *Tayakakkanavu* (Sen o vlasti), promítaném u příležitosti pamětního dne Černých Tygrů 5. července 1993, píše Peter Schalk<sup>62</sup>. Film prezentuje řetězec smrtí, kdy lidé zabíjejí a jsou zabíjeni za účelem uskutečnění „posvátného cíle“ – vzniku nezávislého Tamilského Ílamu. Ve výše zmíněném filmu je hrdina přinucen zabít v pomstě za smrt své mladé kamarádky a po jeho smrti je jeho spolubojovník puzen zabít (v reakci na jeho smrt), atd. Je to právě smrt blízké osoby, která pudí zabít a umírat během zabíjení. Arpanippu je závažná věc, proto se rok co rok připomíná den Černých Tygrů (*karumppulikal nāl*)<sup>63</sup>.

#### P3.2.4.4.2. Nové pohřební rituály a památníky

LTTE zavedla na severu a východě Šrí Lanky nový způsob pohřbívání. Do roku 1991, kdy proběhla bitva o Sloní stezku (*Ānaiyiravu*), při níž došlo k velkým ztrátám, si mohli příbuzní tělo padlého vzít domů a pohřbít ho podle vlastní tradice (do země, byl-li padlý křesťan či Maor, nebo žehem, pokud to byl hinduista). Než bylo tělo rodině předáno, LTTE je veřejně vystavila, pronesla oslavné projevy a zasalutovala mu.

Od července 1991 začali být všichni „hrdinové“ pohřbíváni do země (nikoliv pálení), na hřbitovech LTTE. Podle oficiálního zdůvodnění měl mučedník cítit půdu, za níž položil život. (Neoficiální příčinou však byl zřejmě nedostatek dřeva v Jálppánam, takže nebylo možno spálit všechny padlé. LTTE měla jisté potíže přesvědčit hinduistické rodiče padlých,

---

<sup>62</sup> The film starts by showing a happy family consisting of parents, a daughter and a son, the tiyakitobe. They are all happily sitting in the garden celebrating a birthday. ...The son takes the neighbour's young daughter the age of his **own tankacci**, "younger sister", to school on his motorbike. One day the Lankan Air Force drops bombs on the school, and the boy can only take the dead body of his young friend to her parents. In his inner vision, he anticipates that this could have happened to his own **tankacci**. He decides that he will enter the squad of Black Tigers. Having got permission from his father to enter, the hard training to become a Black Tiger is shown. The film spends much time describing the comradeship that develops within the group' especially between our hero and a comrade. The two comrades are shown feeding each other. Our hero is very serious and dedicated. Even in his spare time he plays his harmonium, not just anything, of course only the melody of the song called "The task of the Tigers is (to win) the Motherland Tamililam". It is a march that is played at public state ceremonies. Still more, he does not tolerate that his comrade plays nonsense on the harmonium. He hits him and tells him to be serious. This affected their comradeship, that had by feeding each other been placed on the level of a close kinship relation. Then comes the day when one of the Black Tigers in the group has to be selected to launch a suicidal attack on a Sinhala army camp by driving explosives on a truck into the camp, and letting it explode. The selection is made by drawing lots; each of the Black Tigers in the squad has to pick a piece of paper. The boy picked a piece of paper on which was written, *vetti*, 'victory'. That meant that he had been selected. He bid farewell to his comrades by giving each some of his property. To his close comrade, whom he had hit, he gave the harmonium and his diary with a picture of Veluppillai Pirapakaran, and they separated for ever as friends. He also bid his family farewell, and last, Veluppillai Pirapakaran. Then he went for his last assignment, which he accomplished as calculated. The enemy camp was eliminated and he was killed by the explosion. The next day all read and talked about him. His picture was put up on a commemorative altar. Then the parents were informed by two officials from the LTTE that he had achieved **viramaranam**, "heroic death". Above all his **tankacci** wailed. His comrade also wailed. He remembers the scenes of conflict and reconciliation. He takes up the harmonium and plays the melody to the song The task of the Tigers... His turn will come soon to make the next suicidal attack on a Sinhala army camp, incited by the heroic death of his comrade. Schalk, Peter: The Revival of Martyr Cults among Ilavar. In: *Temenos* 33 (1997), 151-190. Dostupné též na <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>.

<sup>63</sup> Schalk: The Revival of Martyr Cults among Ilavar. *Temenos* 33 (1997), 151-190



aby se tomuto nařízení podvolili, ale nakonec uspěla). Hřbitovy nazývané *tuyilum illam* – „místa spánku“ jsou permanentní (tj. z materiálu, který nepodléhá snadno zkáze) konstrukce obehnané zdí určené výhradně pro hrdiny LTTE. Nacházejí se tam jednoduše kamenné či dřevěné desky (*camati*) s údaji o mrtvých, pod nimiž spočívají tělesné ostatky bojovníků.

Při pohřbu bojovníka pronese vedení LTTE v přítomnosti vystaveného mrtvého těla projev, pak zazní čestná střelba a pozdrav. (Někdy řeč doplní křesťanský kněz, nejedná se již ale o oficiální část programu.) Během pohřební ceremonie LTTE se odehrává zvláštní rituál proměny. Během rituálu se recituje text, v němž je mrtvý přirovnán k zrnu. Mrtvý se mění v semeno, jež je základem nového života. LTTE tak vytváří nový mýtus (podobný našim blanickým rytířům): padlí nejsou ve skutečnosti mrtví, pouze spí a až přijde čas, vyklíčí z půdy a půjdou znovu bojovat za Tamilský Ílam.

Příbuzní padlých mají k hřbitovu *tuyilum illam* silný vztah a tradičně u něj vykonávají rituály předků. Tyto rituály mohou být prováděny také veřejně, neboť mrtví hrdinové jsou považováni za otce národa a celý národ je tím pádem jejich rodinou. Tradiční rituály založené na skutečném (tj. pokrevním) příbuzenství se tak stávají okrajovými. Sociální identita mrtvého je už navždy jeho válečná identita. Není důležité, zda to byl bratranec či bratr, „hrdina“ se stává veřejným majetkem. Náhrobek *camati* (jinak též *natukal*<sup>64</sup>) nese bojovníkovo válečné jméno (jméno, které dostal při vstupu do hnutí) a nikoliv jeho či její osobní jméno, které mu dali rodiče.

Památku padlých Tamilských Tygrů připomínají památníky udržované Hnutím, tzv. *ninaivuccinnam* (symboly vzpomínky). Jedná se obvykle o vysokou konstrukci - pilíř obklopený vodní nádrží a oplocenou zahrádkou - vyzdobenou banánovými listy. Bývají tam vystaveny fotografie a zapsána jména padlých. *Ninaivu cinnam* odkazuje na památku jednoho či více padlých hrdinů, nejsou pod ním však žádné tělesné pozůstatky. Uctívání bojovníka/bojovnice u tohoto památníku se odehrává výhradně veřejně. Příbuzní na něm mohou participovat, ale pouze jakožto občané Tamilského Ílamu.

*Ninaivuccinnam, natukal (camati) a tuyilum illam* se svými rituály truchlení a pohřbíváním do země vytvářejí zcela novou konstrukci přesahující všechno doposud známé v tamilské kultuře. Jak říká Schalk - mají tvořit ideologickou superstrukturu, která přesahuje,

---

<sup>64</sup> LTTE přišla i s novým názvem pro *camati*, je to *natukal* – zvláštní kámen pro hrdiny z pallavského období – ze 12. století. V období Pallavů to však byl jen pamětní kámen, pod nímž nebylo tělo ani žádné ostatky. (Technicky vzato je tento termín tedy nesprávně užíván a dokazuje, že vedení LTTE nemá kvalifikované historiky). Nicméně *natukal* nese v sobě i teritoriální aspekt, jakési označení vlastního území Tamilského Ílamu.

ale také zahrnuje privatizované fenomény, konfesijní a světský hodnotový systém. Hrdina náleží veřejnosti a nikoliv svým příbuzným. Hrdina není osobní, nýbrž veřejný<sup>65</sup>.

#### P3.2.4.5. Kalendář LTTE

Hnutí Tamišských Tygrů vytvořilo kalendář „státních“ oslav. Jednotlivé svátky odkazují na historii boje Tamišských Tygrů za Tamišský Ílam. Oslavami poukazují na hrdinské činy jednotlivých bojovníků, kteří reprezentují úsilí veškerého tamišského lidu. Největší oslavy se konají během Týdne hrdinů, ostatní svátky jsou slaveny skromněji.

##### P3.2.4.5.1. Týden hrdinů

LTTE slaví od roku 1989 každoročně svůj největší svátek 27. listopadu jako Den (velkých) hrdinů (*māvirar nāi*) či Den mučedníků<sup>66</sup>. O rok později začali Tygři slavit již celý Týden hrdinů (začínající také 27. listopadu). Oslavy mají charakter státního svátku a uctívají se při nich padlí bojovníci (mučedníci) LTTE. Do roku 2006 padlo 18 000 mučedníků LTTE<sup>67</sup>. Cílem oslav je povzbudit bojovnou náladu obyvatelstva, dát mu pocit sounáležitosti a oživit koncepty hrdinství.

Tradice oslav vychází zřejmě ze zásadního zážitku vůdce hnutí Prabáhárana, když 27. listopadu 1982 zemřel jeho spolubojovník a přítel Šankar<sup>68</sup> v akci. Tato, pro Prabáhárana klíčová zkušenost podle Petera Schalka „zpečetila jeho odhodlání zabít a umírat do posledního muže“<sup>69</sup>. Dnes se Šankarův příběh vypráví znovu a znovu s hlavním cílem dosáhnout opakovaně prožitku truchlení. Po celém Tamišském Ílamu jsou během Týdne hrdinů vyvěšené plakáty zobrazující tohoto prvního padlého bojovníka LTTE v životní velikosti.

27. listopad bývá s napětím očekáván i mezi novináři a politickými představiteli, neboť v tento den pronáší nejvyšší vůdce LTTE Prabáháran řeč pojednávající o událostech uplynulého roku a nastiňující budoucí snahy a cíle hnutí Tamišských Tygrů. Tuto řeč, jako

---

<sup>65</sup> Schalk, Peter: The Revival of Martyr Cults among Ilavar. In: Temenos 33 (1997), 151-190. Dostupné též na <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>.

<sup>66</sup> 27. listopad - Den velkých hrdinů bývá také nazýván „dnem povstání“ (*elucci nāi*).

<sup>67</sup> Schalk, 2006, 153.

<sup>68</sup> 2. července 1982 Tygři vedení Šankarem obklíčili policejní hlídku v Jálppánam, zastřelili čtyři policisty a se zbraněmi mrtvých utekli. Později šrílanští vojáci při razii vpadli do jednoho z bezpečných domů LTTE v Jálppánam, kde byl i Šankar. Jedna kulka ho zasáhla do břicha. I když byl spolubojovníky převezen do indického Tamišnádu, 27. listopadu 1982 zemřel. Toto datum se stalo milníkem v boji LTTE. Šankar byl první guerillový bojovník, který zemřel v akci.

<sup>69</sup> Schalk, Peter: The Revival of Martyr Cults among Ilavar. In: Temenos 33 (1997), 151-190. Dostupné též na <http://www.tamilnation.org/ideology/schalk04.htm>.

výroční projev hlavy státu k národu, přenáší televize LTTE a rádio Hlas Tygrů, z nichž se pak šíří do médií pro analýzy budoucí bezpečnostní situace na Šrí Lance.

Kromě Prabáháranova projevu se v tento týden odehrávají pamětní rituály za početné padlé. Příbuzní padlých a představitelé Hnutí se shromažďují na hřbitovech bojovníků LTTE, kde vzdávají holt svým „mučedníkům“.

Konají se také kulturní představení – *kalai nika/eci* (představení erudice) zahrnující divadlo, tanec a písně. Přednášejí se básně slavných tamilských nacionalistických básníků a básníků LTTE. Oblíbenou součástí divadelních představení je například recitál básně indického tamilského básníka Báradiho, který brojil proti britskému kolonialismu, nazvaná „Beze strachu, beze strachu“ (*accamillayaccamilla*)<sup>70</sup>. Jeho básně se objevují také v pouličních představeních (*teru kuttu*). Zpívají se i písně oslavující mučedníky LTTE, tzv. tygří písně (*pulippatuka!*), které pokračují v literární tamilské tradici válečných zpěvů (*parani patuta!*). Nejznámější písně s tematikou boje a odporu pocházejí od básníků Kásiho Ánandana a Putúvaiye<sup>71</sup>.

Kulturní akce bývají natáčeny a vysílány televizí LTTE a rozesílány do tamilského exilu. Také tygří písně distribuuje LTTE tamilské diaspoře na kazetách a CD po celém světě. Ve veřejných představeních *kalai nika/eci* je vyjadřován základní koncept LTTE – koncept heroismu a prezentuje se bojová kultura LTTE. Díky tomu se ve prospěch Hnutí mobilizuje smýšlení obyčejných lidí a oblíbenost LTTE mezi nimi vzrůstá.

#### P3.2.4.5.2. Výročí úmrtí Thilíbana a Púpati

Každý rok 26. září a 19.dubna vzpomíná LTTE na dva lidi, kteří drželi hladovku až k smrti na protest proti „okupaci IPKF“ (přítomnosti indické mírové mise). 26.září 1987 skonal v Jálppánam 25letý muž jménem Thilíban a 19.dubna 1988 zemřela následkem hladovky starší žena jménem Púpati na východě ve městě Mattakalappu (Batticaloa). Veřejná

---

<sup>70</sup> Fear we not, fear we not, fear we not at all, Though all the world be ranged against us, Fear we not, fear we not, fear we not at all! Though we are slighted and scorned by others, Fear we not, fear we not, fear we not at all! Though fated to a life of beggary and want, Fear we not, fear we not, fear we not at all, Though all we owned and held as dear be lost, Fear we not, fear we not, fear we not at all! Though the corsetbreasted cast their glances, Fear we not, fear we not, fear we not at all! Though friends should feed us poison brew, Fear we not, fear we not, fear we not at all! Though spears reeking flesh come and assail us, Fear we not, fear we not, fear we not at all! Though the skies break and fall on the head, Fear we not, fear we not, fear we not at all!

<sup>71</sup> Dalším významným básníkem, který užíval bojového jazyka drávidského hnutí a propagoval drávidský separatismus v Indii byl Báradiásan (1891-1964).

interpretace říká, že byli „zabiti“ agresorem, v tomto případě Indickými mírovými vojsky. Lid Tamilského Ílamu má ve výročí jejich smrti možnost vidět na všech veřejných místech jejich fotografie ozdobené umělými květinami, a vzpomenout si tak na fakt, že po jejich smrti vypukl ze strany indických vojáků teror, který postihl mnohé civilisty. LTTE tak znovu lidem připomíná, že nebýt jejího zásahu, indická vojska by tu ještě možná byla<sup>72</sup>.

#### P3.2.4.5.3. Den Černých Tygrů

LTTE vzpomíná každý rok 5.července na sebevražedné atentáčníky, kteří za tamilskou věc položili dobrovolně život. 5.července 1987 vjel v Jálppánam první Černý Tygr - kapitán Miller - se svou dodávkou plnou trhavin do vojenského tábora a způsobil šrílanské armádě velké ztráty. Oslavy dne Černých Tygrů jsou údajně velkolepé – matky se nechávají fotografovat u hrobů svých padlých synů a dcer. Davy přihlížejí projevům různých hodnostářů LTTE. Také při příležitosti dne Černých Tygrů pronáší Prabáháran projev. Bližší podrobnosti o těchto oslavách však nejsou známy.

#### P3.2.4.5.4. Mezinárodní den žen

Účast tamilských žen v boji je pro tamilskou konzervativní společnost velké novum, které je zapotřebí vysvětlit a ospravedlnit. Děje se tak u příležitosti mezinárodního dne žen 8.března, při níž pronáší Prabáháran projev, který propaguje účast žen v hnutí a zároveň jejich rovnost ve společnosti. Zdá se však, že tento den není jinak oslavován a můžeme říci, že veřejnost si ho skoro nevšimá.

---

<sup>72</sup> Swamy k tomu říká: 25letý člen LTTE Thilíban začal za značné medializace hladovku nedaleko starého hinduistického chrámu v Jálppánam požadujíc, kromě jiného, uzavření všech indických vojenských táborů a policejních stanic v tamilských oblastech. Skutečným cílem LTTE bylo ukončit indo-šrílanskou smlouvu a indickou vojenskou hegemonii.

Thilíban byl usazen na pódiu vyzdobeném vlajkami LTTE. Tisíce lidí se tam shromáždilo, vykřikující hesla vyzývající Prabáhárana, hrály se tamilské nacionalistické písně. Postíci se muž čas od času oslovil davy s tím, aby vyhnaly Indy a začaly si vládnout samy. Thilíban odmítal také pít vodu. Jeho stav se velmi rychle zhoršoval, vyvoláváje napětí mezi Tamily a Indy. Během Thilíbanovy hladovky zorganizovalo LTTE řadu protestů po celém severovýchodě Šrí Lanky, aby vyprovokovalo indické vojáky k akci. V Jálppánam zablokovaly davy vykřikující protiindická hesla cestu před sekretariátem. Obchody a banky byly přinuceny zavřít. Veřejná doprava byla přerušena, davy vyzývající Prabáhárana se shromažďovaly před indickými vojenskými tábory a zavalily indické vojáky tamilskými a anglickými nadávkami. U jednoho tábora dokonce na vojáky házely kameny. Vůdci LTTE však odmítli uznat zodpovědnost za činy těchto davů. Protestní akce před indickým táborem v Mannáru byla násilná, dav začal házet kameny. Neschopni se udržet, indiští vojáci začali střílet a jednoho muže zabili. Dav se rozutekl, ale od té doby byli indiští vojáci označováni jako zabijáci na veřejných akcích LTTE. Indiští diplomaté se snažili seč mohli s Prabáháranem dohodnout. Bezvýsledně. Thilíban mezitím zemřel. Bylo to 26.zář a jeho smrt roznítla v Jálppánam násilí. (Swamy: 165-181).

### **P3.3. Shrnutí**

Od 70. let 20. století se zformovala moderní představa nezávislého tamilského státu na Šrí Lance, tzv. Tamilského Ílamu. Hranice tohoto imaginárního státu zahrnují území, kde Tamilové kdysi tvořili převážnou část populace – celý sever a východ Šrí Lanky.

Během 25 let boje tamilských militantních skupin za nezávislý Tamilský Ílam si mezi nimi vybojovala přední postavení organizace LTTE (Tamilští Tygři za osvobození Tamilského Ílamu) a na severu ostrova v oblasti Vanni založila *de facto* diktátorský stát – Tamilský Ílam, řízený administrativně i politicky Tamilskými Tygry.

LTTE má značně hierarchizovanou strukturu, jejíž předobraz můžeme najít u Indické národní armády. Ideologicky prosazuje LTTE jazykový nacionalismus, svůj boj však nespojuje s náboženstvím. Organizace se hlásí k tamilské historii a tradici a prosazuje některé zásadní hodnoty tamilské kultury. Zároveň však zavádí společenské novinky – zákaz kastovnictví a vyplácení věna, propaguje účast žen v ozbrojeném boji, zavádí nový způsob pohřbívání. V rétorice LTTE se objevuje také významný koncept mučednictví. Aby společnost byla s to tyto novinky přijmout, LTTE užívá sakralizujícího jazyka, který odkazuje na tamilskou tradici a víru.

## **Příloha 4 – Lidská svědectví**

V této části své práce předkládám vybrané rozhovory, které mi v tamilštině a v angličtině tamilské poskytli šrílanské ženy a zahraniční humanitární pracovník. Jejich jména jsem z bezpečnostních důvodů změnila. Hlavním cílem těchto interview bylo zmapovat, jakým způsobem ovlivnil více jak čtvrtstoletí trvajícím ozbrojeným konflikt šrílanské Tamilky a jejich postavení ve společnosti. Rozhovory byly polostrukturované – ačkoliv jsem měla připravený seznam otázek, svým respondentům jsem nechávala volnost mluvit o tom, co považovali za důležité. Respondenti se tak cítili uvolněně a já jsem se od nich dozvěděla mnohem více, než kdybych se držela plánované struktury rozhovoru. Vzhledem k současné bezpečnostní situaci na Šrí Lance, kdy jsou zejména tamilští civilisté cílem mnoha bezpečnostních prohlídek a kontrol, se rozhovory odehrály v soukromí mého obývacího pokoje v Kolombu, kde nemohli přihlížet žádní svědci. I proto mí respondenti hovořili daleko otevřeněji o aspektech tamilské společnosti, o nichž se otevřeně nemluví a jejichž existence bývá mnohdy popírána. Na pořad přišla témata jako genderové násilí, svatební zvyklosti, ženská mobilita, Tamilské Tygřice atd.

---

### ***P4.1. Humanitární pracovník vypovídá o Jálppánam***

Tento humanitární pracovník z Velké Británie strávil v Jálppánam mezi lety 2005-2007 dva a půl roku. Pracoval pro šrílanské i mezinárodní organizace v oblasti rozvoje komunit a za dobu svého pobytu získal do situace v Jálppánam hluboký vhled, jeho perspektiva se od příslušníků tamilské kultury liší. Tento rozhovor se odehrál v Kolombu 24. února 2008 v anglickém jazyce. (Přepis v původním jazyce rozhovoru následuje)

#### **1/ Jak byste popsal dnešní genderovou roli žen a mužů v tamilské společnosti v Jálppánam?**

Řekl bych, že existují velké rozdíly mezi genderovou rolí žen v zemědělských oblastech, kde často žijí chudí příslušníci nízkých kast, kteří byli mnohokrát vysídleni, a mezi (postavením) žen ve městech.

Ve městech mívají ženy dobrou práci v nevládních organizacích nebo jako zdravotní sestry, lékařky, právničky a učitelky. Ve svých rodinách mají dobré postavení. Ačkoliv jejich muži mají následkem války méně pracovních příležitostí, jejich myšlení je ovlivněno

západními koncepty, a tak se podílejí na některých domácích a rodinných povinnostech, jako je vyzvedávání dětí ze školy atd.

Genderová role žen z nízkých kast v zemědělských oblastech, které byly často vysídlovány, je odlišná. Jediná jim dostupná práce je námezdní práce, za níž dostávají 250 rupií na den. (Ceny v roce 2008 vzrostly na 350 rupií na den pozn.autorky !). Muži dostávají za stejnou práci 450 rupií na den (ceny v roce 2000 vzrostly na 650 rupií na den – pozn.autorky). Ženy bývají vnímány jako méně produktivní. V těchto oblastech obvykle mladí muži nepracují z bezpečnostních důvodů. Proto živitelskou úlohu mají ženy, které však stále musí vykonávat veškeré domácí práce.

Muži pracují mnohem méně a jsou zranitelnější. Ve finále nedělají nic a uchylují se k pijáctví palmové kořalky (toddy) a k užívání drog. V Jálppánam vlastně není příliš mnoho mužů, odhaduje se, že během války tam zahynulo 25 000 mužů mladších 40 let. U mužů z těchto chudých oblastí existuje velká pravděpodobnost, že budou naverbováni do militantních hnutí. Aby byli snáze naverbováni, byl vytvořen mýtus, že vůdce LTTE pochází z nízké kasty. Ve skutečnosti pochází z obchodnické kasty.

## **2/ Myslíte, že sexuální a genderové násilí je tamilské kultuře vrozené?**

Genderové násilí je inherentní v mnoha patriarchálních kulturách a tamilská společnost se v tomto ohledu neliší. Genderové násilí se vyskytuje ve fyzické a duševní formě napříč náboženstvím a všemi kastami v Jálppánam. Odhaduji, že se toto násilí vyskytuje v různých formách až v 80 % rodin.

Pachatelé jsou muži všech věkových skupin, nejvíce však jsou to muži středního věku, různého postavení. Měli jsme případy obvinění vůči kněžím a univerzitním učitelům, kteří prý zneužívali děti. Chudí lidé se toho dopouštějí více, protože jsou oslabení – nudí se, jsou to alkoholici, jsou frustrovaní a stresovaní. Základní příčina tak vysokého výskytu SGBV spočívá v tom, že „opravdový chlap“ v tamilské kultuře musí mít svou ženu pod kontrolou, jinak je považován za slabocha.

Zdá se, že mezi Tamily v Jálppánam panuje sociální konsensus, že sexuální a pohlavní násilí je v pořádku, protože žádný z pachatelů SGBV nikdy nebyl v Jálppánam odsouzený. Jednou byla v Jálppánam soudkyně, která se chystala poslat jednoho pachatele do vězení, ale byla převelena jinam a není bez zajímavosti, že to bylo těsně před posledním soudním líčením. Také někteří vládní úředníci popírají a odmítají uznat, že by se v Jálppánam sexuální a genderové násilí vyskytovalo. Další příklad negativního postoje vládních úředníků k problematice SGBV byla rada jedné poradkyně z Fóra pro sexuální a genderové násilí. Zabývala se případem jedné ženy, jejíž manžel ji bil údajně proto, že

„nepodávala včas večeří“. Psychologická konzultantka jí poradila, aby reorganizovala svůj denní harmonogram tak, aby podávala večeří včas. To, že by si i tak pachatel našel jinou záminku proč svou ženu bít, jí vůbec nepřišlo na mysl.

V průměru jsme zaznamenávali 10-15 případů incestu za rok, proto předpokládám, že ve skutečnosti jich musí být stovky, které nejsou hlášeny. Společnost obvykle přijme muže zpět do společnosti, nikoliv však ženu, její život je navždy zničený, protože ji společnost nepodporuje.

Také vnímání obyvatel Jálppánam, co vlastně sexuální a genderové násilí je, je zajímavé. Lidé označují vztahy, které neschvalují, jako SGBV – například, když se do sebe zamilují náctiletí z odlišných kast atd.

Případy SGBV nebývají hlášeny, protože neexistují žádné vládní struktury, které by podporovaly postižené SGBV.

### **3/ Jaké jsou současné zvyklosti při uzavírání manželství v Jálppánam?**

Lidé říkají, že nyní dochází častěji ke „sňatkům z lásky“ než dřív, možná tvoří 15 % uzavřených manželství. Při takové svatbě nevěsty věno často neplatí.

Také zhruba 15 procent žen z Jálppánam se vdává za tamilské muže žijící mimo Šrí Lanku, zejména na západě. V tomto typu manželství musí nevěstina strana často zaplatit věno. Nicméně někteří z těchto mužů mají v zemích, kde žijí, partnerky, ale před svými rodinami to tají. Nikdy se nevzeprou svým rodičům. A tak tamilské ženy jedou například do Británie, aby žily se svými manžely, ale když tam dorazí, jejich manželé s nimi nechtějí žít. Tamilské ženy se tak ocitají ve složité situaci, s níž se snaží vyrovnat. Jejich rodiny často nechtějí, aby se vrátily do Jálppánam kvůli nebezpečné bezpečnostní situaci.

Většina manželství je dopředu domluvená a ženichova rodina požaduje od nevěstiny rodiny věno. Jeho výše záleží na kastě a bohatství muže. Je-li ženich vzdělaným synem vládního úředníka, bude požadovat dům v hodnotě 15 milionů rupií. Nejdůležitější je, že nevěsta musí patřit ke stejné kastě.

Kastovní vědomí mezi lidmi v Jálppánam je velice silné. Nikdo by se nikdy neoženil mimo svou kastu. Když se lidé setkají s někým neznámým, první věcí, kterou se podvědomě snaží zjistit, je jeho kastovní příslušnost, a to tím, že mu položí řadu otázek. Jeho kastu mohou odhadnout mnoha způsoby – podle příjmení; podle oblasti, z níž dotyčná osoba pochází; podle školy, do které chodil; podle povolání rodičů atd.



#### **4/ Jakým způsobem pohlížela společnost v Jálppánam na tamilské ženy pracující pro mezinárodní nevládní organizace?**

Svým způsobem se městská společnost v Jálppánam považuje za westernizovanou. Vzhledem k tomu, že mezinárodní organizace fungují v Jálppánam už dvacet let, jejich místní zaměstnankyně nejsou stigmatizovány. Ženy pracující pro mezinárodní nevládní organizace jsou vnímány pozitivně. Lidé si uvědomují, že ženy tak přinášejí příjem navíc, jímž přispívají svým rodinám a také přispívají na vlastní věno. Jejich rodiny jsou tak pod menším tlakem.

Avšak v rurálních oblastech převažuje negativní náhled na „zápaďany“. Jednou jsme byli ve vesnici, která podle vesničanů neměla žádný zdroj pitné vody. Viděli jsme, že tam mají pár vyschlých studní, byla tam ale jedna studna, jež měla skvělou pitnou vodu. Nikdo však z této studny vodu nepil. Posléze jsme se dozvěděli, že před pěti či sedmi lety se v této studni vykoupal „zápaďan“ (tj. bílý muž, pozn.autorky). Jelikož místní věřili, že všichni zápaďané mají AIDS, nikdo od té doby studnu neužíval. V okolí studny také pověsili cedule varující lidi, aby tuto vodu nepili. Ale vnímání zápaďanů se pomaličku mění.

#### **5/ Měla vlna tsunami a následný příval humanitárních agentur do země nějaký vliv na kulturní koncepty lidí v Jálppánam?**

Po tsunami přijelo ve spěchu mnoho agentur s cílem utratit peníze, jež vybraly, aniž by se skutečně zajímaly o místní lidi a jejich situaci. Práce, kterou odvedly, byla nekvalitní a vyvolala u místních lidí pasivitu. Zničily tradici dobrovolné práce.

Pro obyvatele Jálppánam tato katastrofa neměla prvořadý význam. Na jejich životy měla hlavní dopad válka. Lidé vycítili příležitost dostat se ke zboží a k penězům, díky nimž by mohli přežít další rok, a tak lhali ohledně své (životní) situace a ztrátách. Válka je prvořadým faktorem ovlivňujícím jejich každodenní život. Představte si, jedna pětina Jálppánam se (dnes) nachází v bezpečnostní zóně. Tím je každodenní kulturní a společenský život, vážně narušen. Proto lidé nemohou navštěvovat významná poutní místa atd.

#### **6/ Jaký jiný dopad války jste mohli pozorovat?**

Válka ovlivnila koncept normálu. Pro obyvatele Jálppánam je válka normální, válka je to jediné co znají. Příměří bylo nenormální. Jsou zvyklí na to být legitimováni na kontrolních stanovištích osmkrát denně, jsou zvyklí na soustavnou šikanu atd.

Válka měla další vážný dopad na společenskou strukturu – polarizaci obyvatel. Každý patří k nějaké politické/militantní skupině (ať už LTTE, EPDP nebo PLOTE atd.) nebo je podezříván z napojení na ně. Z toho důvodu lidé nemohou nikomu důvěřovat, ani svým ženám, dětem nebo přátelům. Nemůžete odhalit svůj názor. Jestliže někdo s vaším názorem nesouhlasí, je to váš rozsudek smrti. Válka obrátila lidi proti sobě navzájem.

LTTE má trojúhelníkový špionážní systém. Zvědové pracují ve trojicích. Osoba A vyzvídá a sleduje osobu B, osoba B vyzvídá a sleduje osobu C, osoba C vyzvídá a sleduje osobu A. Osoba A však nezná identitu osoby C a osoba B nezná identitu osoby A. Nikdo proto nemůže otevřeně mluvit o svých názorech.

Lidé nehovoří o válce ani o politice, vyvinuli mezi sebou zcela nevinný způsob vyprávění – hovoří o věcech, které je nemohou ohrožit.

Kvůli válce se také snížila kvalita vzdělávání. Lidé z Jálppánam si tradičně cení vzdělávání a sami sebe vnímají jako velmi vzdělané, avšak nebezpečná bezpečnostní situace zapříčinila smrt mnoha významných učitelů a lektorů, emigraci a předčasné ukončení školní docházky u studentů.

## **7/ Můžete popsat vaši práci na programu zaměřeném na sexuální a genderové násilí?**

Předtím než jsem začal pracovat na projektu, některé zahraniční agentury provozovaly pár osvětových programů zaměřených na SGBV. Abychom se však s danou problematikou vypořádali udržitelným způsobem, museli jsme zavést nové struktury na úrovni vlády, nevládních organizací a obcí. Vláda poskytla zaměstnance se vzděláním v psychologii a sociologii. Komunity ve stovce uprchlických táborů měly ženské skupiny, jež delegovaly své zástupce do okresních skupin a jejich představitelé pak pracovali s vládním agentem. Vládní zaměstnanci s psychosociálním vzděláním, představitelé pracovních skupin složených ze zástupců komunit se pak setkávali s nevládními organizacemi ve Fóru zaměřeném na sexuální a genderové násilí. Fórum bylo zprvu vedeno mezinárodními nevládními organizacemi, posléze komunity převzaly vlastnictví jejich programu. Ve Fóru sexuálního a genderového násilí (SGBV Forum) je dnes značný počet obecních organizací, jež provozují činnosti k potlačení sexuálního a genderového násilí v jejich oblasti, činnosti, jako drama, osvětová školení, diskuze u kulatého stolu atd.

Pořádali jsme informační školení na základě věku a pohlaví. Rozdělili jsme komunity na základě věku a pohlaví. Díky tomuto rozdělení jsme mohli komunikovat se specifickými cílovými skupinami otevřeněji. Například dívky ve věku mezi 15 a 20 let hovořily daleko otevřeněji o problematice SGBV mezi svými vrstevničky než před lidmi ze starší generace.

Během několika sezení se nám v rámci komunit podařilo dosáhnout otevřenosti ohledně problematiky sexuálního a pohlavního násilí.

Když jsme pracovali s muži, po několika sezeních dosáhli konsenzu, že sexuální a genderové násilí je nepřijatelné. Když byli dotázáni, proč někteří z nich bijí či duševně šikanojí své manželky, jejich zdůvodnění byl alkoholismus, frustrace, nezaměstnanost atd. Když jsme toto zdůvodnění zpochybnili, uznali, že ve skutečnosti žádné „skutečné“ důvody neměli. Uvědomili si, že pouze napodobovali vzorce chování, které viděli u svých rodičů a své mužství dokazovali tím, že vyjadřovali kontrolu nad svými manželkami a „drželi je na uzdě“.

Tyto skupiny pak navrhovaly způsoby, jak bojovat proti sexuálnímu a genderovému násilí. Převzali tak vlastnictví dané problematiky. Od té doby, co tyto programy začaly, hlášení případů sexuálního a genderového násilí narostlo. Jedním výsledkem je otevření *nambikai illam* (domu bezpečí) - útočiště pro oběti sexuálního a genderového násilí (zneužívané ženy a děti) vedené organizací JSAC (místní nevládní organizace – Jaffna Social Action Centre).

## **8/ Jaký byl praktický dopad vaší práce na stav sexuálního a genderového násilí v Jálppánam?**

Aby se postoj k SGBV změnil, to znamená, aby začalo sexuální a genderové násilí být označováno jako „nepřijatelné“ to vše potřebuje čas. Změna (současného) postoje, podle něhož je domácí násilí soukromou rodinnou záležitostí, bude trvat několik generací.

Nicméně již existují struktury, jež se s problematikou SGBV vypořádávají, zaměstnancům nevládních organizací se dostalo kvalitnějšího školení, získali větší teoretické zázemí, vzniklo několik informačních středisek. Také letáky obecních organizací zabývající se SGBV byly opraveny a „špatné rady“ byly odstraněny.

Koncept, že násilí není „v pohodě“, byl předložen komunitám a v jejich rámci začíná kolovat, takže stav věcí se, doufejme, může změnit.

Hovoříme-li v číslech, zhruba desetina obyvatel Jálppánam byla vystavena nějakému osvětovému programu o sexuálním a genderovém násilí, různící se kvalitou.

## **9/ Co by se stalo s genderovou rolí žen, kdyby válka během pěti let skončila?**

Když bylo uzavřeno příměří v roce 2002, ženy se vrátily ke svým tradičním rolím v domácí sféře a méně žen pracovalo. Pak znovu vypukla válka a posilování žen pokračovalo.

Proto si myslím, že genderové role žen by se rozvíjely dvěma směry. Ženy ve městech už jsou natolik posílené, že by bylo velmi těžké vrátit se (k původním rolím). Proto městské ženy budou nadále zastávat silnou pozici. Nicméně ženy v zemědělských oblastech se pravděpodobně vrátí k tradičnímu genderovému stereotypu ekonomické závislosti na mužích, odkázány na život v domácnosti, pracující bez mzdy.

Tamilové popisují genderovou roli ženy tak, že žena vaří, vychovává děti a (to není bez zajímavosti) učí. Genderový stereotyp muže je, že dělá činnosti, které přinášejí výdělek, jako je rybaření, zemědělství atd.

### **10/ Jaký účel mají ženské skupiny, které byly ustaveny v uprchlických táborech?**

V zásadě prvořadým cílem vysídlených žen bylo dostat peníze z rukou mužů. Ženské skupiny mají různé spořicí programy, do nichž členky měsíčně přispívají fixní sumou. Peníze spoří na potřeby komunity, jako je stavba obecního sálu, elektrifikace a osvětlení, obecní záchody, hřiště pro děti atd. 99 procent žen se do těchto skupin zapojilo. Muži se zpočátku cítili ohroženi, ale posléze pochopili, že i jim ženské skupiny přinášejí určitý prospěch.

---

### **1/ How would you describe today's gender role of women and men in Tamil society in Jaffna?**

I would say there are big differences between gender roles of women in rural areas, where people are often low caste, poor and they have been displaced multiple times, and of women in towns.

In towns, women usually have good jobs working for NGOs, or as nurses, doctors, lawyers and teachers. They have good position in their families. Even though their men have fewer jobs as a result of war, but their thinking is influenced by western concepts, so they take part in some house and family chores, such as picking up children from school, etc.

The gender role of low caste women in rural areas, who have often been displaced, is different. The only job they can do is daily labour for which they get paid 250,-LKR/day. Men get for the same work 450,-LKR/day. Women are perceived as less productive. In these areas, young men usually do not go to work for security reasons, so women are breadwinners, yet they still have to do all the housework.

Men work much less as they are more vulnerable. So they end up doing nothing and they resort to toddy (palm beer) drinking and to drug abuse. There are not too many men in Jaffna either, as it is estimated that during the war 25.000 of them below the age of 40 died. Men

from these poor areas are much more likely to be recruited into militant movements. For their easier recruitment, there was created this myth about the LTTE leader coming from low caste. In fact he came from a trader's caste.

## **2/ Do you think that sexual and gender based violence is inherent to Tamil culture?**

Gender based violence is inherent to many patriarchal cultures and Tamil society is not different. Gender based violence in physical and mental form occurs across all religions and all castes in Jaffna. I would estimate that it exists in one form or another in 80% of families.

The perpetrators are men of all age groups but mostly middle aged men. They have varying status. We have had cases of accusations that priests and university teachers were abusing children. The poor people do it more because they are disempowered – they are bored, they are alcoholics, they are frustrated and stressed. The essential reason for such high occurrence of SGBV is that in Tamil culture, a “real man” has to control his wife, otherwise he is considered to be weak.

There seems to be social consensus that SGBV is ok among the Tamils in Jaffna because none of the SGBV perpetrators has ever been convicted in Jaffna. There was one judge who nearly sent one perpetrator to prison, but she was posted somewhere else interestingly just before the last court date. Also some government officials live in denial – they refuse to accept the fact that there is sexual and gender based violence happening in Jaffna. Another example of the negative attitude of government officials to SGBV issues may be the advice of one of the SGBV forum female advisors. She was dealing with a woman who was being beaten by her husband because as he said “she didn't put the dinner on the table on time”. She advised her to reorganize her day so that she would get the food on the table on time. It did not occur to her that he would find another pretext to beat his wife.

We used to get 10-15 cases of incest per year, so I assume that in reality there must be hundreds of them that go unreported. Usually the man will be accepted back to the society and woman won't, her life would be ruined for ever, as the society does not support her.

Also the perception among inhabitants of Jaffna, what actually SGBV is, is interesting. People label relationships they do not approve as SGBV – like if teenagers fall in love and they are from different castes etc.

SGBV cases do not get reported as there are not any government structures in place to support SGBV survivors.

## **3/ What are the Tamil marriage habits in Jaffna now?**

People say, there are now more “love marriages” than before, probably around 15 percent. In this type of marriage the brides do not always pay dowries.

Also around 15 percent of women from Jaffna marry Tamil men who are living outside Sri Lanka mainly in western world. In this type of marriage, dowries are often paid by the bride’s side. However, some of the men have girlfriends in the countries where they live, but they are not open about it in front of their families. They will never go against their parents. So the Tamil women go for example to the UK to live with their husbands but when they arrive, their husbands do not want to live with them. So they find themselves in very difficult situations, trying to cope. Their families often do not want them to come back to Jaffna because of the dangerous security situation.

Most of the marriages are arranged marriages and bridegroom’s family requires dowry from the bride’s family. Its amount depends on caste and wealth of the man. If the bride groom is an educated son of government official, he will require a house worth say 15 million Sri Lankan rupees. Essentially – the bride must belong to the same caste.

Caste conscience among people in Jaffna is very strong. Nobody would ever marry out of their caste. One of the first things people do when meeting a stranger is subconsciously work out, which caste the person belongs to, by asking a series of questions. They can tell it by number of ways – surname, area which they come from, school the person has attended, what do the parents do, etc.

#### **4/ How did the Jaffna society view Tamil women working for international NGOs?**

The urban society of Jaffna views itself as westernized in a way. As INGOs have been present in Jaffna for two decades, their local female employees are not stigmatized. So women working for international NGOs in Jaffna are perceived positively. They realize that women bring extra income, which supports their families and contributes towards their own dowries, which takes some pressure of their families.

However in rural areas, there are some negative perceptions about westerners prevailing. Once we went to village which according to the villagers did not have any source of fresh water. When we came there we saw a couple of dried up wells but there was one well which was full of perfectly safe fresh water. However, nobody drank water from this well. Afterwards we have learnt that some five or seven years ago, there was a westerner who had a bath in that well and since the locals believed that all the westerners had AIDS, nobody would use or drink water from that well ever since. They also put signs all around the well that warning people not to use the water. But perceptions of westerners are slowly changing.

## **5/ Did tsunami and subsequent wave of humanitarian agencies streaming into the country have any impact on cultural concepts of Jaffna people?**

The agencies after the tsunami rushed in, wanting to spend the money which was donated to them without being really interested in the people and their situation. The work they did was very poor quality and it made local people passive. They have destroyed the tradition of volunteer work there.

For people in Jaffna the disaster was not a primary issue. Their lives are mainly affected by the war. So people just sensed their opportunity to get goods and money to help them survive another year and they lied about their situation and losses. War is the main issue that has had impact on local daily life. Imagine, one fifth of the whole Jaffna is high security zone, so daily live, cultural and social life has been seriously disrupted by this. So people can't visit important pilgrimage sites etc.

## **6/ What other impact of war could you see?**

The concept of what is normal has been affected by the war. For people of Jaffna, war is normal, war is all they know. Ceasefire was abnormal. They are used to being checked every day eight times at check points, they are used to being harassed all the time, etc.

The war has had another serious impact – it has polarised the people. Everyone belongs to some political/militant group (be it LTTE, EPDP, PLOTE etc.), or is being suspected of being aligned to them. Therefore, people can not trust anybody, not even their wives, their children or their friends. You can not disclose your views. If someone does not agree with your views, you will be dead. The war has turned people against each other. Nobody knows who can be a spy.

The LTTE for example have a triangular spy system. Spies work in groups of three. Person A spies and also watches person B, person B spies and watches person C, person C spies and watches person A. However, person A does not know the identity of person C, and person B does not know the identity of person A. Nobody can openly speak about their opinions.

People do not speak about war or politics, they have developed a totally innocent narrative – they talk about things that won't threaten them.

Another impact of war was the decline in quality of education. People of Jaffna traditionally value education very highly and they see themselves as being very educated, however the dangerous security situation caused deaths of many significant teachers and lecturers, emigration and drop outs of students.

## **7/ Can you describe your work on SGBV programmes?**

Before I started working on the project, there were foreign agencies running some SGBV awareness programmes. However, in order to tackle the issue in sustainable way, we had to put in place new structures on Government, NGO and community level. Government provided staff with psycho-social education. Communities in 100 IDP sites had women groups that delegated their representatives to district level groups and their representatives than worked with government agent. The government psycho-social staff, the representatives of work groups of community representatives than met the NGO representatives in SGBV forum. The forum used to be ran by international NGO's so we made the communities take ownership of their programme. In SGBV forum there are now number of local community based organizations, that do different activities to counter SGBV in their respective areas, like drama, awareness workshops, round table discussions, etc.

We ran workshops based on Age Gender Diversity Mainstreaming. We divided communities into age and gender specific groups. This enabled us to communicate with specific target groups more openly. Girls between 15 and 20 years of age would speak more openly about SGBV issues among their peers rather than in front of older generation.

We reached real openness regarding SGBV issues in their communities only after a few sessions.

When we worked with men, after few sessions, they would come to consensus that SGBV was unacceptable. When they were asked why some of them beat or mentally harass their wives, they would give reasons, such as alcohol abuse, frustration and unemployment etc. But after being challenged, they admitted they did really not have any "real" reason. They realized they were just copying the behavioural patterns seen in their parents and they were proving their manhood by expressing their control over their wives by "keeping them in line".

These groups than were designing ways of combating SGBV, hence they took ownership of the issue. Since these programmes started being implemented, SGBV cases reporting increased. One of the results was also the establishment of *nambikai illam* – safe house for SGBV victims (abused women and children) ran by JSAC (local ngo – Jaffna Social Action Centre).

## **8/ What was practical impact of your work on the state of SGBV in Jaffna?**

The change of attitude towards what SGBV is, that is towards labelling it as 'unacceptable', needs time. It will take generations to change the attitude which is saying that domestic violence is a private family matter.



However, now there are structures to deal with the issue in place, the NGO staff has had a better training, they got more theoretical background, there were resource centres established. Also the leaflets of CBO's on SGBV have been cleared of "error advice".

The concept that violence is not 'cool' has been introduced and starts to circulate within communities, so hopefully things may change in future.

If we talk about numbers, approximately one tenth of the inhabitants of Jaffna have been exposed to SGBV awareness programmes of varying quality.

### **9/ What would happen to women gender roles if the war stopped in 5 years time?**

When the Ceasefire agreement was in place in 2002, women went back to their traditional roles in domestic sphere and less women worked. Then war broke out again and the whole women empowerment issue continued.

So I think that the gender role of women would develop in two ways. The women in towns have been empowered so much, that it would be very difficult to go back. Therefore urban females would continue to hold their strong position. However, the women in rural areas would revert back to traditional gender stereotype of economic dependence on men, being confined to domestic life, working without being paid.

Tamil people would depict gender role description that women cook, raise kids and (interestingly) teach. Men in the gender stereotype usually do income generating activities, such as fishing, farming, etc.

### **10/ What was the aim of women's groups that have been established in IDP camps?**

Basically the displaced women's primary aim was to get money out of males' hands. The groups had various saving schemes, to which the members would contribute a fixed sum on monthly basis. They would save the money for community needs, such as community hall construction, electrification and lighting, communal toilets, playground for children, etc.,. Ninety nine percent of women would join these groups. The men felt threatened at the beginning but then they realized, the women's groups were bringing them benefit as well.

---

## **P4.2. Rozhovor s Málátí a Ratunou**

Tento rozhovor se odehrál 6. března 2008 v Kolombu v tamilštině. Dvě mladé tamilské ženy z Jálppánam Málátí (26) a Ratuna (29) odpovídaly na mé dotazy. Obě pracovaly v nevládním sektoru, organizovaly ženské skupiny a pracovaly v Domu bezpečí pro oběti genderového násilí. Ratuna nyní pobývá v Kolombu, protože čeká na vyřízení víza do Velké Británie, kde se vdá za muže, kterého nikdy neviděla, nicméně čtyři roky spolu komunikují po telefonu. „Love marriage“ směje se Málátí a popichuje Ratunu. (Přepis v tamilštině následuje za českým překladem)

---

### **1/ Jaká byla tradiční genderová role žen v tamilské společnosti před etnickou válkou a jaká je nyní?**

Naše tradice vymezovala před válkou ženám domácí sféru a domácí práce. Ženy směly vykonávat pouze tradiční ženská povolání jako učení, ošetřovatelství a úřední práci ve vládních úřadech. Také se od nich očekávalo, že budou zastávat podpůrné role v zemědělství.

Zhruba 50 procent dívek a žen v městských částech Jálppánam z vysoké a střední vrstvy vykonávaly tato povolání. Nyní 65 procent žen v městských oblastech pracuje v tradičních i netradičních povolání. Ve venkovských oblastech byly ženy převážně v domácnosti. V současné době zhruba 70 procent těchto žen, obzvláště těch, které byly vysídlené a nyní žijí v uprchlických táborech, pracuje jako námezdní síla, v zemědělství a jako posluhovačky v domácnosti.

Když žena vykonávala práci, která nebyla považována za ženskou (jako například obchod), společnost ji od toho odrazovala. Lidé proti ní vznášeli různá obvinění. Moje (Málátíina) teta například vedla svůj vlastní obchod a její rodina ji od toho odrazovala. Říkali, že ženě obchodování nepřísluší.

Žena musela (a stále musí) být doma do 6 hodin večer. Jestliže je žena viděna na ulici po šesté, společnost jí označí za prostitutku. Já (M) chodím domů z práce mezi šestou a sedmou hodinou a celé sousedství mě pomlouvá. Říkají: „Práce končí v pět hodin, proč jsi doma tak pozdě? Určitě máš milence!“

### **2/ Kdo šíří takové klepy?**

Jsou to ženy!

Matky jsou nositelkami tradice, jsou na své děti přísné a chtějí, aby se (děti) podle tradice chovaly, protože se obávají, že v případě, že se jejich děti nebudou podle společenských

norem chovat, budou mít problémy s manželstvím (s uzavřením manželství a v manželství). Kdybych měla matku, asi bych nejspíš měla kvůli těm pomluvám průšvih, ale moje matka zemřela, když mi bylo 5 let a můj otec na klepy nehledí. Ženy v našem sousedství dohlížejí na chování ostatních žen. Ale mužům a jejich chování věnují jen desetinu pozornosti, protože cudnost (*kaṛpu*) je u žen velice důležitá, nikoliv u mužů. Říkáme:

*“cēru kaṇṭa iṭattil mitittu, taṇṇīr kaṇṭa iṭattil kaḷuvutaḷ” – „(Muž) se smočí v bahně a pak se umyje ve vodní nádrži“, ale dívka nikdy nemůže smýt bahno.*

### **3/ Co se stane ženě, která byla znásilněna a ztratila svou cudnost?**

Společnost bude vinit ji, nikoliv pachatele. Znásilněním přichází o svou cudnost, a když se o tom společnost dozví, dívka již není členkou společnosti. Proto se rodina snaží její příšernou zkušenost utajit. Z toho důvodu je hlášeno jen 5 až 10 procent případů znásilnění. V případě, že rodina nemůže skrýt skutečnost, že dívka byla znásilněna, její rodina ji zavrhne, protože taková hanba může mít špatný vliv na jejich životy v budoucnu. Například její sourozenci nebudou dostávat nabídky k sňatku a jejich snahy o vzdělání mohou být také zmarněné.

### **4/ Jestliže je cudnost tak důležitá, mohou ženy chodit po ulici s muži, kteří nejsou jejich příbuzní?**

To je zcela nepřijatelné. Jedině ve vzdělávacích institucích a na pracovišti, kde se nemůžete vyhnout míšení s opačným pohlavím, to společnost toleruje.

### **5/ Kdo jsou pachatelé znásilnění?**

98 procent z nich jsou lidé, které oběť zná, například strýcové, přátelé atd. Od roku 2004 jsme v Domě bezpečí měli 150 obětí znásilnění. Pouze 2 procenta obětí neznala pachatele. Problém s pachateli tkví v tom, že se ničeho nebojí, protože nikdy nebudou odhaleni, neboť rodiny nic nenahlásí. Když už případ nahlásí, právní systém nikdy žádného pachatele neodsoudí. Avšak pachatelé bývají trestáni v Kilinočči (toho času hlavní město území pod kontrolou Tamilských Tygrů, pozn. autorky).

### **6/ Co se pak stane s oběťmi?**

Jestliže je oběť mladší 18 let, stát má pro ně zařízení, jako jsou dětské domovy, ale jestliže je oběť znásilnění starší 18 let, stát nedisponuje žádnými institucemi, které by obětem poskytly podporu. Většina obětí, které jejich rodiny zavrhly, se připojí k LTTE, některé z nich mohou pracovat v domovech pro přestárlé nebo pro postižené lidi. Jedna věc je ale jistá – nikdy se nevdají, protože již nejsou cudné.

## **7/ Jaký je postoj tamilské společnosti v Jálppánam vůči domácímu násilí?**

Společnost se domnívá, že je to normální soukromá záležitost. Rozvod je nepřijatelný. Dojde-li k rozvodu, společnost z něho viní ženu. Často je obviněna z toho, že má sexuální vztah s někým jiným. Vypořádat se s domácím násilím je velice těžké, protože (psychologičtí) poradci jsou velice tradiční a jejich poradenství nemá na mužské myšlení žádný dopad. Když jsem jednou nahlásila případ domácího násilí (jedné klientky) policii v Jálppánam, policistka (Sinhalka) mi řekla: „Tohle je normální, proč s tím jdete za mnou?“

Po válce výskyt domácího násilí narostl kvůli nárůstu požívání alkoholu.

## **8/ Jakým způsobem muži své násilné chování vůči ženám ospravedlňují?**

Říkají, že během dne tvrdě pracují. Někteří například kácejí dřevo. Na konci dne jsou unavení a všechno je bolí, tak se napijí a pak si jejich ženy začnou stěžovat na nízký příjem, a tak je umlčí.

## **9/ Kdy začaly ženy jezdit na kolech v Jálppánam?**

Kvůli významu cudnosti tamilská společnost ženám jízdu na kole zakazovala, protože panovaly obavy, že by žena přišla o panenství. Nicméně v sedmdesátých letech, když začaly násilné incidenty vedoucí k válce, dopravní možnosti byly (náhle) v Jálppánam nedostupné, a tak ženy neměly na vybranou a začaly jezdit na kolech. Společnost si uvědomila, že ženská mobilita představovala výhodu a prospívala společnosti, takže jízda na kole se stala přijatelnou. Nyní máme motocyklovou revoluci, zejména od roku 2003. Dokonce i ženy v domácnosti jezdí na motorkách.

## **10/ Jaký dopad měla válka na status žen v tamilské společnosti?**

### **Například: Bylo ženám dovoleno vstoupit do jiných povolání mimo rámec tradice?**

V dnešní době existuje mnoho rodin, kde je hlavou žena, ženy tak musí své rodiny podporovat. Tradice vymezující ženám domácí práce a omezený počet povolání se s jistotou posunula. K této změně navíc přispěl příliv mezinárodních organizací, jež začaly zaměstnávat ženy. Poskytly ženám výcvik v dovednostech obvykle vnímaných jako maskulinní (jako např. zedničina) a začaly šířit osvětu o genderových otázkách.

V městských oblastech 60-70 procent žen chodí do zaměstnání a muži participují na práci v domácnosti, tj. dohlíží na děti, nebo vaří. Ženská práce se stala nezbytnou pro udržení životního standardu, nejen k zaplacení účtů, ale také k posílání peněz mladým lidem, kteří žijí v zahraničí; většina mladých lidí z Jálppánam je v zahraničí.

### **11/ Jakým způsobem pohlíží společnost na ženy pracující pro mezinárodní nevládní organizace, bok po boku cizinců?**

Společnost zcela jistě nevnímá ženy pracující pro mezinárodní nevládní organizace pozitivně, zato jejich příjem pozitivně vnímá! Společnost na tyto ženy dohlíží daleko důkladněji než na ostatní a když se dopustí sebemenší chyby, společnost je bude činit daleko více zodpovědnými za jejich „nesprávné chování“ než ostatní ženy.

### **12/ Co mi můžete říci o ženách a vůdčí roli v Jálppánam?**

Tradiční vůdci jsou muži. Avšak během uplynulých dvou let se bezpečnostní situace natolik zhoršila, že již žádný muž není v bezpečí, a tak (muži) nechtějí přitahovat pozornost. Z toho důvodu ženy v mnoha uprchlických táborech začaly přebírat vedoucí pozice a zodpovědnost.

### **13/ Změnily se během války zvyklosti spojené s uzavíráním manželství?**

Neřekla bych. I když je dítě sirotek, jeho příbuzní obvykle převezmou zodpovědnost a domluví mu/jí sňatek, jen 2 procenta sirotek nemá žádné příbuzné.

Zvyk platit věno je hluboce zakořeněný v naší společnosti. Ve skutečnosti věnné částky značně během války narostly, kvůli nedostatku mužů. Kolem 60 procent sňatků jsou domlouvány sňatky a u tohoto typu sňatku je věno nezbytné. Asi 40 procent jsou sňatky z lásky, ale i v těchto případech někdy ženichova rodina vyžaduje věno. Dnes se věno za ženicha inženýra nebo lékaře pohybuje kolem 75 láchů (7 500 000 rupií), 40 láchů (4 000 000) za držitele magisterského titulu a 5 až 20 láchů (500 000 - 2 000 000 rupií) za muže, který žije v zahraničí.

### **14/ Co se stane s penězi z věna po svatbě?**

Existuje několik možností; buďto jsou peníze uloženy na společný účet, nebo je uloží na účet tchyně (z mužovy strany) anebo je použijí na věno ženichovy sestry.

### **15/ Jaký prospěch má z tohoto zvyku nevěsta?**

Jediný prospěch je iniciála navíc před jménem. (Tamilky přejímají iniciál manžela před jméno, pozn. autorky)

### **16/ Kdo vydělává peníze na věno?**

Před válkou to byl obvykle otec. Ale v současné době také dívky vydělávají peníze, aby přispěly na vlastní věno, obvykle jejich příspěvek činí něco mezi 10 a 25 procenty věna.

### **17/ Co si myslíte o věnu?**

Na všechny klade tento zvyk velký nátlak, ale když nedáte věno, pak s vámi bude špatně zacházeno a v manželství nebudete mít žádná práva. Čím více peněz dáte, tím více bude váš názor brán v potaz.

### **18/ Objevily se někdy případy upalování nevěst jako v Indii?**

Jálppánam je jiné. V Indii se dívky stěhují do mužova domu, ale v Jálppánam se muž stěhuje do domu ženy, jež je součástí věna. Dům patří jí, někdy se jedná o společné vlastnictví její a jejího manžela. Kdyby jim to neklapalo v manželství, soud rozhodne, komu připadne dům. To znamená, že příbuzní toho muže nežijí s párem v jednom domě. A tak nemají tak častý přístup k nevěstě, jako mají manželovi příbuzní k nevěstám v Indii, proto se u nás nevyskytují případy pálení nevěst.

### **19/ Když už mluvíme o vlastnictví majetku, změnila tsunami cokoli v tomto ohledu?**

I když dům patřil ženě před tsunami, úředníci předali nový dům „hlavě rodiny“. Z pohledu úředníka je obvykle hlavou rodiny muž. Pouze v případě vdov předali majetek ženě.

### **20/ Změnila se situace vdov kvůli konfliktu?**

Vdovy se stále nemohou znovu provdat. Musí pracovat a starat se o děti. Zhruba 2 procenta vdov v uprchlických táborech se uchýlí k prostituci, protože nemají žádné dovednosti, aby vydělávaly. Vdovy patří mezi nejzranitelnější skupinu, obzvláště v práci, ale o obtěžování mlčí, protože nemají jinou možnost.

Řekla bych, že asi 5 procent vdov žije s nějakým mužem, aniž by svůj svazek nějak formálně stvrdili.

### **22/ Co si myslíte o Tygřících LTTE?**

Obdivuji jejich statečnost, klobouk dolů. Opravdu obdivuji jejich schopnosti. Dělají mnoho věcí, které, jak společnost věří, ženy nedokážou. Společnost je přijímá, protože bojují za svou domovinu, navzdory skutečnosti, že velký počet z nich jsou oběti sexuálního násilí, což znamená, že nejsou cudné a z toho důvodu vstoupily do LTTE.

### **23/ Jaký má LTTE postoj k znovuprovádání vdov?**

LTTE povzbuzuje vdovy k tomu, aby se znovu vdávaly, ale žádný chlapec si nechce vzít vdovu, takže (vdovy) zůstávají samy.

### **24/ Ratuno, vy se budete brzy vdávat. Jak chcete, aby váš pracovní život pokračoval?**

Až se vdám, budu pracovat. A když budu mít dítě, zůstanu s ním pár měsíců doma a pak budu znovu pracovat. Můj manžel to bude muset přijmout.

**25/ Málatí, co očekáváte od svého manžela v budoucnosti?**

Mám velké povědomí o genderové problematice a o skutečnosti, že domácí násilí je nepřijatelné. Takže se asi trochu liším. Chci manžela, který mě bude respektovat, zacházet se mnou jako se sobě rovnou, bude sdílet domácí práci a nebude mi říkat, co mám dělat. Než se vdám, chci vidět svého potenciálního manžela a mluvit s ním, chci mít rozhodující slovo, zda si ho vezmu nebo nevezmu.

**26/ Jak to, že jste tak nezávislá?**

Mám dobrý vztah se svým otcem, který mě podporuje, ať už dělám cokoli. Vydělávám vlastní peníze a také nemám matku – hlídačku tradic a norem – takže jsem větší volnomyšlenkárka než ostatní. Moji příbuzní však moji nezávislost neschvalují.

**27/ Co si myslíte o své kultuře?**

Mám naši kulturu velice ráda, někdy mám ale pocit, že společnost a kultura blokuje pokrok. Nehovoříme o věcech otevřeně, naše společnost jistým způsobem otevřenost nepodporuje. Proto nemluvíme o sexuálním chování a dalších věcech, jako sexuální a genderové násilí.

Společnost odrazuje ženy od kariéry v oblasti, která není shledávána jako ženská. Navíc vysoké vzdělání žen nebývá podporováno, protože pro ně bude náročné najít manžela.

**28/ Ohledně mezinárodních nevládních organizací, moje přítelkyně jednou řekla, že když pracovala pro mezinárodní organizaci, nedostávala žádné návrhy k sňatku. Když se stala učitelkou, návrhy začala dostávat. Můžete mi to vysvětlit?**

Práce v mezinárodních organizacích není stálá, zato učení je. Žena se stabilním zaměstnáním je žádoucí. Učení je také více tradiční a společnost je vnímá pozitivně.

**29/ Můžete mi vysvětlit, proč se skandál ohledně místních žen pracujících pro mezinárodní nevládní organizace odehrál na východě a nikoliv na severu?**

Protože na východě žijí příslušníci různých kultur, tj. Sinhalci, Maorové a Tamilové. Myslím, že příklad, o němž mluvíte, byl odstartován Maory, kteří mají ve zvyku držet své manželky doma.

**30/ Co se týká svatebních zvyklostí v současnosti, v jakém věku se dívky vdávají?**

Ve věku 26-30 let v městských oblastech, nicméně v zemědělských oblastech to je 18 let.

### 31/ Existuje alternativní řešení rozvodu?

Kolem 3-4 procent lidí žije odděleně od svých manželů, nikdy by se nerozvedli, protože rozvod je stigmatizující a jeho vyřízení trvá velice dlouho - někdy až 20 let právní cestou.

### 32/ Jaký je v dnešní době *ideál ženy* v myslích jálppánamských mužů? Tradiční nebo moderní?

Obojí, tedy něco uprostřed. Muži chtějí ženy s tradičním chováním a společně s tím moderního vzhledu, například pracující ženu, která bude dohlížet na dům a na děti.

---

Přepis rozhovoru v tamilštině

#### 1/ Tamil camukappennin inappiraccanaiḱku muḱḱum piḱḱum pārampariya pāl nilai paḱḱu evvāru iruntatu?

Yuttattirḱu muḱ ematu pārampariyam em peḱḱalai viṭṭu vēlaikaḱalai maṭṭumē ceytu koṅ viṭṭparappirnullē maṭṭuppaṭṭi veittiruntatu. Peḱḱal pārampariya peḱḱalirḱē uriya toḱlilkaḱāḱa āciryar toḱlil tāti, aracāḱa aluvalakaḱaḱil elutuvinaignar pōḱra toḱlilkaḱirḱu maṭṭumē anumatikappaṭṭrunṱar. Peḱḱalai vivacālattil paḱḱalippu ceyyum paṭiyum etirpārkkappaṭṭatu.

Nakarappurattiluḱḱa 50% cirumikaḱum makaḱirum mēl vakuppu cērntālumō kīl vakuppai cārantālumē ivvakaiyāḱa toḱlilkaḱaiyē ceyṱar. Āḱāl tarpōtu 65% nakarappura makaḱira pārampariya, pārampariyamarra toḱlilkaḱai ceykiḱḱar. Kirāmappuraḱaḱil peḱḱal perumpālum kuṭumpattalai vikaḱāḱavē irukkiḱḱar. Āḱāl tarpōtu ippeḱḱalil 70% vicēṭamāka yuttattāl iṭam peyarntunar. Nalaḱpuri nilaiyaḱaḱil vāḱum peḱḱal kūlivēlaikaḱilum, vivacāyattuṭaḱ toṭrapuṭaiya vēlaikaḱilum iṭupaṭṭu varukiḱḱar.

Oru peḱ viyāpāram pōḱra toḱlilkaḱaicceytāl avaḱ peḱḱamait taḱmai vāyṱtavalāka karutappaṭamāṭṭāl, camūkam avaḱai ūkkuvikkātu tūrarrum. Enatu (M) māmi taḱatu conta viyāpāramoḱrai naṭāṭṭi vantāl. Avaḱai avaḱatu kuṭumpam tūrariyatutaḱ. Itu peḱḱalirḱu poruttamarra toḱlil eḱḱpatai valiuruṭṭi avaḱai uḱakkappaṭuttavillai. Itu oru utāraḱamāḱum.

Oru peḱ kaṭṭāyamāka mālai 6 maḱiḱku muḱ viṭu tirumpa vēḱṭi iruntatu. Tarpōtu oru peḱ 6 maḱiḱku piḱ viṭṭirḱu veliyē teruvil teḱḱpaṭṭāl camūkam avaḱai oru vipaccāri eḱa muttirai kutti viṭukiḱratu/ peyariṭukiḱratu. Nāḱ tarpōtu ovvorunāḱum mālai 6-7 maḱiḱku piḱaku tāḱ vēlaiyiliruntu viṭu tirumpukiḱrēḱ. Enatu ayalavarkaḱ eḱḱaiparri tappāka enakku piḱḱāl



pēcukirārkaļ. „Uᅇatu vēlai mālai 5 maᅇikku muᅇikiratu. ēᅇ nī ivvaļavu nēram cenru varukinrāy? Uᅇakku oru kātalanᅇ irukkinrāᅇ“ eᅇa avarkaļ kūrukinraᅇar.

## 2/ Yār veᅇᅇippēccu pēcukirārkaļ?

Peᅇkaļ.

Tāymārkaļē aᅇēkamāka pārampariyattai piᅇparri peᅇiᅇ pātukākkinraᅇar. Avarkaļatu piļļaikaļ pārampariya kalaiāccāra viļumiyaᅇkaļai piᅇparra vēᅇᅇum eᅇa etirpārkkinraᅇar. ēᅇeᅇrāl avai avarkaļatu tirumaᅇavāļkkaikku oru accuruttalāka amaiyum eᅇa payappaᅇukinraᅇar. Ivvārāᅇa veᅇᅇippēccukkaļāl eᅇatu tāy uyirōᅇiruppiᅇ nāᅇ niᅇaiya pātikkappaᅇᅇiruppēᅇ. Āᅇāl eᅇatu tāy nāᅇ 5 vayatāka irukkum pōᅇē irantu viᅇᅇār. Enatu tantai ivveᅇᅇippēccukkaļāl tontaravaᅇaipavar illai. Enatu ayalviᅇᅇiļuļļa peᅇkaļ marra peᅇkaļiᅇ naᅇattaiyai parri mikakavaiᅇamāka avatāᅇittuk koᅇᅇirukkinrārkaļ. Āᅇāl peᅇkaļai avatāᅇikkum nēratil paᅇku tāᅇ āᅇkaļuᅇaiya naᅇattaiyai avatāᅇikkirrārkaļ. ēᅇeᅇrāl avarkaļaip poruttavarai karpu (kaᅇᅇittanmai) eᅇpatu peᅇkaļirku maᅇᅇumē mukkiyamāᅇa oᅇrē anri āᅇukku alla. Nām āᅇ *cēru kaᅇᅇa iᅇattil mitittu, taᅇᅇiᅇr kaᅇᅇa iᅇattil kaļuvutal* eᅇa colkiᅇōm.

## 3/ Oru peᅇ karpaļikkappaᅇᅇalō (kaᅇᅇittanmaiyai) karpai iļantāiō eᅇᅇa naᅇakkum?

Anta camūkam appeᅇᅇai kuᅇai kūrumē tavira karpaļittavaᅇai oᅇruᅇ collātu.

Karpaļikkappaᅇuvatāl appeᅇ (kaᅇᅇittanmai/ tūymai) karpai iļakkirār. Itai camūkam aᅇintu koᅇᅇāl avalai accamukattil oru aᅇkattavarāka karutātu. Āᅇāl akkuᅇumpam appayaᅇkara aᅇupavattai oru rakaciyamāka vaittirukka muyarcikkum ikkāraᅇattāl cumār 5-10% karpaļippu campavaᅇkaļē aᅇikkaiyiᅇappaᅇukinraᅇa. Ivvāru akkarpaļippu campavattai maᅇaikka muᅇiyāmal pōᅇāl appeᅇᅇai akkuᅇumpam purakkaᅇitatu viᅇum. ēᅇeᅇrāl anta avamāᅇam avarkaļatu etirkāla vāļvai pātikkum. Utāraᅇamāka karpaļikkappaᅇᅇa peᅇkaļiᅇ cakōtarikaļirku tirumaᅇa campantaᅇkaļ kiᅇaikkātu. Avarkaļtu kalvi aᅇaivukaļirkum, iļatᅇiyaᅇkaļum pātikkappaᅇᅇum.

## 4/ Karpu ivvaļavu mukkiyamāᅇa teᅇiᅇ peᅇkaļ viᅇikaļiļ avarkaļatu uᅇaviᅇarallāta āᅇkaļuᅇaᅇ ulāva aᅇumatikkappaᅇuvārkaļā?

Itu ērrukollappāṭa muṭiyātu. Kurippāka āṅkaḷuṭaṅ cēruntu vēlai ceyvatu tavirkkappaṭa muṭiyātullata iṭaṅkaḷāṅa talvi marrum aluvalakam eṅpavarril vēlai ceyvatai camūkam cakittukollum.

### **5/ Karpaḷippu kurṛattai ceypavar yār?**

98% vītamāṅṅōr pātikkappaṭṭavarkaḷirku terintavarkaḷ utāraṅamāka māmā, kātalaṅ, āṅṅaṅparkaḷ. 2004 m āṅṅiliruntu ēṅkkurāiya 150 pātikkappaṭṭavarkaḷai ematu conta pātukāppāṅa viṭṭuccūlaliliruntu kaṅṭukōṅṭōm. Ivvarril 2% pātikkappaṭṭavarkaḷirku tamakku tīṅkiḷaittavar yār eṅa teriyātuḷḷaṅar. Tīṅkiḷaitta pāvikaḷ payappaṭutillai. ēṅṅērāl iccampaṅkaṅ akkuṭumpa uruppinarkaḷāl veḷikkōṅṭuvaratillai eṅpatāl itu oru periza piraccanaiyāka uḷḷatu. Ivarkaḷai caṭṭattil murāiyiṭālum caṭṭam kurraāvāliyai eppōtumē kurravāḷi eṅa tīramāṅikotu. Kilinocciyil eppaṭiyiruppiṅum karpaḷittavarkaḷ LTTE āl taṅṅikkappaṭukirārkaḷ.

### **6/ Pātikkappaṭṭavarkaḷirku eṅṅa naṭakkum?**

Pātikkappaṭṭavar 18 vayataviṭa kurāivāyiruppiṅ cīruvar illam pōṅra aracāṅka amaippukkaṅ irukkiṅraṅa. Karpaḷikkappaṭṭavar 18 vayataviṭa atikamāyiruppiṅ avarakaḷirku utavu enta araca amaippum illai. Kuṭumpattālum puṅkaṅṅikkappaṭṭa kātikkappaṭṭavarkaḷ perumpālānavarkaḷ LTTE cērakirārkaḷ, iṅṅum cilar vayōtipar illaṅkaḷ valatu kuraintōr, ūṅamurrōr maṭaṅkaḷil vēlai ceykirārkaḷ. Orē oru urutiyaṅa viṭayam eṅṅavenil avarkaḷ ekkāraṅam koṅṭum tirumaṅa ceyyamāṭṭārkaḷ. ēṅṅērāl avarkaḷiṭam (kaṅṅittanmai) karpu illāttāl. Avarkaḷāl tirumaṅam ceyya muṭiyātu.

### **7/ Viṭṭu vaṅmurai toṭarpāka yāḷppāṅattilulla tamiḷ camukattiṅ manappāṅku opatu irukkīratu?**

Atai oru cātāraṅaviṭayamākattāṅ niṅaikkīratu. Uṅmaiyl taṅippaṭṭa/ conta viṭayamāka karutukīratu. Vivākārattu eṅum pōtu camūkam peṅṅaiyē kurāi kūrukīratu. Anēkamāka appeṅṅrku iṅṅumoru pāliyal uravu iruppatāka kurram cumattukīratu. Viṭṭuvaṅmurai toṭrpuṭaiya viṭayaṅkaḷai kaiyāl mikavum kaṣṭamāṅa oru viṭayamākum. ēṅṅērāl uḷavaḷa āḷōcanai viḷaṅkuvōr pārampariya murāikaḷai piṅparruvatuṅ avarkaḷatu āḷōcanaikaḷil āṅkaḷiṅ karuttukaḷil evvita tākkamum illai. Nāṅ enatu payaṅāḷi oruvaruṅ oru viṭṭu vaṅmurai campavattai. Yāḷppāṅattil oru ciṅkaḷa polis peṅ atikāriyīṭam murāiyiṭṭa pōtu avaḷ eṅṅiṭam itu oru cātāraṅa viṭayam. Itarku ēṅ eṅṅiṭam varukurīrkaḷ eṅa kēṭṭār. Yuttattiṅ piṅ matupāṅa kitikarittamaiyāl viṭṭu vaṅmurāikaḷiṅ vītam atikarituḷḷatu.

## **8/ āṅkaḷ evvāru peṅkaḷir̥ketirāṇa tamatu vaṇmuṛaiyāṇa naṭattaiyai niyāyappaṭuttukiṇṇar?**

Tām muḷunāḷum kaṣṭappaṭṭu vēlai ceyvatāka colkiṇṇar. Avarkaḷil cilar marappalakai veṭṭum tolilil iṭupaṭukiṇṇar. Utāraṇamāka avarkaḷ nāḷ muḷuvatum kaṣṭappaṭṭu vēlai ceytāl valiyaiyum vētanaiyum uṇarkir̥arkaḷ. Ataṇāl avarkaḷ matupāṇam aṭuntukir̥arkaḷ. Attuṇ avarkaḷatu maṇaivimār kuṛainta varumāṇattaiyiṭṭam kuṛaikūrukiṇṇar. Ataṇāl avarkaḷai ivarkaḷ amaitippaṭuttukiṇṇar.

## **9/ Yāḷppāṇattil peṅkaḷ eppōtu caikkiḷ oṭṭattoṭaṅkiṇar?**

Karputtaṇmaiṇṇi mukkilattum kāraṇamāka tamil camukattil caikkiḷ oṭuvatu peṅkaḷiṭaiyē murrāka taṭai ceyyappaṭṭrunṭatu. Caikkiḷ oṭiṇ kaṇṇittaṇmai alintu viṭum eṇṛa payam avarkaḷiṭaiyē iruntatu. Eppaṭiyiruppiṇum 1970 kaḷiṇ piṇ vaṇmuṛaicampavaṅkaḷiṇ atikarippu yuttattai uruvākkiyatāl yāḷppāṇattil pōkkuvarattu vacatikaḷ maṭṭuppaṭuttappaṭṭaṇa. Peṅkaḷir̥ku vēru terivu pōkkuvarattu ceyya illāmaiṇṇi caikkiḷ oṭuvaṅku toṭaṅkiṇar. Camūkam immāṛm Tamaru naṇmai payakaṭuvatai kaṇṭu ippaḷakkattai ēṛrukkōṇṭatu. Tarpōtu mōṭṭār caikkiḷ marumalarcci ēṛpaṭṭuḷatu. Piratāṇamāka 2003 iruntu viṭṭupeṅkaḷ aṇaivarum tarpōtu mōṭṭār caikkiḷ oṭukiṇṇar.

## **10/ Tamil peṅkaḷ camukattil yuttatiṇ tākkam eṇṇa?**

### **(U+m) pārapariya tolil allāta marra tolilkaḷ ceyya peṅkaḷ yuttatiṇ piṇ aṇumatikkappaṭṭārkaḷā?**

Atikamāṇa peṅkaḷ talaimai tāṅkum kuṭumpaṅkaḷ uḷḷaṇa. Attōṭu peṅkaḷ avarkaḷukku ātaravaḷikka vēṇṭiya tēvai uḷḷatu. Peṅkaḷ viṭṭuvēlaikaḷilum kuṛainta aḷavu eṇaiya vēlaikaḷilum iṭupaṭavaitta valamaiyāṇa kaṭṭuppāṭukaḷ tarpōtu akanṇuḷḷaṇa. Inta māṛrattir̥ku peṅkaḷai atika aḷavil vēlaikkamarttiya INGOKaḷ paṅkaḷippu ceytuḷḷaṇa. Avarkaḷ peṅkaḷukku tiraṇcār payircikaḷai vaḷaṅkiyuḷḷatōṭu pāl nilai toṭarpāṇa vaḷippuṇarvaiyum vaḷaṅkiyuḷḷaṇar.

Nakarappuṛapiratēcaṅkaḷil 60-70% peṅkaḷ vēlaikku celvatuṇā āṅkaḷ viṭṭu vēlaikaḷil iṭupaṭukiṇṇar. (U+m) pillikaḷai parāmarittal/ camaittal peṅkaḷtu tolil / varumāṇam vāḷkkaitarattai peṇuvataṅku mikavum mukkiyamāṇa oṇṛāka irukkiraṭu. Bill kaḷai kaṭṭuvataṅku



Palavēru muraiḱalil payaṅpaṭuttapaṭum - iṅaintu vaṅkikkaṅakkil vaippiliṭappaṭum allatu māmiyāratu peyaril vaippiṭappaṭtu maṅamakiṅiṅ cakōtariyiṅ tirumaṅattirkāka payaṅpaṭuttappaṭum (cītaṅamāka).

### **15/ Ippalakkttiṅāl maṅappenṅirku kiṭaikkum naṅmai eṅṅa?**

Taṅatu peyariru muṅṅāl kiṭaikkum vilācam maṭṭumē.

### **16/ Iccītaṅappaṅattai yār uḱaikkirākaḱ?**

Yuttatiṅ muṅ aṅēkamāka tantai. āṅāl tarpōtu peṅkaḱē tamatu tēvaiyāṅa cītaṅattai uḱaittukoḱirākaḱ. Aṅēkamāka peṅkaḱatu paṅkaḱippu 10-25% māka irukkum.

### **17/ Cītaṅattai parri uṅkaḱatu karuttu eṅṅa?**

Itu ellōrukkum oru aḱuttattai koṭukkiratu. āṅālum nīṅkaḱ cītaṅam koṭukkāviṭil mika mōcamāṅa muraiyil kavaṅikkappaṭuvatuṅaṅ tirumaṅattiṅ pōtu uṅkaḱirku enta urimaiyum irukkātu. Nīṅkaḱ koṭukkum paṅattiṅ perumatikūṭakkūṭa uṅkaḱatu karuttukaḱirku uḱa celvāḱku tirumaṅattiṅ pōtu atikarikkum.

### **18/ Intiyāvil pōl cītaṅakkoṭumaiyāl maṅamakaḱai erittal pōṅra campavaṅkaḱ irukkiṅravā?**

Yāḱppāṅattil itu vittiyācam. Intiyāvil maṅamakaḱ maṅamakiṅiṅ viṭṭirku vāḱaccolvāḱ! āṅāl iṅku maṅamakaṅ maṅappenṅiṅiṅ cītaṅa viṭṭil vāḱa varuvāṅ. Maṅamakaḱirḱē viṭu contam. Cilavēlai iṅmaṅamakaḱirḱum maṅamakiṅirḱum contamāka irukkum. Tirumaṅattil ētāvatu piṅakkukaḱ ērpaṭiṅ nītimaṅraṅam viṭu yāriṅku contam eṅa muṭivu ceyyum. Atāvatu maṅamakiṅiṅ uraviṅar putumaṅatampatiyuṅaṅ vacippatillai. Intiyāvaippōl maṅamakiṅiṅ uraviṅar maṅappenṅuṅaṅ vacikkāttāl maṅamakaḱai erittal pōṅra campavaṅkaḱ iṅku illai.

### **19/ Conttukaḱiṅ urimaiṅparri pēcukaiyil cuṅāmiyāl etāvatu mārraṅkaḱ ērpaṭṭatā?**

Cuṅāmiyiṅ muṅ viṭu peṅṅirku urimaiyāka iruntapōtum cuṅāmiyiṅ piṅ viṭṭiṅ talaivariṅ pēriḱiyē eḱutuvaiṅaiṅkaḱ urutiyaḱi vaḱaṅkiṅar. Avarkaḱaip poruttvarai āṅē kuṭumpattiṅ talaivaṅ. Vitavaiyāka iruppiṅ maṭṭum viṭṭiṅ urimai peṅṅirku vaḱaṅkappaṭum.

### **20/ Ippiraccaṅaiyāl vitavaikaḱiṅ eṅṅa mārram ērpaṭṭatu?**

Vitavaikaḱ miḱtirumaṅam ceyya muṭiyātu. Avarkaḱ vēlai ceytu piḱḱaikaḱai pārtatukoḱḱavēṅṅum. 2% nalaṅpurinilaiyaṅkaḱil vāḱum viṅavaikaḱ vipaccārikaḱākiyuḱḱaṅar. Avarkaḱiṭam toḱil ceyvataṅkāṅa enta tiramaiyum illai. Vēlai ceyyum iṅaṅkaḱil ippeṅkaḱ mikavum palaviṅamāṅa

varkaḷākavum. Ilakuvāa tuṅpuruttappaṭṭu, cittiravataikku uḷḷākkappaṭakkūṭiya nilayil irukkiṛkaḷ. Ivarkaḷ ittuṅpuruttalkaḷai amaitiyāka poruttukkoḷkiṛkaḷ. ēṇērāl avarkaḷirku vēru terivu illai. ēṛakkuṛaiya 5% vitavaikaḷ pativu tirumaṇam ceyyāmal āṇ oruvaruṭan cērntu vāḷkiṅṇaṇar.

### **21/ Cīṇam toṭarpāka LTTEṅ maṇappāṅku eṇṇa?**

LTTE cīṇattai taṭaiceyyuḷḷatu. Ataṇāl tamil ḷḷattilulḷi makkaḷ atai vēroru peril cīṇam eṇṇa peyarillāmal naṅkoṭai atāvatu peṇvīṭṭrar virumpi iṇamāka koṭukkum paṇam eṇṇa koṭukkiṅṇaṇar. ēṇērāl ammaṇamakaliṛku tirumaṇapantattil nalla oru iṭattai koṭukkum eṇṇa avarkaḷ nampukiṅṇaṇar.

### **22/ Peṇvīṭṭtalaippulikaḷ parri eṇṇa niṇaikkiṛkaḷ?**

Nāṇ avarkaḷatu vīrattai viyakkiṛēṇ. Uṇmaiyl avarkaḷatu tīraṇukku matippaḷikkiṛēṇ. Cātāraṇa peṅkaḷāl ceyya muṭiyāta palvēru ceykaḷai avarkaḷāl ceyya muṭiyum. Avarkaḷ tamatu tāy nāṭṭiṛkāka yuttam ceyvatāl camūkam avarkaḷai ēṛukkoḷkiṛatu. Uṇmaiylēyē avarkaḷil perumpālōr pāliyal vaṇmuṛaiyl pātikkappaṭṭu karpai iḷantuḷḷamaiyāl LTTE I iṇaintavarkaḷ.

### **23/ Vitavaikaḷatu maṇumaṇam toṭarpil LTTEṅ maṇppāṅku eṇṇa?**

LTTE maṇumaṇattai ūkkuvittapōtum oru āṇum vitavaiyai maṇakka virumpātamaiyāl taṇittē vāḷkiṅṇaṇar.

### **24/ Ratuṇa, niṅkaḷ tirumaṇam ceyyappōkiṛkaḷ? Eppaṭi uṅkaḷ vēlai vāḷkkai toṭarum?**

Nāṇ tirumaṇam ceytālum vēlai ceyvēṇ kuḷantai piṛantatum viṭṭil iruntuviṭṭu tirumpa vēlai ceyvēṇ. Eṇ kaṇavar itai ēṛukkoḷḷa vēṇṭum.

### **25/ Mālati, uṅkaḷ kaṇavarīṭam uṅkaḷ etirkāla etirpārppukaḷ evai?**

Nāṇ pānilaiparriya viṭayaṅkaḷ toṭarpāṇa vilippuṇarvuṭaiyavaḷ viṭṭu vaṇmuṛai ēṛukkoḷḷa muṭiyātu. Nāṇ marvarkaḷiliruntu koncam mārupaṭṭavaḷ. Cila vēlaikaḷil eṇakku mariyātai aḷikkum, eṇṇai cama antastu aḷittu kavaṇikkum, eṇṇum viṭṭu vēlaikaḷai pakirntu koḷḷum, eṇakku itai cey atai ceyya eṇank kaṭṭalai iṭātu oru kaṇavaraittāṇ etirpārkkirēṇ. Tirumaṇattirku muṇ nāṇ avarai pārttu pēca vēṇṭum. Nāṇ ivarai mṇappatā illaiyā eṇa muṭivu ceyya vēṇṭum.

## **26/ Eppaṭi uṅkaḷāl ippaṭi cutantiramāka irukka maṭikiratu?**

Eṅakku eṅatu tantaiyuṭaṅ nalla uṇavumuṇai uḷḷatu. Nāṅ ceyyum ellā viṭayaṅkaḷilum avar paṅkaḷippu ceyvār. Nāṅ contamāka uḷaikkirēṅ. Attuṭaṅ pārampariyam viḷamiyaṅkaḷai pātukākkum tāy eṅakku illai. Ataṅāl marṇvarkaḷai viṭa catantiramāka irukkirēṅ. Eṅ uṇaviṅarkaḷ eṅatu cutantiramāṅa naṭattaiyai ēṇṇukkoḷvatillai.

## **27/ Uṅkaḷ kalāccārattaipparri eṅṅa niṅaikkirikaḷ?**

Eṅatu kalāccārattai nēcikkirēṅ. Cila vēḷaikaḷil ematu muṅṅēṇṇattai kalāccāramum camūkamum taṭaiceykiṅṇaṅ eṅ uṇarkirēṅ. Nām ellā viṭayaṅkaḷaiyum vēḷippaṭaiyāka kateippatillai. Camūkam ētō oru vakaiyil atai taṭukkiratu. Ataṅāl nām pāliyal naṭattaiyai parriyē, SGBV parriyē vēḷippaṭaiyāka pēcuvatillai.

## **28/ Carvatēca araccāraparṇa niṇuvaṅkaḷ toṭarpāka pēcumpōtu eṅatu naṅpar oruvar kūriṅār tāṅ carvatēca araca cārparṇa niṇuvaṅattil vēlai ceyyum pōtu taṅakku tirumaṅa campantaṅkaḷ etuvum kiṭaikkavillai enatum tāṅ āciriyaṅ toḷilai perravuṭaṅ taṅakku nilaiya tirumaṅa campantaṅkaḷ kiṭaittāyumu kūriṅār. Itai eṅakku viḷakkuvirkaḷā?**

āciriyaṅtoḷilaipōl araccāraparṇa niṇuvaṅkaḷuḷḷa vēlai niraṅtara māṅṅtillai. Niraṅta toḷilceyumu noru peṅ mikapporuṭtamāṅṅaḷ. āciriyaṅtoḷil pārampariyamāṅṅtum camukattāl nēṇmaraiyāṅa kaṅṅōṭṭattil nōkkpattuvatumāṅa oru toḷilum ākum.

## **29/ Kiḷakkil araccāraparṇa niṇuvaṅkaḷil vēlai ceyyum peṅkaḷilmēl pāliyal avatūru collappaṭṭa pōtuṭa vaṭakkil avvāru illai ēṅ eṅa eṅakku uṅkaḷāl viḷakka muṭiyumā?**

ēṅeṇṇāl kiḷakkil palvēru kalāccāravukaḷ irukkiṅṇaṅ. Ciṅkaḷavarkaḷ, muḷimkaḷ, taṅilarkaḷ. Niṅkaḷ kuṇippituvataṅkamaiya muḷim camukattil peṅkaḷai viṭṭil vaittiruppatu avarkaḷatu vaḷakkamāka iruppatāl muḷiṅkaḷāl itu turaṅappaṭṭrukkuṅ eṅa nāṅ nampukirēṅ.

## **30/ Tirumaṅa paḷakkavaḷakkaṅkaḷiṅkēṇpa tarṇpōtaiya peṅṅiṅ tirumaṅa vayatu eṅṅa?**

Nakarpuṅkaḷil 26-30. Eppaṭiyiliruppiṅum kirāmappuṅkaḷil 18.

### **31/ Vivākarattirku ētāvatu mārru valittirvu muṛaikal uḷḷaṇavā?**

3-4% makkaḷtamatu tuṇaiyiṅru pirintu vāḷnta pōtilum iṅṅum vivākarattu peravillai. ēṅṅērāl vivākarattu pera niṅṅanāṭṅkal cellum cattaṛitīyāka vivākarattu pera 20 āṅṅukaḷ varai cellalām.

### **32/ Yāḷppāṇattu peṅkaḷukku oru poruttamāṇatu? Pārampariya muṛaiyā? Navīṇa muṛaiyā?**

Iraṅṅum. Iraṅṅirkum itaippaṭṅa nilai. āṅkaḷ cila velittōrṅattai koṅṅtirukka vēṅṅum. Oru vēlai ceyyum peṅ viṅṅaikkavaṅittukkoṅṅu piḷḷaikalaikum pārttukkoḷḷalām.

## ***P4.3. Rozhovor s Šarmilou o genderovém násilí***

35letá tamilská křesťanka Šarmila pracovala v letech 2000 až 2007 v Jálppánam pro Úřad nejvyššího komisaře OSN pro uprchlíky (UNHCR) a pořádala školení pro tamilské komunity o sexuálním a genderovém násilí (SGBV)<sup>73</sup>. Tento rozhovor mi poskytla v angličtině 17. února 2008 v Kolombu. (Přepis v původním jazyce rozhovoru – v angličtině následuje za českým textem)

---

### **1/ Do jaké míry je sexuální a genderové násilí vlastní tamilské kultuře na Šrí Lance?**

Sexuální a genderové násilí (SGBV) je přítomné ve všech vrstvách tamilské společnosti v Jálppánam. Vyšší vrstvy se to snaží skrývat, zatímco nižší vrstvy, obzvláště lidé v zemědělských oblastech, to neskrývají. Proto je SGBV viditelnější u nižších vrstev společnosti.

Sexuální zneužívání je běžné. Bohatí lidé dávají přednost sňatku s konzervativně založenou chotí a mají tendenci mít mimomanželské aféry. To způsobuje jejich manželkám velkou bolest.

V zemědělských oblastech představuje velký problém alkoholismus. Kvůli tomu jsou manželky a děti v každé druhé nebo třetí rodině bity. Společnost vidí domácí násilí obzvláště

---

<sup>73</sup> (Sexual and gender-based violence) se zakládá na genderových rolích, tj. na očekávání, omezení a dalších kategoriích daných společností. I muži se stávají oběťmi genderového násilí, ve většině společností však tento typ násilí postihuje především ženy, protože ve většině společností ženy nejsou v pozici moci. Ačkoliv výraz „násilí“ implikuje fyzické poškození, význam genderového násilí je daleko širší. Zahrnuje zneužití jakéhokoliv typu moci, kromě fyzické síly i výhružek a nátlaku. V případech genderového násilí tedy nemusí vždy být užitá fyzická síla.



na venkově, ale nic s tím nedělá. Viní oběť z toho, že si za domácí násilí, jehož je terčem, může sama. Také oběti si to myslí.

Sexuální zneužívání a incest jsou poměrně běžné. Obzvláště v komunitě na ostrově Delft (u pobřeží Jálppánam). Školní děti jsou velice často zneužívány jak v rodinách, tak učiteli. Vyskytují se případy incestu mezi bratrem a sestrou. Když dívka otěhotní, je to ona, koho rodina viní, trestá a ostrakizuje. Chlapec s rodinou zůstává a nečeká ho žádný trest, ona však přestane chodit do školy a jde buďto na potrat, nebo porodí dítě v domě bezpečí a to je pak poskytnuto k adopci. Dívka pak již není členkou rodiny. Rodiny nechtějí, aby se dívka do domu vrátila také proto, že si nepřejí, aby ona a její bratr žili ve stejném domě, a aby se to celé znovu opakovalo. Rodiny se často snaží fakt, že otcem je jejich syn, skrýt.

Je celkem běžné, že švagři nutí sestry svých manželek, aby s nimi spaly, protože jinak by se něco mohlo stát jejich manželkám. „Když se mnou nebudeš spát, tvá sestra spáchá sebevraždu.“

Společnost považuje domácí násilí za normální a soukromou rodinnou záležitost.

Muži si myslí, že ženy jsou jen pro potěchu mužů, že existují jen proto, aby s nimi muži mohli mít sex. Proto je manželské znásilnění velice běžné a mnoho žen se chce rozvést, protože muži vyžadují sex bez jejich souhlasu (např. v těhotenství atd.). Ženy také bývají podrobovány duševnímu násilí. Cokoliv udělají, je špatné.

Problém spočívá v právním systému, který pachatelům sexuálního násilí dovoluje pohybovat se volně až do dne soudního líčení. Tím pádem mají spoustu času svým obětem vyhrožovat. Policie, armáda a soudci podporují pachatele, protože jsou to všichni muži. Také právníci se tak chovají. Peníze hrají velkou roli. V tamilské kultuře převládá neupřímnost.

Poměrně časté jsou také případy sexuálního obtěžování na univerzitách. Mužští lektori zneužívají studentky. Všichni o tom vědí, ale nikdo je netrestá. Moje přítelkyně si chtěla na jednoho takového muže stěžovat, ale její zaměstnavatel ji od toho odradil, protože nechtěl, aby se jeho organizace dostala do střetu s tak mocným člověkem, a také tomu (incidentu) nepřikládal žádnou důležitost.

Sexuální zneužívání je často místními muži zlehčováno. Oni viní ženy z toho, že je na nich pácháno násilí. Tvrdí, že způsob, jakým se oblékají a jak se chovají, je činí zodpovědnými za to, že se stávají cílem návrhů.

Většina pachatelů je starší 35 let, mnozí jsou padesátníci, a dokonce jsme měli případ osmdesátiletého muže, který zneužíval šestiletou holčičku. (Pachatelé) se cítí v bezpečí, protože jsou ženatí, a vědí, že je rodina bude krýt. Rodina takovou záležitost musí

skrýt, protože špatná pověst ve formě pomluv může celou rodinu zničit. Víte, když lidé hledají budoucí/ho choť/ě pro svého syna či dceru, myslí na věno a peníze. Dělají rozsáhlé pátrání, aby našli co nejvíce informací o celé rodině potenciálního kandidáta, a kdyby přišli na něco takového, jako je historie zneužívání, odmítli by si osobu z rodiny, která je takto stigmatizována, vzít. Lidé často zapomínají myslet na danou osobu, kterou by si jejich dítě mělo vzít. Proto rodiny budou pachatele ve vlastních řadách krýt a oběť bude muset mlčet. Dostane-li se příběh sexuálního zneužívání na veřejnost, dívka se nevdá.

## **2/ Existují rozdíly mezi severní a východní Šrí Lankou?**

O situaci Tamilů na východě toho moc nevím. Rozdíl je v tom, že tamní lidé jsou méně vzdělaní. Avšak tamilský koncept, že žena existuje jen pro muže, tam také převládá. Na východě pracuje organizace jménem Sooriya, ti vám řeknou víc.

## **3/ Když jste pracovala pro UNHCR, jak jste se s tématem SGBV vypořádala?**

SGBV je velice citlivá záležitost, o níž lidé nechtějí mluvit. Proto jsem s nimi o tom nemohla nikdy mluvit přímo. Vždy jsem začala tím, že jsem je požádala, aby popsali genderové role v tamilské kultuře. Tak nepřímo přiznali mnoho věcí, které s SGBV nepopíratelně souvisely. Takže když jsem pak začala mluvit o SGBV, nemohli popřít, že v naší společnosti existuje.

Zajímavé bylo, že kdykoliv jsme hovořili o genderových rolích a jejich dopadu na život členů společnosti, často dávali příklady „špatných“ tamilských žen, které nesplňují kulturní nároky. Lidé měli strach hovořit o SGBV, protože si neuvědomovali, že je to pachatelova vina.

Když jsem už konečně během našeho školení o SGBV začala mluvit, obvykle jsem začala s tamilským názvoslovím, které popisuje případy znásilnění a dalších genderových zločinů. V tamilštině slovo pro ženu, která přežila znásilnění, je *karpaḷippu*, což znamená „zničené panenství/ctnost“. Vychází to ze slova *karpuḷava!* - *panna*, *ctnostná žena*. *Karpu* znamená ctnost. Já jsem zavedla jiné slovo, které by mohlo změnit vnímání znásilnění: *pāliyal palātkāram*, což znamená „vynucený sex (sexuální kontakt)“. Když lidé uslyší tento výraz, budou myslet na pachatele. Když slyší *karpaḷippu*, myslí na oběť, ženu, která přišla o svou ctnost.

Také slovo pro vdovu *kaympeṇ* je stigmatizující, ale nemáme slovo pro vdovce.

#### **4/Jaký praktický dopad měla vaše práce na populaci?**

Když jsem se ptala účastníků, jak naloží s tím, co se během školení dozvěděli, říkali, že musí zavřít své ženy a dívky doma. Nikdy nepřemýšlejí nad tím, že je to postoj mužů, který se musí změnit. Tak jsme jim navrhli, že je zapotřebí šířit zprávu o tom, že SGBV je nepřijatelné, také mezi muži.

Pořádali jsme školení o genderovém násilí v uprchlických táborech (na ŠL se jim říká sociální centra), pracovali jsme také se ženskými skupinami, školili jsme vládní úředníky, terénní pracovníky a další školitele. Tato školení nám pomohla přijít na mnoho případů SGBV. Naším cílem bylo poskytnout podporu těm, kteří SGBV přežili.

Od roku 2003 do roku 2007 jsme v průměru jednou za měsíc vyškolili 30 lidí. To znamená, že za tu dobu jsme měli přibližně 1000 lidí, mezi nimi bylo 30% mužů. Myslím si však, že školení měla větší dopad na ženy.

#### **5/ Myslíte si, že sociální změna bude trvalá?**

Vedoucí ženských skupin teď zpravují o případech sexuálního a genderového násilí, také zaměstnanci UNHCR a vládní úředníci začali podporovat potírání SGBV. Jejich vnímání se změnilo a chtějí v této věci něco podniknout, protože chápou, že se jedná o celospolečenský problém.

Myslím, že jsem změnila postoj alespoň 10 mužů v mém okolí, a proto se cítím šťastná.

#### **6/ Jak fungovala síť potírající SGBV?**

Obvykle jsme se nejvíce informací o případech SGBV dozvěděli po školení, když nám účastníci referovali o případech z jejich vesnic a sousedství.

Naše síť potírající SGBV v Jálppánam měla několik těles. Spojovala UNICEF, UNHCR a organizaci Ženy v tísní (poskytovala hmotnou pomoc a psychologickou pomoc). Dále tam byly: Okresní výbor pro rozvoj dítěte, Okresní výbor pro rozvoj žen a pracovní skupina sdružující Vládního činitele (GA), právnický a lékaře. Měli jsme Dům bezpečí pro 10-15 žen, které buďto přežily násilí nebo byly těhotné. Měly zdarma lékařskou péči, stravu, právní poradenství a psychologickou pomoc. Těhotné dívky mohly dát dítě k adopci. Ženy tam mohly zůstat maximálně 6 měsíců, pak se přestěhovaly do ubytovny, nebo do kláštera, protože jejich rodiny je už nechtěly.

Když jsme se dozvěděli o nějakém případě, skupina ho posoudila a pak podle uvážení předala soudnímu lékaři a policii.

UNHCR v Jálppánam mívalo dobrý vztah s tamní soudkyní, s policií a s vedoucí ženského politického křídla LTTE. Ale protože soudkyně tvrdě potírala případy SGBV, byla převelena jinam. Vztah se současnými soudci není tak dobrý, protože považují SGBV za soukromou rodinnou záležitost.

## **7/ Jaké překážky brání potírání SGBV?**

Právní strana je stále slabá v potírání SGBV kvůli postoji veřejnosti. Nyní máme zákon o domácím násilí, ale lidé o něm nevědí. Lidé v právním systému nemají povědomí o SGBV.

Také postoj policie představuje problém, protože policisté si myslí, že domácí násilí může být vyřešeno tím, že si s párem „promluví“. Obvykle jim poradí a odškrtnou si další vyřešený případ. Oběti násilí nechodí na policii, protože vidí, že proti pachateli nic nepodniknou a to je frustruje.

Ženy nemohou hlásit nic na policii (také proto), že policistky nemluví tamilsky. Takže ženy bývají navíc obtěžovány policisty muži, kteří jim tlumočí. Například když si žena stěžuje, že jí manžel bije a špatně s ní zachází, policisté říkají: „A proč jsi nepřišla za mnou? Já bych s tebou zacházel dobře.“ Atd.

## **8/ Jak se LTTE vypořádávala s násilím proti ženám v době, kdy bylo Jálppánam pod její kontrolou?**

Když bylo Jálppánam pod nadvládou LTTE, dívky se nemusely bát být venku až do půlnoci. LTTE tvrdě trestala pachatele sexuálního násilí. Pachatele znásilnění pověsili na nárožní lampu. Když byly dívky obtěžovány, říkaly: „Vím o jedné lampě, která je volná“, a tak muže děsily. Nehledě na snahu, LTTE nemohla potlačit domácí násilí a systém vyplácení věna. Oběti domácího násilí neopustí své manžele, protože rozvod je v tamilské kultuře naprosto nepřijatelný, stigmatizuje tebe a všechny okolo, na pořád. LTTE se snažila změnit postoj lidí, aby přestali platit věno, ale problém tkví v lidských myslích. A ty se nezmění snadno.

Ani v LTTE není žádná rovnost pohlaví. Jen se snaží zvládnout sexuální násilí, ale dokud nevyřeší generové násilí a genderové postoje, sexuální násilí nepřestane.

LTTE nemísí muže a ženy. Ženské politické kádry podporují vdovy a poučují je o jejich právech. Zakládají ženské skupiny a využívají je k šíření propagandy LTTE. Ženské politické kádry a soudkyně postrádají sebedůvěru. Při veřejných shromážděních Tamilské Tygrice následují ideální vzorec – zůstávají pasivní a nesebevědomé, nevyjadřují se. Když jsem s nimi mluvila, měla jsem pocit, že tyto ženy mají daleko víc, co by mohly sdělit, ale byly

zticha a před vnějším světem prezentovaly LTTE, nikoliv samy sebe. Zajímavé je, že vždy zmiňovaly svého „*aṇṇā*“ – staršího bratra (tj. nejvyššího vůdce LTTE Prabáháran) a každé ráno ho uctívají. Ať je to, jak chce, Tamišské Tygřice jsou naše sestry.

Slyšela jsem, že ani LTTE není bez poskvrny ohledně SGBV. V okolí jejich táborů byly nalezeny kondomy a lidé říkají, že ženské kádry berou antikoncepční pilulky.

### **9/ Co by se stalo s ženami v tamišské společnosti, kdyby válka skončila v průběhu pěti let?**

Kdyby LTTE zvítězila a kontrolovala Jálppánam, měly bychom alespoň komu si stěžovat na násilí a pachatelé by byli potrestáni.

---

Přepis interview v angličtině:

#### **1/ How much is SGBV inherent to Tamil Sri Lankan culture?**

Sexual and Gender- based violence is present in all strata of the Tamil society in Jaffna. The higher strata are trying to hide it, whereas the lower strata, especially people living in rural areas do not hide it, therefore SGBV is more obvious among lower society.

Sexual abuse is very common. Rich people prefer to marry conservative spouses and they tend to have extramarital affairs. That causes a lot of pain to their wives

In rural areas is a big problem of alcoholism. Because of that in every second or third family, wives and children are being beaten.

Society can see domestic violence especially in rural areas, but does not do anything about it. They blame the victims for being responsible for domestic violence that is happening to them. Even the victims think the same.

Sexual abuse and incest are quite common, especially among the community on the island of Delft (off Jaffna coast). Schoolchildren are very often being abused by families and teachers.

There are cases of incest between brother and sister. If the girl becomes pregnant, she is the one being blamed, punished and ostracized by the family. The boy stays with the family and doesn't face any punishment. The girl stops her studies, maybe has abortion or delivers the baby in a safe house and the baby is given to the convent for adoption. She no longer is a member of the family. She is sent away because she won't provide for the family. Another

reason, why the family don't want her to come back to live with them, is that they do not want the boy and the girl to live in the same house so that it does not happen again. Families often try to hide the fact, that their son is the father.

It is quite normal that brothers-in-law force their sisters-in-law (i.e. their wives' sisters) to have sex with them or otherwise something might happen to their sisters (i.e. their wives). "If you don't sleep with me, your sister will commit 'suicide'".

Domestic violence is considered by the society to be a normal thing and a private family matter.

In men's minds women are there for men's pleasure, they exist only for the men to have sex with them and to serve them. Therefore, marital rape is very common and many women want divorce because the men demand sex without their consent, (e.g.: at times of pregnancy, etc). The women are often subjected to mental harassment as well. Whatever they do is wrong.

The problem dwells in legal system, which allows perpetrators of sexual violence to move freely around until the court date. This gives them plenty of time to pose threats to their victims. The police/army/judges support sexual abuse perpetrators because they all are males, even the lawyers do so. Money plays a big role (bribery). Dishonesty is prevalent in Tamil culture.

Quite often there are also incidents of sexual harassment at universities. Male lecturers are usually the perpetrators abusing their female students. Everybody knows about it, but nobody punishes them. A friend of mine wanted to file a complaint against one such person but she was discouraged by her employer, who did not want to get his organization into trouble by having conflict with such a powerful person and he also did not think it was important.

Sexual abuse is often trivialized by local men and they blame the women for violence against them. They claim that the way the women dress and behave makes them responsible for "making themselves a target" of advances.

Most of perpetrators are above 35 years of age, big numbers of them are in their fifties, and we even had a case of an 80-year-old man abusing a 6-year-old girl. Because they are married, they feel safe and they know that the family will cover them up. The family will want to hide the issue because a bad reputation in form of rumors could destroy the whole family. You know when people search for a future spouse for their son/daughter, they think about dowry, money, they dig in to find as much information about the whole family of the potential

candidate and if they learnt about such thing like history of abuse, they would refuse to marry a person from a family with such stigma. People often forget to think about the actual person whom they would marry. So families will cover their own perpetrators up and make sure the victim is silent. If the story of sexual abuse becomes public, the girl will not get married.

## **2/ Are there differences in SGBV occurrence between Northern and Eastern Sri Lanka?**

I don't know much about the situation among Tamils in the East. The difference is that people there are less educated. However, the Tamil concept, that a woman is there for a man may also prevail there. There is an organization called **Sooriya** working in the East documenting occurrence of SGBV. They may tell you more.

## **3/ When you worked with UNHCR, how did you tackle SGBV?**

SGBV is a very sensitive issue. People do not want to talk about it. Therefore, I could never talk about it directly. I would start by getting from them the description of gender roles in Tamil culture. So they would indirectly admit a lot of things, which are undeniably linked to SGBV. So when they started to talk about SGBV they could not deny its existence in our society.

Interestingly, whenever we talked about gender roles and about their impact on the lives of society members, they would always give examples of 'bad' Tamil women not complying with cultural patterns. They were scared to talk about SGBV and they did not realize it was the perpetrators' fault.

When I finally started talking about SGBV in our sessions, I would usually begin with the Tamil vocabulary which describes the incidents of rape and other SGBV crimes. In Tamil the word for a rape survivor is *karpaḷippu* meaning 'destroyed virginity/ chastity'. It is derived from the word *karpuḷḷavaḷ* - virgin, chaste woman. *Karpu* means chastity. I introduced a different word that could change their perception of rape: *pāliyal palātkāram* which means "forced sexual (contact)". When people hear this expression they will think about the perpetrator. If they hear the word *karpaḷippu*, they will think about the victim, the woman, who had lost her chastity.

Also the word for a widow *kaympēṇ* is stigmatizing, but we do not have a word for a male widower.

#### **4/ What was the practical impact your work on the population?**

When I ask the participants what they would do with the things they have learnt during the workshop, they say they need to lock their women and girls at home. They never think of the fact that it is the males' attitudes that need changing. So we suggest that they should spread the message that SGBV is not acceptable also among the males.

We worked in welfare centres, we worked with women groups, we trained government officials, we trained grass root level workers and other SGBV trainers. The workshops helped us find a lot of SGBV cases. Our aim was to support survivors of SGBV.

Since 2003 till 2007 we have carried out on average 1 workshop per month, with 30 participants. That means we had approximately 1000 participants. Among them were also males, making 30% of the group. However, I think, that the workshops had bigger impact on women.

#### **5/ Do you think that the social change will last?**

Leaders of women groups are now bringing cases in, also the UNHCR staff members and government officials started to support addressing of SGBV. Their perception has changed and they want to work on this subject as they understand it is a problem within the society.

I think that I have changed attitudes of at least 10 men around me and I feel happy about it.

#### **6/ How did your network addressing SGBV operate?**

We usually got most information on SGBV cases after workshops, when participants would refer to us cases from their villages and neighborhoods.

Our network to address SGBV in Jaffna has several bodies. It united UNICEF+UNHCR+Women in Need (Material assistance, counseling)

There was: District Child Development Committee, Women Development Committee and working group of GA (government agent), lawyers and doctors. We had a Safe house for 10-15 women who were either violence survivors or pregnant girls. They received free medical care, food, legal advice, and counseling. They were able to give their child to adoption. The women could stay there up to 6 months, than they were sent either to a hostel or a convent, because their families did not want them anymore.

If a case was reported it would be assessed by this group and some were than produced to judicial medical officer and handed to the police.



UNHCR in Jaffna used to have a good relationship with a lady judge, with police and LTTE female political wing leader. But because the judge was tough and pursuing SGBV cases, she was posted to another location. The relationship with the current judges is not so good because they think that SGBV is a private family matter.

### **7/ What are the challenges to addressing SGBV?**

The legal side remains to be weak in addressing SGBV because of the public attitude. Now there is Domestic Violence Act but people still don't know about it. People in the legal system don't have any awareness about SGBV.

Also the attitude of the police is a problem, because they think that domestic violence can be solved by them "counseling" the couple. They usually give them advise and mark it as a solved case. The victims of violence do not go to the police because they see they do not take any action against the perpetrator and this frustrates them.

Now women can't report to the police because the female police officers do not speak Tamil. So the women are also harassed and assaulted by the male police officers who interpret for them. For example, when the woman complains that her husband is beating her and not treating her well, the male police officers say "Oh, why did you not come to me? I would have treated you well." Etc

### **8/ How did LTTE deal with violence against women when it controlled Jaffna?**

When Jaffna was under the rule of LTTE, the girls didn't have to be afraid to be out until midnight. LTTE punished perpetrators of sexual violence severely. They hanged rapists on lampposts. If the girls were hassled they would say: "I know, that lamppost is free now", and that scared many men. No matter how hard they tried, the LTTE could not stop domestic violence and the dowry system. Victims of domestic violence will not leave their husbands because divorce is a big "no" in Tamil Culture, it stigmatizes you and everybody around you for ever. LTTE was trying to change people's attitudes, to stop them from paying dowries, but the problem is in people's minds. They won't change easily.

Even in LTTE, there is no gender equality. They just address sexual violence. But till they don't solve gender violence and gender attitudes, sexual violence will not stop occurring.

LTTE do not mix men and women. Female political cadres support widows and teach them about their rights. They establish women groups and they use them to promote LTTE propaganda. Female political cadres deal only with "female affaires". Even LTTE female cadres and judges lack confidence. At general LTTE gatherings the female cadres follow the ideal – they remain passive and not confident. They don't express themselves. When I spoke

to them I could feel the women would have more to share but they remained silent and represented only LTTE to the outer world, not themselves. Interestingly, they would always mention their “*aññā*” – older brother (i.e. LTTE supreme leader Prabaharan) and they worship him every morning. Anyway, LTTE female cadres are our sisters.

I have heard that not even LTTE is SGBV free. There were condoms found around their camps and people say that female cadres take contraceptive pills.

**9/ What would happen to the women in Tamil society if the war stopped in 5 years time?**

If LTTE won and took rule over Jaffna, we would at least have place to report the incidents of violence to and the perpetrator would be punished.

---

## **P4.4. Rozhovor s Urmilou o Puttalamu**

Tento rozhovor se odehrál 8. března 2008 v Kolombu v angličtině s dvacetidevítiletou tamilskou křesťankou z Puttalamu, Urmilou. Puttalam je město v centrální oblasti západního pobřeží, kde žijí bok po boku Sinhalci, Maorové a Tamilové. V polovině 90. let do této oblasti přišlo mnoho uprchlíků z Jálppánam (jak Maorů, tak Tamilů). Jejich přítomnost měla dopad jak na kulturní zvyklosti jich samých, tak na zvyklosti tamních komunit. Urmila žije nyní v Kolombu a pracuje pro mezinárodní organizaci. Se svými názory představuje bezpochyby moderní menšinu městských Tamilek. O organizaci LTTE nemluví jinak než jako o „teroristech“, což jsem ještě nikdy od žádného šrílanského Tamila ani Tamilky neslyšela. (Přepis v původním jazyce rozhovoru v angličtině následuje za českým překladem).

---

### **1/ Můžete popsat obyvatele Puttalamu?**

V Puttalamu žijí bok po boku Tamilové, Muslimové<sup>74</sup> (tj. Maorové) a Sinhalci víceméně v míru. Tamilové v Puttalamu mají smíšený původ – někteří pocházejí z Indie a někteří z Jálppánam. Stále si váží rady astrologů, kastovní tradice však nejsou tak silné jako v ostatních částech země. Žije tam poměrně velký počet tamilských křesťanů, kteří ve skutečnosti na kastu vůbec nedbají.

V Puttalamu žije také početná maorská komunita. Přítomnost Muslimů ovlivňuje jazyk puttalamských Tamilů a také určité aspekty jejich chování. Muslimové jsou velice konzervativní. Když dívka z jiné komunity jde kolem v sukni dlouhé po kolena, házejí na ni kameny. Takže když jsem v Puttalamu, musím se oblékat konzervativněji, aby mě moji muslimští sousedé nešikanovali.

Je to paradox. Muslimové chtějí, aby všichni věřili tomu, že jejich společnost je bez poskvrny a že se vždy chovají správně. Žila jsem v muslimském sousedství a viděla jsem, jak se ve skutečnosti chovají – pijí alkohol, sledují porno filmy, chodí za prostitutkami a mají aférky se sinhálskými a tamilskými dívkami. Často porušují pravidla své vlastní komunity.

### **2/ Jaký dopad měla válka na situaci obyvatel Puttalamu?**

Válka měla odlišný dopad na obyvatele Puttalamu než na lidi na severu, protože bojová linie byla (a stále je) na severu. Normální život puttalamských obyvatel byl narušen příchodem obrovského počtu uprchlíků – jak Tamilů, tak Muslimů z Jálppánam v průběhu devadesátých let, Muslimové jsou do značné míry jednotní, proto maorští uprchlíci obdrželi velkou pomoc

---

<sup>74</sup> Jsem si vědomá toho, že z hlediska gramatické správnosti by se slovo *muslim* mělo psát s malým *m* na začátku slova. Nicméně když šrílanští lidé při rozhovorech mluví o Maorech jako o specifické etnické skupině, používají výraz Muslim. Proto jsem zvolila přepis Muslim s velkým M, neboť v tomto případě neoznačuje jen vyznavače islámu, ale také příslušníka etnické skupiny.

od muslimské komunity v Puttalamu. Tamilská komunita však takovou jednotu nemá. Puttalamští Tamilové jálppánamským tamilským uprchlíkům nijak nepomohli.

### **3/ Jak vnímají obyvatelé Puttalamu jálppánamské uprchlíky?**

Jálppánamští tamilští uprchlíci jsou velice hrdí na svou jálppánamskou kulturu a tradice. Jsou velice kastovně uvědomělí a uchovávají si svou jálppánamskou identitu. Starší generace chce, aby si jejich mladí brali pouze Tamily pocházející z Jálppánam. Dokonce i když žijí v Puttalamu přes deset let a zeptáte se jich, odkud pocházejí, řeknou, že jsou z Jálppánam. Uprchlíci jsou velice bohatí. Mnoho jejich příbuzných totiž žije v zahraničí a posílá jim peníze, takže uprchlíci začali skupovat nemovitosti v Puttalamu, což se místním Muslimům nezamlouvalo.

Jálppánamští uprchlíci nechtějí přijmout puttalamskou tamilskou kulturu. Drží se své kultury velice silně, do takové míry, až to ostatním Tamilům vadí.

Uprchlíci se jeden po druhém stěhují do zahraničí. Jálppánamští v Puttalamu domlouvají pro své mladé svatby v zahraničí. Berou se v Indii, v Singapuru, ve Spojeném království. Věří, že jejich dcery budou v zahraničí mít šťastný život.

### **4/ Jaké největší rozdíly jste vnímala mezi sebou a svými jálppánamskými spolužáky v Puttalamu?**

Věděla jsem o světě jiné věci než oni. Například jsem mohla sledovat různé kreslené seriály a měla jsem skutečně mírumilovné dětství. Ale moji přátelé z Jálppánam byly příliš zaneprázdnění běháním sem a tam, vysídlením, ukryváním se, atd. Takže neznali kreslené seriály, které byly přirozenou součástí mého dětství.

Byli také výborní studenti, takže mi byli velkou konkurencí.

### **5/ Měla přítomnost jálppánamských uprchlíků nějaký dopad na společnost a kulturu v Puttalamu a naopak?**

Jálppánamští jsou velice kulturní. Když přišli do Puttalamu, přinesli s sebou zvyk cvičit tradiční tanec *bharata nāṭiyam*. Takže nyní také puttalamští nacvičují tento tanec.

Jejich přítomnost měla také další dopady. Například na vzdělání – Jálppánamští jsou velice talentovaní a mají dobré vzdělání. Jejich studenti dosahují v puttalamských třídách velice snadno nejlepších výsledků, a puttalamští studenti tak mají menší šance dostat se na univerzity, protože Jálppánamští zabírají jejich místa v kvótách. Jejich přítomnost způsobila, že lidé v Puttalamu si začali více vážit vzdělání a začali pilněji studovat.

Přinesli s sebou také zvyk ženské jízdy na kole. Díky tomu začaly ženy v Puttalamu jezdit na kole v polovině devadesátých let. Teď řídí dokonce i motocykly. Muslimové v Puttalamu byli zvyklí na to, že místní Tamilové nebyli příliš orientovaní na obchod – utráceli peníze za zábavu a nic neušetřili. Muslimové byli poněkud vyvedení z míry, když viděli, že Jálppánamští Tamilové jsou jiní – šetří každý pětník a neutrácejí za zábavu, jenom se učí, tvrdě pracují a šetří peníze.

Jálppánamští Tamilové začali nakupovat pozemky v Puttalamu. Maorové cítili, že jejich obchodní monopol je jálppánamskými Tamily ohrožen a nechtěli, aby jejich pozemky a obchody vykupovali.

## **6/ Co mi můžete říci o ženách v Puttalamu?**

*Karpu* (cudnost) žen je stále velice důležitá pro Tamily a Muslimy. Když dívky nejsou panny, nemohou se vdát, protože je společnost nerespektuje. Kvůli důležitosti cudnosti nesměly ženy do poloviny devadesátých let jezdit na kole. V dnešní době však přejímáme více západních zvyklostí. A lidé začínají mít volnější postoj k milostným aférám.

Veřejnost věří, že vdovy přinášejí smůlu, i když je znovuprovdání se technicky možné, vdovy se znovu nevdávají. Tamilští křesťané tomu také věří. Jsme značně ovlivněni hinduistickými pověrami.

Muslimové provdávají své dívky ve velice mladém věku. Když je jim 25 let, mají už čtyři děti a jsou odkázané zůstat doma. Takže již v mladém věku jsou často frustrované. Díky tomuto postoji také další komunity v Puttalamu věří, že by se dívky měly vdávat nejpozději ve věku 24 nebo 25 let.

Veřejnost je obvykle toho názoru, že pro ženu je špatné žít sama, takže v případě rozvodu se domnívají, že chyba musela být na straně ženy. Společnost obvykle přijímá špatné chování mužů. Když slyší nebo vidí domácí násilí, myslí si (včetně postižených žen), že muži už jsou prostě takoví.

## **7/ Změnil se během posledních 25 let postoj ke svatebním zvyklostem a vztahům mezi ženami a muži?**

Obyvatelé Puttalamu v dnešní době často pracují v jiných částech země, hlavně v Kolombu. Čím větší je jejich individuální mobilita, tím méně hledí na kastu. Proto dnes dokonce i mladí z Jálppánam, kteří žijí v Puttalamu, na kastu tolik nehledí.

Před válkou bylo v Puttalamu jen málo sňatků z lásky – možná 15-20 procent. Nyní však daleko více lidí uzavírá sňatky z lásky, je jich zhruba 80 procent. Myslím, že je to

obecný trend, ovlivněný větší mobilitou lidí a médií a filmy ukazujícími milostné příběhy. Také jálppánamští v Puttalamu se začali vdávat a ženit z lásky. Stále to však dělají méně než puttalamští.

Situace jálppánamských dívek se také významně mění, když opustí Jálppánam – vidí pak více možností. Kdyby byly v Jálppánam, často by se připojily k teroristům kvůli frustraci, že propadly u zkoušek, kvůli rodinným problémům atd. Jakmile se ocitnou v Puttalamu, kde lidé tolik na studium nehledí, vidí, že to není konec světa, když neuspějí u zkoušek.

V Puttalamu se čím dál tím víc mužů podílí na domácích pracích a pozice žen jsou posílené. Ženy stále věří tomu, že muži jsou hlavou rodiny, ale s upadající závislostí na mužích se tento názor pomalu mění.

Je zajímavé, že lidé pracující pro mezinárodní organizace, kteří jsou v častém kontaktu s lidmi z jiných kultur, se častěji rozvádějí. Ženy dnes mají odvahu vymanit se díky svému vzdělání.

### **8/ Zmínila jste upadající závislost žen na mužích. Co tím máte na mysli?**

V městských oblastech Šrí Lanky 90 procent žen pracuje. Hlavním důvodem jsou rostoucí životní náklady. Pracují v různých odvětvích, také v nevládních organizacích. Ženy mají dobré komunikační schopnosti, takže jsou kompetentní při práci s komunitami, a to je schopnost, kterou nevládní organizace potřebují. Takže velký počet žen byl zaměstnán těmito organizacemi. Společnost se však zpočátku k zaměstnanosti žen stavěla negativně, jelikož některé aspekty práce, jako dojíždění na školení a pobyt v hotelích byly považovány za pro ženy nevhodné a nebezpečné. Společnost si však postupně zvyká na zaměstnané ženy, které musejí tu a tam cestovat a pobývat v hotelových pokojích bez ochrany příbuzných. Já sama pracuji pro mezinárodní nevládní organizaci v Kolombu, a když přijedu zpátky do Puttalamu, cítím, že mě a moji pozici tamní společnost respektuje, nemám pocit, že by na mě pohlíželi s despektem.

### **9/ Proč podle vašeho názoru vypukl v roce 2006 velký skandál na východě ohledně žen pracujících pro mezinárodní nevládní organizace?**

Na východě bylo po tsunami mnoho žen, včetně mladých dívek, které pracovaly po boku cizinců pro mezinárodní organizace. Byly zvané na party, kde se opíjely. Slyšela jsem, že někteří lidé toho zneužili a natáčeli neslušná videa.

Dívky na severu by nikdy nešly na party kvůli přísné jálppánamské společnosti, která by jim to nedovolila. Na druhé straně, východní tamilská společnost je uvolněnější, takže jejich ženy někdy na party chodí.

Slyšela jsem, že lidé za výhrůžnými dopisy byly ve skutečnosti z řad teroristů (tj.LTTE), protože jim více leží na srdci ženská cudnost a brojí proti obtěžování.

### **10/ Jakým způsobem jsou lidé na východě odlišní?**

Mattakalappu trochu znám, protože jsem tam studovala. Tamská společnost na východě je uvolněnější v porovnání se severem. Ženy tam mají větší svobodu a zákazy založené na kastě jsou slabší. Východní Tamilové žijí bok po boku dalších komunit, takže umí víc jazyků. Jálppánamští považují obyvatele východu za méně rozvinuté příslušníky nízkých kast. Ve skutečnosti se východní lidé stali více progresivními, protože mohou cestovat do dalších částí země jako do Kolomba a držet krok s modernizací.

Na východě je však stále mnoho velice chudých lidí, obzvláště v oblastech pod kontrolou teroristů. Lidé jsou tak chudí, že se k militantním skupinám připojují prostě proto, že mají hlad, a když se k nim připojí, budou mít alespoň dvě jídla denně.

### **11/ Vy jste první Tamilka na Šrí Lance, která používá výraz „teroristé“, když je řeč o LTTE. Můžete mi vysvětlit, proč užíváte tento výraz?**

Jaký má smysl válka, když všichni ze země odcházejí? Nemá smysl mít zemi bez lidí.

Válka je jen mrzutost, která lidské životy degraduje přežívání v mizérii. Policie a armáda mě neustále kontrolují, protože jsem tmavší než všichni ostatní. Někdy se na mě lidé dívají podivně, když jedu autobusem a mám velkou tašku. Mají strach, že bych mohla být teroristka, proto se necítím v bezpečí. Teroristické útoky mají velký dopad na život tamské komunity v Kolombu.

Myslím, že krveprolití, které se odehrálo, se stalo a nelze vrátit zpátky. Nemůžeme oživit mrtvé. Musíme se pohnout kupředu. Teroristé nebojují za nás, bojují za sebe! Zneužívají (lidi) a mrhají lidskými talenty.

Můžeme se mísit s ostatními komunitami. V současné době jsou téměř všichni moji přátelé v Kolombu Sinhalci a já je učím tamsky.

### **12/ Co si myslíte o ženách, které se zapojili do hnutí LTTE?**

Teroristé společnosti ukazují, jaké schopnosti ženy ve skutečnosti mají, a to by se dalo považovat za pozitivum, ale za špatným účelem. My ženy máme mnohačetné schopnosti, ale společnost nás omezuje, když jde o jejich užívání. Ženy se obvykle nepřidávají

k teroristům, protože chtějí bojovat, ale aby unikly frustraci, rodinným problémům a sexuálnímu násilí.

Je nepravděpodobné, že by se bývalé teroristky mohly vdát. Slyšela jsem o případech, kdy se manžel dozvěděl, že jeho žena bývala u teroristů a to byl konec jejich vztahu. Když některé ženy Hnutí opustí, dělají všechno proto, aby jejich členství v Hnutí utajily. Společnost je nepřijímá zpět.

### **13/ Kromě verbování žen zavádí LTTE nějaké další nové elementy, které jsou v rozporu s tamilskými kulturními normami?**

Ano, zavádějí. Zakazují platbu věna a kastovní rozdíly. Slyšela jsem, že když lidé ve Vanni nakládají s ostatními lidmi z jiných kast restriktivně, například že dají zahradníkovi zvláštní hrnek, který by nikdy sami nepoužili, teroristé je přinutí žít po dobu jednoho týdne s lidmi z nízkých kast.

### **14/ Jaký typ sňatku byste chtěla sama pro sebe?**

Chci, aby můj sňatek byl sňatek z lásky a aby můj nastávající byl křesťan, nezáleží mi na jeho kastě ani na jeho etnické příslušnosti. Moji rodiče souhlasí s tím, že na jeho kastě nezáleží. Podle jejich názoru to nemusí být křesťan. Ale já chci křesťana. Nevadilo by mi vzít si Sinhalce, ale mým rodičům by to vadilo.

Ačkoliv je stále běžné platit věno mezi křesťany a Tamily dokonce i v případech sňatků z lásky v Puttalamu, nebudu platit žádné věno, protože pracuji a jsem vzdělaná, tak proč bych měla platit věno? Můj manžel se bude podílet na domácích pracích. I když budu vdaná, budu chtít stát na vlastních nohou, protože na muže není spoleh.

Když budu mít dítě, zůstanu s ním nějakou dobu doma a pak půjdu znovu do práce. Velká rodina už není žádaná hodnota. Kdybych měla problematické manželství a byla bych nešťastná, myslím, že rozvod je dobrá možnost, i když pro společnost je rozvod něco nepřijatelného.

Celá společnost se mění. Muži se již podílejí na práci v domácnosti a mají více porozumění. Myslím, že vzdělání nám pomohlo překonat některé aspekty naší kultury.

### **15/ Jak se cítíte jako Tamilka v Kolombu?**

V práci se necítím diskriminovaná, protože jsem Tamilka, ale když jsem v autobuse nebo v tuk tuku (tj. motorizovaná tříkolka fungující jako taxi), cítím se jinak, necítím se v bezpečí.



Moje kamarádka z Jálppánam se pořád vojáků strašně bojí, je velice napjatá. Já se také bojím, když jdu skrze check-point (tj. hlídkové stanoviště), ale ne jako ona, ona se celá třese. Myslím, že kvůli neustálým kontrolám lidé z Jálppánam raději zemi opouštějí a odcházejí do zahraničí.

---

Přepis v původním jazyce rozhovoru – angličtině.

### **1/ How can you describe the population on Puttalam?**

In Puttalam, Tamils, Muslims and Sinhalese have been living side by side more or less peacefully. Tamils in Puttalam have mixed origin – some come from India and some from Jaffna. They still value astrologists' advice; however, the caste traditions are not as strong as in other parts of the country. There are quite a few Tamil Christians living there, who don't care about caste really at all.

There is a big Muslim community. Muslim presence affects the language of Puttalam Tamils and also their behaviour in some aspects. Muslims are very conservative. When a girl from a different community walks around in a skirt up to the knees, they will throw stones at her. So when I am in Puttalam I have to dress more conservatively so that my Muslim neighbours don't hassle me.

It is a paradox. Muslims want everyone to believe that their society doesn't have a stain and that they always behave correctly. I have lived in Muslim neighbourhood and I could see how they really behave - they drink alcohol, watch porn films, go to prostitutes, and have affairs with Sinhalese and Tamil girls. They are breaking their own community rules frequently.

### **2/ How did war affect situation of people in Puttalam?**

People of Puttalam have been affected by war in a different way than people in the North because the battle lines were up North. Normal lives of Puttalam inhabitants have been disrupted by arrival of huge numbers of refugees - both Tamil and Muslim from Jaffna in course of 1990's. Muslims have high degree of unity amongst themselves, so Muslim refugees were received and helped by the Muslim community in Puttalam. But Tamil community does not have such unity. Tamils in Puttalam did not help the Tamil Jaffna refugees at all.

### **3/ How are the Jaffna refugees perceived by the Puttalam inhabitants?**

Jaffna Tamil refugees are very proud of their Jaffna culture and traditions. They are very caste conscious and they maintain their Jaffna identity. The older generation wants their youth to marry only people from Jaffna. Even if they have been living in Puttalam for more

than ten years and you ask them where they are from, they will say they are from Jaffna. The refugees are very rich. Many of their relatives live abroad and send them money, so the refugees started buying big properties in Puttalam, which the local Muslims did not like.

Jaffna refugees don't want to accept Puttalam Tamil culture. They hang on to theirs very strongly, to such extent that it annoys other Tamils.

Refugees are one by one moving out of the country. Jaffna people in Puttalam are arranging marriages abroad. They marry to India, Singapore, UK. They believe, their daughters will live very happily abroad.

#### **4/ Which differences did you perceive the most between you and your Jaffna classmates in Puttalam?**

I knew different things about the world than they did. For example I could watch various cartoons and I really had a peaceful childhood. But my friends from Jaffna were busy running around, being displaced, hiding, etc. So they did not know many cartoons that were natural part of my childhood.

They were also excellent students, so they were my big competitors.

#### **5/ Did the presence of Jaffna refugees have any impact on the society and culture in Puttalam and vice versa?**

Jaffna people are very cultural. Since they have come to Puttalam they brought with them the habit of practicing the traditional dance *bharata nāṭiyam*. So now also people in Puttalam practice this dance.

Their presence had other effects as well. For example in education – Jaffna people are very talented and well educated. Their students score the highest points in Puttalam classrooms very easily, so the students from Puttalam have less chances to get to universities, because Jaffna people take their positions in the quotas. Their presence made people in Puttalam value education more and study harder.

They brought the habit of women riding bicycles. So women in Puttalam started riding bikes in mid 1990's. Now they even ride motorbikes.

Muslims in Puttalam were used to local Tamils not being very business oriented – they would spend money on entertainment and not save anything. They were quite surprised to see that Jaffna Tamils were different – they were saving every penny and did not pay anything for entertainment, they would only study, work hard and save money.

They then started buying a lot of land property. Muslims felt their monopoly for business has been threatened by the Jaffna Tamils, so they did not want them to buy their property and shops.

## **6/ What can you tell me about women in Puttalam?**

*Karpu* (chastity) is still very important to Tamils and Muslims. If girls are not virgins they won't get married, because the society does not have any respect for them. Because of the importance of chastity, women were not allowed to ride bicycles until mid 1990's. Now we are picking up more western habits and people are beginning to have more benevolent attitude towards love affairs.

It is a public belief that widows bring bad luck, even though re-marriage is technically possible, widows never re marry for this reason. Tamil Christians share this belief. We are very much affected by Hindu beliefs.

Muslims marry their girls off at young age, so at the age 25 a girl already has 4 children and is restricted to stay at home. So they get often frustrated so early in their life. Thanks to that attitude also other communities in Puttalam think girls should marry at the latest when they are 24 or 25.

Usually the public opinion is that it is bad for a female to live alone, so in case of divorce they think it must have been the female's fault. Society usually accepts men's bad behavior, when they hear or see domestic violence, they think (including the affected women) that is the way men are!

## **7/ Has the attitude towards marriage customs and relationship between women and men changed throughout the past 25 years?**

People from Puttalam now work quite often in other parts of the country, mainly in Colombo. The higher the mobility of individual people the less they will care about caste. So now even the Jaffna young people who live in Puttalam do not care about caste so much.

Before war there were only a few love marriages in Puttalam - maybe 15-20%. Now, there are more love marriages in Puttalam, about 80%. I think it is a general trend influenced by higher mobility of people and by media and films showing love stories. Also Jaffna people in Puttalam have started getting married in love marriages. However, they still do it less than Puttalam people.

The situation of Jaffna girls changes significantly when they move out of Jaffna - they see more options. Back in Jaffna they would often join the terrorists because of frustration that they were not successful during their exams, because of family problems etc. But once they are out of Puttalam, where people do not care about success during studies, they can see that it is not the end of the world if they do not succeed.

In Puttalam, more and more men share household tasks and the women are beginning to be empowered. Women still think that men are the big head of the family but with the decreasing dependence on men this opinion is changing slowly.

It's interesting that people working for INGOs, who are in more frequent contact with people from other cultures, get divorced more often. Women have now the courage to come out because of their education.

**8/ You have mentioned decreasing dependence of women on men. What do you mean by it?**

In town areas in Sri Lanka 90% of women work, the main reason is the increasing cost of living. They work in different sectors, also in NGOs. Women have good communication skills, so they are very competent when they work with communities and that's the skill NGO's usually look for. So large numbers of women have been employed by these organizations. However, at first the society was frowning upon employment of women because some parts of the job like going for workshops and staying in hotels were considered to be inappropriate and dangerous for females. However, the society is gradually getting used to employed women who have to travel now and then and stay in hotel rooms without their relatives' protection. I work for an international NGO in Colombo and when I go back to Puttalam I feel respected by the society for my position, I don't feel like being looked down upon.

**9/ Why do you think there was a big scandal in 2006 in the East concerning women working for INGOs ?**

In the East there were after the tsunami a lot of females including very young women working alongside foreigners for INGOs. They were being invited to parties, and they would get drunk there. I've heard that some people took advantage of that and made bad videos.

Girls in the North would never go to parties because the strict Jaffna society would not allow them to. Eastern Tamil society on the other hand is more relaxed, so their women would sometimes go to these parties.

I've heard that the people behind the threatening letters were actually from the terrorists because they are more concerned with female chastity and harassment.

### **10/ So how are people in the East different?**

I know Batticaloa a little because I had studied there. The Tamil society in the East is more relaxed in comparison to the North. Women in Batti have more freedom and there are fewer restrictions based on caste. The eastern Tamils live side by side with other communities so they have more language abilities. Even though Jaffna people consider the Easterners as less developed and lower caste in fact the Eastern people have become more progressive, because they can travel to other parts of the country like Colombo and keep pace with modernization.

However, in the East there are still a lot of poor people, especially in the terrorist areas. The people are so poor that they join paramilitaries simply because they are hungry and if they join them, they will have meal at least two times a day.

### **11/ You are the first Tamil person in Sri Lanka who uses the expression “terrorists” while talking about LTTE. Can you explain to me why?**

What’s the point of war when everybody’s leaving the country? There is no point of having a country without people.

War is just a nuisance making people’s lives miserable. I am being checked by the police and army all the time because I’m darker than everybody else. Sometimes people look strange at me on the bus when I carry a big bag. They are afraid I may be a terrorist. My security is therefore hampered. Terrorist attacks are affecting Tamil community in Colombo.

I think that the bloodshed that happened before is done. We can’t revive the dead. We have to move on.

The terrorists are not fighting for us, they are fighting for themselves! They are just abusing and wasting people’s talents.

We can mingle with other communities. Now nearly all my friends in Colombo are Sinhalese and I teach them Tamil.

### **12/ What do you think about women who had joined LTTE?**

The terrorists show to the society how many abilities women in fact have and that may be considered positive, but it is for a bad purpose. All of us women have multiple abilities but society limits us when it comes to using those abilities. Women usually don’t join the terrorists for the purpose of fighting, but to get away from their frustration and family problems and from sexual violence.

Ex-terrorists are not likely to get married. I've heard of cases when a husband learned that his wife had been previously amongst the terrorists, and that was the end of their relationship. If women get out of the movement they try to do everything to conceal the fact that they were involved. Society does not accept them back.

**13/ Except for recruitment of women, does the LTTE introduce any other new elements that are contradicting the Tamil cultural norms?**

Yes, they do. They ban dowry payments, they ban caste distinctions. I've heard that if people in the Vanni treat other people from different caste in a restrictive way for example if they have a special cup for a gardener they never use themselves, the terrorists make them live with the lower castes for one week.

**14/ What kind of marriage would you want for yourself?**

I want to have a love marriage with a Christian, I don't mind about the caste of the man or his ethnicity. My parents are ok with the fact that I don't care about the person's caste. In their opinion the person does not have to be a Christian. But I want a Christian. I wouldn't mind to marry a Sinhalese man but my parents would mind.

Even though it is still common to pay dowry amongst Christians and Tamils even in case of love marriages in Puttalam, I won't give any dowry because I work and am educated so why should I pay dowry? My husband will have to share the work in the house. Even when I am married I want to stand on my own two feet, because you cannot rely on a guy.

When I get a child, I want to stay at home for some time and then I want to work again! A big family is not a desired value anymore. If I had trouble in the marriage and I was unhappy I think divorce is a good option even though for the society divorce is something unacceptable.

The whole society is changing. Men already share household tasks and have more understanding, I think that education has helped us overcome some issues with our culture.

**15/ How do you feel being a Tamil woman in Colombo?**

I am not being discriminated at work for being a Tamil, however when I am on a bus or in a trishaw I feel differently, I do not feel safe.

My friend from Jaffna is still very scared of soldiers, she becomes very tense. I am also scared when we go through a check-point, but not like her, she shivers. I suppose that because of the constant checks, people from Jaffna prefer to leave the country and go abroad.

## **P4.5. Rozhovor s Dévaní o východních Tamilkách**

Tento rozhovor se odehrál v tamilštině 19. března 2008 v Kolombu. Dévaní je 45 let stará ředitelka organizace Nadace pro rozvoj pracujících žen ve městě Mattakalappu (angl. Batticaloa) na východě země. Narodila se v oblasti Kalmunai na východě, ale od dvou do pětadvaceti let žila na severu, zejména v Jálppánam. Propaguje osvětu v oblasti násilí vůči ženám a bojuje za ženská práva. Proto bylo občas náročné od ní získat informace týkající se kultury a některých tradic, které považovala za zpátečnické. Během interview však byly přítomny i její spolupracovnice, které měly menší zábrany hovořit o z jejich pohledu negativních aspektech kultury na osud žen, například o osudu znásilněných žen. (Přepis v původním jazyce rozhovoru v tamilštině následuje za českým překladem)

---

### **1/ Jakým způsobem ovlivnila přítomnost Muslimů (Maorů) a Sinhalců na východě tamilskou kulturu v Mattakalappu?**

V Mattakalappu žije jen pár Sinhalců a ti tamilskou kulturu nijak neovlivňují. Na východě žije ale významná populace Muslimů. Žijí ve třech divizích okresu Mattakalappu – v Katánkudi, Jéravúru a v Ótamávadi a s Tamily se nemísí. Tamilové a Muslimové žijí odděleně. Tu a tam vypukne mezi Muslimy a Tamily politické násilí v pohraničních vesnicích. To nicméně trvá dva až tři dny a pak situace utichne. Přítomnost Muslimů nemá na tamilskou kulturu nijaký dopad.

### **2/ Strávila jste větší část svého mládí v Jálppánam. Jaké jsou největší rozdíly mezi severními a východními Tamily?**

V Jálppánam jsou jen Tamilové. Jsou velice tradiční. Nejsou ve styku s jinými etnickými skupinami<sup>75</sup>. Zachovávají konzervativní tamilskou kulturu a zvyky. Jsou obecně vzdělanější. Je mezi nimi méně chudých. V každodenních interakcích jsou daleko více kastovně uvědomějí. Poněvadž zachovávají do velké míry konzervativní hodnoty, stali se z nich zpátečníci.

Lidé v Mattakalappu na kastu do takové míry nedbají. Mají socialistické sklony, co se politiky týká. Dívají se na kastu lidí, jen když se vdávají nebo žení. Lidé v Mattakalappu jsou pohostinnější než lidé v Jálppánam. Lidé v Mattakalappu se stali progresivnější (než lidé v Jálppánam).

### **3/ Odkdy začaly ženy v Mattakalappu jezdit na kolech?**

---

<sup>75</sup> V Jálppánam však stále (v roce 2008) žije malý počet Maorů (nepřesahující 1000 lidí).

Na Šrí Lance už v období kolem nezávislosti byly ženy, které jezdily na kole. V masovém měřítku však začaly ženy v Mattakalappu jezdit na kolech v devadesátých letech (20. století).

Před rokem 1990 byla ženám vymezená domácnost. Nemohly se pohybovat mimo své domovy. Také jejich oblečení – sári- jim bránilo v jízdě na bicyklu. Myslím, že jsem byla v Mattakalappu první ženou, která v roce 1988 nosila pandžábí (tj. čudídar alias šalvár kamíz - oděv sestávající z kalhot, dlouhých šatů a velkého šátku), jež jsem si přivezla z Jálppánam a z Indie. Dalším důvodem byly kulturní bariéry.<sup>76</sup>

Ženy v Mattakalappu začaly jezdit na kolech kvůli válce. Jejich manželé, bratři a synové, kteří obvykle vykonávali pochůzky, odešli do války, byli zatčeni, zabití nebo zmizeli. Proto musely ženy začít vykonávat nezbytné pochůzky samy, musely být mobilní. Narůstající přítomnost nevládních organizací měla také dopad na šíření jízdy na kole mezi ženami. Ženy na kole se staly běžnou záležitostí. V současnosti řídí 50 procent všech motorek v Mattakalappu ženy.

#### **4/ Jakým způsobem ovlivnila válka ženy na východě?**

Do roku 1983 bývali muži tradiční vůdci a rozhodovali i o domácích záležitostech. Jen málo žen ve městech pracovalo. Obvykle pocházely z dobře vzdělaných rodin a pracovaly jako zdravotní sestry či učitelky. Ale většina žen v Mattakalappu ve městech i ve vesnicích nepracovala. Byly ekonomicky závislé na mužích, nebyly vzdělané buď vůbec, nebo jen málo.

Avšak kvůli válce, ženy pochopily, že vzdělání má svůj význam. Je důležité, aby se například uměly podepsat při kontaktu s úřady a aby si uměly přečíst ceduli na autobusu, do které destinace jede atd.

Ženy musely opustit své domy, musely jít do nemocnic, do kanceláří, do práce. Nyní jsou ženy daleko nezávislejší. Nemohou jen tak sedět doma a nic nedělat. Také muži pochopili, že znuděná žena může způsobit víc potíží doma než jako pracující žena.

Dnes, v roce 2008, ženy na východě přebírají vůdčí role ve vesnicích.

#### **4a/ Ovlivnila válka zvyk vyplácení věna?**

---

<sup>76</sup> Můžeme tím rozumět koncept kaṛu (ženské cudnosti) a obavu ze ztráty panenství jako jednu takovou bariéru. Nicméně lidé se o tomto konceptu zdráhají hovořit. Koncept cudnosti je něco, o čem se nemluví otevřeně.



Vyplácení věna bylo poměrně řídké mezi východními Tamily před válkou. Ale od devadesátých let se vyplácení věna vyskytuje čím dál častěji. Je pro to několik příčin: A- v současné době je víc žen než mužů. B – poměrně hodně lidí z Jálppánam se usadilo na východě a šíří zvyk vyplácení věna také mezi východními Tamily. Někdy se vyskytují případy, kdy muži mají poměr s dívkami, milují se s nimi a pak jejich matky přijdou za těmi dívkami a chtějí po nich věno, protože soulož je někdy považována za jeden ze způsobů uzavření sňatku.

Jestliže si v dnešní době má lékařka vzít lékaře, mají stejný plat, její rodina jí musí poskytnout dům, šperky, hotovost a auto. Muž, který pracuje v Saudské Arábii bez vzdělání, bude chtít učitelku s domem a se šperky. Muži nyní vyžadují pracující ženy. A ženy pracují, aby vydělaly peníze na věno.

#### **4b/ Narostl počet sňatků z lásky?**

Před válkou bylo na východě více sňatků z lásky než domluvených. Podle mého odhadu bylo 25 procent sňatků dohodnutých a 75 procent sňatků z lásky – před válkou.

V dnešní době mají lidé více potřeb, jsou vzdělanější, je méně mužů. Lidé nemají čas se zamilovat, a tak je nyní více domluvených svateb. Zhruba polovina sňatků je domluvená a polovina je z lásky. Dívka bez domu a bez půdy se pravděpodobně nevdá. Nárůst v praktikách domluvených sňatků může být také pravděpodobně připsán přílivu jálppánamských.

Nicméně u vysídlených populací sledujeme, že se velmi mladí lidé berou z lásky bez vyplácení věna. Dívkám je mezi 14 až 20 lety a chlapcům mezi 17 až 20 lety. Zhruba 40 procent sňatků uzavřených v uprchlických táborech se vyskytuje mezi velmi mladými lidmi. Tento typ sňatků však přináší mnohé problémy: rozvod, alkoholismus, domácí násilí, žádná kontrola porodnosti, tím pádem velké rodiny a zdravotní problémy a nedostatek vzdělání.

#### **4c/ Narostl počet rozvodů?**

V dnešní době je na východě více rozvodů. Míra rozvodovosti se odhaduje na 20 procent. Příčiny se různí. Někdy muži utečou s jinými ženami. Někdy chtějí ženy rozvod kvůli domácímu násilí.

Domácí násilí vůči ženám během války narostlo. Muži potřebují kontrolovat své ženy, které se stávají čím dál tím nezávislejší. V minulosti by ženy o tom, že je manželé bijí, nemluvily, protože to považovaly za cosi normálního a protože neměly ekonomické prostředky k přežití. V současné době díky osvětovým programům provozovaným různými

nevládními organizacemi ženy vědí, že domácí násilí je nepřijatelné, pracují, a tak jsou schopny postavit se násilí.

#### **4d/ Došlo k nárůstu počtu pracujících žen?**

Před válkou pracovala možná jedna pětina žen. Nyní tři čtvrtiny žen v Mattakalappu pracují.

Před válkou měli muži více příležitostí užít se, např. rybařením atd. Nyní je spousta bezpečnostních omezení. Pro ženy je pohyb snazší.

V současné době se stala ženská práce nezbytností kvůli neustále rostoucím životním nákladům. Muži si tuto nezbytnost také uvědomují, proto se chtějí ženit s pracujícími ženami.

#### **5/Jakým způsobem pohlíží tamilská společnost v Mattakalappu na násilí vůči ženám?**

Do devadesátých let bylo domácí násilí považováno za cosi normálního. Nyní díky práci nevládních organizací si ženy uvědomily, že násilí je nepřijatelné. Mnohé z nich jdou a podají stížnost u soudu. V Mattakalappu bylo několik lidí již odsouzeno.

#### **6/ Co se stane tamilské dívce na východě, když je znásilněna? Bude se moci provdat?**

Společnost stále chce skrývat případy znásilnění. Není pravděpodobné, že by se oběti mohly vdát. Možná jen velice bohaté dívky by mohly najít někoho, kdo by si je vzal. Rodiny stále posílají své dcery pryč. Jestliže se to stane vdané ženě, manžel ji může opustit. Záleží na jeho individuálním postoji.

V Mattakalappu mnoho znásilnění páchají vojáci šrilanské armády. Je těžké je usvědčit. Situace se však zlepšuje, čím dál tím víc viníků končí před soudem.

#### **7/ Když byla LTTE přítomna na východě, byly v jejich řadách také tamilské ženy - bojovnice. Co si o nich lidé obecně myslí?**

V počátcích války lidé tyto ženy respektovali. Ale s narůstajícím násilím – sebevražednými atentáty a útoky proti civilistům k nim lidé respekt ztratili.

#### **8/ Verbuje TMVP(tj. odštěpená frakce od LTTE) ženy?**

TMVP měla ve svých řadách ženy v roce 2004, když byla frakce zformována. Nevím ale, jak je tomu nyní.

#### **9/ Jakým způsobem pohlíží tamilská společnost na východě na pracující ženy obecně a jak pohlíží na ženy zaměstnané u mezinárodních nevládních organizací?**

Mezinárodní nevládní organizace dávají ženám více příležitostí pracovat. Některé ženy pracující pro mezinárodní nevládní organizace se někdy oblékají západním způsobem – nosí sukně a blůzy. Společnost je označuje jako špatné ženy. Když vidí, že žena není doma před setměním, okamžitě jí podezřívají z toho, že má s někým nějakou nekalou sexuální aféru. Ale to přejde. Společnost si musí na pracující ženy a jejich zvýšenou mobilitu zvyknout.

### **10/ Proč se vyskytl na východě onen sexuální skandál proti ženám pracujícím v mezinárodních organizacích?**

Protože jak jsem řekla, společnost je označuje jako špatné ženy. V současné době se ty dívky, které pracovaly pro mezinárodní organizace, nemohou vdát. Ale ty dívky neudělaly nic špatného, jsou talentované a chovají se slušně. Společnost žárlila na jejich úspěch.

### **11/ Odkdy začala činnost na pomoc ženám?**

V malém měřítku od roku 1985 a ve větším v devadesátých letech.

### **12/ Kolik nevládních organizací se nyní v Mattakalappu orientuje na práci se ženami?**

Je tam zhruba 160 nevládních organizací, 50 z nich pracuje se ženami, jenom tři jsou ženské organizace.

### **13/ Co dělá vaše organizace?**

Moje organizace se jmenuje Nadace pro rozvoj pracujících žen a informace o nás najdete v naší brožuře.

---

Přepis rozhovoru v původním jazyce –tamilštině:

### **1/ Muslīm, ciṅkaḷa peṅkaḷatu naṭattai evvāru kiḷakkil vāḷum tamilp peṅkaḷiṅ kalāccārattai maṭṭakkaḷappil pātikkiṅratu?**

Oru cila ciṅkaḷavarkaḷē maṭṭakkaḷappil vāḷvatāla tamilarkaḷiṅ kalāccārattai atu evvāru pātikkātu. āṇāl kurippiṭattakka aḷavu muslīṅkaḷ kiḷakkil vāḷkiṅraṇa. Maṭṭakkaḷappil mūṅru piratēca pirivukaḷil ivarkaḷ vāḷkiṅraṇar - kāttāṅkuṭi, ērāvūr, oṭṭamāvaṭi pōṅravarril vāḷkiṅraṇar. Avarkaḷ tamilarkaḷuṭaṅ kalantu vāḷavillai. Ākavē tamilarkaḷum muslīṅkaḷum vēruvērākavē vāḷkiṅraṇar. Iṭaikkiṭaiyē aracyal campantappaṭṭa vaṅmuṅraikaḷ muslīṅkaḷ, tamilarkaḷ vāḷum

kirāma ellaikaḷil iṭamperuvatuṅṭu. Iranṭu 3 nāṭkaḷiṅ piṅ nilaimai miṅṭum vaḷamaikku tirumpiviṭṭum. Musliṅkaḷatu naṭaimuṛai taṃiḷ kalāccārattai evvakaiyilum tūratipattillai.

## **2/Niṅkaḷ uṅkaḷ ilampārāyattiṅ perumpkutiyaḷi yāḷppāṅattil kaḷittuḷḷirkaḷ. Vaṭakku kiḷakku taṃiḷariṭaiyē eṅṅa mikapperiya vittiyācattai kāṅkiṛirkaḷ?**

Yāḷppāṅattiluḷḷa makkaḷ taṃiḷarkaḷē maṭṭumē. Pārapariyattai pēṅupavarkaḷ. Marra iṅattavaruṭaṅ evvita campantamum illātavarkaḷ. Avarkaḷ taṃiḷ pārappariya kalāccāra viḷumiyaṅkaḷil ūriṅpōṅavarkaḷ. Potuvāka naṅrāka karrvarakaḷ. Mikakoṅcam pēṛē varumaiyāṅavarkaḷ. Tamatu aṅrāṭa naṭavaṭikkaikaḷil kūṭa cāti muṛaiyai pārppvarkaḷ. ēṅṅrāl avarakaḷ pārampariya paḷaiya viḷumiyaṅkaḷai piṅparruvatum iṅṅm paḷaiya maraikaḷil vāḷkiṅraṅar.

Maṭṭakkaḷappu makkaḷ cāti pārppavarkaḷ alla. Aracyal karuttukaḷiṛ kēṛpa camūka karuttukaḷi koṅṭiruppavarkaḷ. Tirumaṅattiṅ pōtu maṭṭumē cāti pārppavarkaḷ Maṭṭakkaḷappu makkaḷ naṅrāka upacarippārkaḷ. Yāḷppāṅattu makkaḷai pārkkilum avarkaḷ mikavum muṅṅēriyanilaiyiluḷḷārkaḷ.

## **3/ Eppōtiṅru maṭṭakaḷappu peṅkaḷ caikkiḷ oṭṭukiṛārkaḷ?**

Ilaṅkaiyil cila peṅkaḷ cutantiram kiṭaitty pōtu caikkiḷ oṭṭiṅārkaḷ. āṅāl periya aḷavil 1990 piṅṅruntutāṅ caikkiḷ oṭṭukiṅraṅar.

1990 kaḷiṅ muṅ viṭṭukkullēyē muṭaṅki iruntaṅar. Viṭṭirku veliyē atantiramāka cella aṅumatikkappaṭavillai attuṭaṅ avarkaḷatu uṭai puṭavai avarkaḷai caikkiḷ oṭṭuvatai tavirttatu. 1988 il mutāṅmutal puṅjām (cuṭitār) aṅinta mutalpeṅ vantu nāṅtāṅ. Nāṅ intiyāviṅiṅru avvuṭaiyai koṅṭuvantu iruntēṅ. Attuṭaṅ marra kalāccāra taṭaikaḷum iruntaṅa.

Maṭṭakkaḷappu peṅkaḷ yuttattiṅālē caikkiḷ oṭṭa toṭaṅkiṅar. Avarkaḷatu kaṅavarmār, cakōtararkaḷ, makaṅkaḷ yuttattirku ceṅrārkaḷ kaituceyyappaṭṭaṅar, kollappaṭṭaṅar, kaṭattappaṭṭaṅar. Itaṅāl peṅkaḷ tamatu aṅrāṭa aluvkaḷiṛkaḷai tāmē ceyya vēṅṭiyiruntatu, tamatu vēlaikaḷai tāmē ceyya veliyē cella vēṅṭiruntatu. Araccāraparra niruvaṅaṅkaḷatu tōṛraṅkaḷiṅ atikarippu caikkiḷ oṭṭum peṅkaḷiṅ eṅṅikkaiyai atikarittatu. Itu caikkiḷ oṭṭuvatai oru cātāraṅa viṭayamākkiyatu.

Tarpōtu 50% mōṭṭāraicaikkiḷkaḷ peṅkaḷālēyē oṭṭukiṅraṅa.

## **4/ Kiḷakkiluḷḷa peṅkaḷai yuttam evvāru pāttitatu?**

1983 varai āṅkaḷē talaivarkaḷāyumu viṭṭil muṭivukaḷ eṭuppavarkaḷāyumu iruntaṅar. Ciṛiya aḷavu nakarppura peṅkaḷē vēlai ceytaṅar. avarkaḷ nanṛāka karra piṅṅaṅikaḷiliruntu vantatuṅaṅ tātikaḷākavumu āciriyaḷākavumē vēlai ceytaṅar. Perumpālāṅa nakarppura kirāmappura peṅkaḷ vēlai ceyyvillai. Poruḷātāraritīyākavumu āṅkaḷilēyē taṅki iruntaṅar. Avarkaḷ mikacciṛiya aṅavil allatu. Evvita kalviyaṛivumu illātavarkaḷāyiruntaṅar.

Eppaṭiyiruppiṅumu yuttattiṅāl peṅkaḷ kalviyiṅ mukkiyattuvattai uṅarntaṅar. amaippukaḷuṅaṅ, niruvaṅaṅkaḷuṅaṅ toṭarpukaḷai mēṅkoḷḷavumu kaiyoppamiṭavumu pasvaṅṅikaḷil uḷḷa peyarpalataiyai vācikkavumu kalviyaṛivu avarkaḷiṛku tēvaippaṭṭatu.

Peṅkaḷ viṭṭai viṭṭumu veliyē cella vēṅṅiyiruntatu. Vaittiyācālaikaḷiṛku, aluvalakaṅkaḷiṛku, vēlaikku cella vēṅṅiruntatu. Peṅkaḷ iṅṅumu cutantiramaṭaintaṅar. Avarkaḷāl verumaṅē viṭṭil amarntu nērattai kiḷakka muṭyavillai. Attuṅaṅ calippaṭainta peṅkaḷāl vēlai ceyyumu peṅkaḷai viṭa tontaravu atikam eṅa āṅkaḷ uṅarntaṅar.

Tarpōtu 2008 kiḷakkiluḷḷa kirāmaṅkaḷiluḷḷa peṅ talaittuvamaṅku atikamāka akikkirāṅkaḷ.

#### **4a/ Yuttam evvāru cītaṅamuṛaimaiyai pātittatu?**

Cītaṅam koṭuppatu yuttatiṛku muṅ kiḷakku taṅilariṭaiyē mika aritākavē kāṅappaṭṭatu. 1990 niṅṅru cītaṅam komattal potuvāka atikarittatu. Ivvati karippirku pala kāraṅṅkaḷ uḷa.

(1)peṅkaḷiṅ eṅṅikkai āṅkaḷai viṭa tarpōtu atikamāyuluḷḷatu (2) perumpālāṅa yāḷppāṅattu makkaḷ kiḷakkilē kuṭiyamarntu cītaṅamuṛaimaiyai kiḷakku makkaḷiṭaiyē parappiyuḷḷaṅar. Cila vēlaikaḷil āṅkaḷ peṅkaḷai kātalittu viṭṭumu avarkaḷuṅaṅ pāliyal uṛavu vaittukkoḷḷukirāṅkaḷ. Atanṅiṅ āṅkaḷiṅ perrōr peṅkaḷiṭam pāliyal uṛavu vaittukkoṅṅataṅ kāraṅamāka cītaṅam kēṅkiṛāṅkaḷ. Pāliyal uṛavu cilavēlai tirumaṅam celvataṅku oru kāraṅamāka amaikiṅṅratu. Oru peṅ vaittiyar oru āṅ vaittiyarai tirumaṅam ceyvataṅṅāl atē aḷavu campaḷattai avaḷ perra pōtum avalatu kuṭumpam avalirku viṭumu, nakaiyumu, paṅamumu, kārum koṭukka vēṅṅumu. Cavuti nāṅṅil vēlai ceyyumu evvitakalviyaṛivumu illāta oru āṅiṅku oru peṅ āciriyaṅ, viṭu, nakaiyuṅaṅ tēvaippaṭṭuvār. Ippōtu āṅkaḷ vēlaikkumu pōkumu peṅkaḷaiyē maṅakka virumpuṅiṅṅaṅar. Ippōtu tamatu cītaṅattai certtukkoḷḷa peṅkaḷ uḷaikkiṅṅaṅar.

#### **4b/ Kātal tirumaṅaṅkaḷiṅ eṅṅikkai atikarittuḷḷatā?**

Yuttattiṅ muṅ pēci muṭikkappaṭṭa tirumaṅaṅkaḷai viṭa kātal tirumaṅaṅkaḷē atikam. eṅatu kaṅṅippiṅpaṭi 25% pēci muṭikkappaṭṭavai 75 %. Kātal tirumaṅaṅkaḷāka yuttattiṅ muṅ iruntaṅa.

Tarpōtu makkaḷatu tēvaikaḷ atikarittuḷḷaṇa. Nanrāka karruḷḷaṇar, kuṛaintaḷavu āṅkaḷē uḷḷaṇar makkaḷirku ceyya nērampillai. Aṅēkamāka pēcimuṭikkappaṭṭa tirumaṇaṅkaḷākavē uḷḷatu. ēṛkkurāiya ½ vāci tirumaṇaṅkaḷ pēci muṭikkappaṭṭavaiyāyum marra ½ vāci kātal tirumaṇaṅkaḷākavum uḷḷaṇa. Oruvīṭum kāṇiyum illāta peṇṇāl tirumaṇam ceyya muṭiyātu.

Pēci muṭikkum tirumaṇaṅkaḷiṇ eṇṇikkaiyiṇ atikarippu yāḷppāṇamakkaḷiṭaiyēyum paraviyiruntatu.

Eppaṭiyiruppiṇum iṭammayarnta makkaḷiṭaiyē iḷamvayatiṇar evvita cītaṇamum iṇru kātal tirumaṇam ceyvatai avatāṇittōm. 14-20 iṭaippaṭṭa peṅkaḷum 17-20 iṭaippaṭṭa āṅkaḷum itiliṭaṅkuvar. 40% tirumaṇaṅkaḷ IDP mukāmkalil mika kuṛainta vayatu āṅkaḷukkum peṅkaḷiṭaiyēyumē naṭakkiṇraṇa. Ivvakaiyāṇa tirumaṇaṅkaḷ palvēru piraccāṇaikaḷaik koṇṭuvarukiṇraṇa, vivākarattu, matupāṇapāvaṇai, uḷvīṭṭuvaṇmuraikaḷ, tiṭṭamitāta kuṭumpaṅkaḷ. Itaṇāl periya eṇṇiyilaṇē aṅkattavarkaḷ cukātāra piraccāṇaikaḷum attuṭaṇ pōtiya kalviyariviṇmai pōṇra piraccāṇaikaḷai ikkuṭumpaṅkaḷ etirnōkkukiṇraṇa.

#### **4c/ Vivākarattukkaḷ atikarittuḷḷaṇavā?**

Ippōtu vivākarattukkaḷ atikarittuḷḷaṇa. Tarpōtu maṭṭakkaḷappil 20% kaṇakkiṭappaṭṭuḷḷatu. Palvēru kāraṇaṅkaḷāl vivākarattu ēṛpaṭukiratu. Cila vēḷaikalil viṭṭuvaṇmuraikaḷāl peṅkaḷ vivākarattu kēṭkiṇrarkaḷ.

Peṅkaḷirku viṭṭuvaṇmuraikaḷ yuttakālattil atikarittuḷḷaṇa. Nāḷukkunāḷ cutantiramāka iyaṅka murpaṭum peṅkaḷai āṅkaḷ kaṭṭuppāṭṭirkuḷ koṇṭuvara muyarcciṇraṇar. Kaṭanta kālaṅkaḷil tamatu kaṇavarkaḷāl tuṇpuruttappaṭṭa peṅkaḷ amaitiyākavē iruntaṇar. ēṇenrāl avarkaḷ atai cātāraṇa oru viṭayamāka kaṛutiyavutaṇ avarkaḷatu aṅrāṭa cīviyattai naṭattuvataṅku tēvaiyāṇa nitiyai avarkaḷāl uḷaikka muṭiyavillai. āṇāl ippōtu appaṭi illai. Araccāraparra niruvaṇaṅkaḷāl naṭāttappaṭum vilipuṇarvu nikaḷccikaḷirku eṇa nanrikaḷ. Peṅkaḷirku viṭṭuvaṇmurai oru ēṛrukollā muṭiyāta viṭayam eṇpaṭu teriyum. Avarkaḷ tolil ceytu cuyamāka cerntakkālil avarkaḷāl nirka muṭiyum.

#### **4d/ Vēlai ceyyum peṅkaḷiṇ eṇṇikkai atikarittuḷḷatā?**

Muṇpu 1/5 peṅkaḷē vēlai ceytaṇar. Tarpōtu 1/3 peṅkaḷ maṭṭakkaḷappil vēlai ceykiṇraṇar.

Yuttatin muṇṇi niraia vēlavāyppukkaḷ miṇṇiṭṭi pōṇṇaravai iruntaṇa. Tarpōtu pātukkāppai aṭippaṭaiyāka koṇṭu niraia kaṭṭuppāṭukaḷ uḷa peṇkaḷirku ilakuvāka ilāvittiriyalām. Tarpōtu vāḷḷkai celavu atikarittuḷamaiyāl peṇkaḷ kaṭṭāyam vēlaikku cella vēṇṭum. āṇkaḷum itaṇ mukkiyattuvattai uṇarntamaiyāl vēlaikku cellum peṇkaḷaiyē maṇakkirraṇar.

### **5/ Peṇkaḷirkāṇa vaṇmuṇṇirai maṭṭakkaḷappu tamil camūkam evvāru pārkkiratu?**

1990 il viṭṭuvaṇmuṇṇirai eṇṇatu oru cātāraṇa viṭayam. Tarpōtu araccārparr niṇuvaṇaṅkaḷiṇ atikarippāl peṇkaḷ viṭṭuvaṇmuṇṇirai oru cātāraṇa viṭayamalla eṇṇavum ēṇṇukkoḷḷa muṭiyāatu eṇṇavum uṇarntuḷḷanar. Aṇēkamāṇōr vēḷiyil ceṇṇu vaḷakkai tākkal ceykiṇraṇar. Mikacciṇiya aḷaviṇarē maṭṭakkaḷappil kaṇṭikkappaṭukiṇraṇar.

### **6/ Kiḷakkil oru tamilpeṇ karpaḷikkappaṭṭāl eṇṇa naṭakkum? Avalāl tirumaṇam ceyya muṭiyumā?**

Camūkam karpaḷippu campavaṅkaḷai maṇaittu viṭum. Pātikkappaṭṭōr tirumaṇam ceyya virumpuvatillai. Appeṇ mikavum vacaiyāka iruntāl avalai maṇakka yārāvatu muṇṇvaruvar. Kuṭumpaṅkaḷ karpaḷikkappaṭṭa peṇṇai eṅkēyāvatu tūrattirku aṇṇuppi viṭum. Tirumaṇamāṇa peṇṇirku ippaṭi naṭantā avalatu kaṇavaṇ avalai etukkivaippār. Itu evvoruvaruṭya taṇippaṭṭa maṇappāṅkai poruttatu.

Maṭṭakkaḷappil perumpāṇmaiyaṇa karpaḷippukkaḷ ilaṅkai irāṇuvattālē ceyyappaṭṭatu. Avarkaḷai taṇṭippatu kaṭiṇam. āṇāl nāḷukku nāl nilaimai muṇṇēṇṇaṭaikiṇratu tavarilaippavarkaḷai tarpōtu nītimaṇram taṇṭikkiṇratu.

### **7/ LTTE iyakkam maṭṭakkaḷappil irunta pōtu peṇ pōrāḷikaḷ parri potumakkaḷ eṇṇa niṇaittārkaḷ?**

Yuttakālattiṇ ārampattil makkaḷ mariyātai ceytārkaḷ. āṇāl atikarittu varum vaṇmuṇṇiraiyāl, taṇkolai pōrāḷikaḷ potummakkaḷukku etirāṇa tākkutalkaḷāl makkaḷirkiṭaiyē irunta mariyātai illāmal pōy viṭṭatu.

### **8/ TMVP peṇkaḷai niyamikkiratā?**

TMVP 2004il peṇkaḷirku taraṅkaḷai koṭuttiruntatu. āṇāl tarpōtaiya nilaiparri eṇṇakku teriyātu.

### **9/ Vēlai ceyyum peṇkaḷaiyum INGOil vēlai ceyyum peṇkaḷaiyum kiḷakku tamil camūkam eppaṭi pārkkiratu?**

INGO peṅkaḷirku vēlai ceyya atika cantarppam aḷikkiratu. INGOil vēlai ceyyum peṅkaḷ mēlaittēy muraiyil uṭuttukinraṅar - caṭṭai pāvātai. Camūkam avarkaḷai keṭṭa peṅkaḷ eṅa muttiraiyiṭukiratu. Avarkaḷ iruṭṭiya piṅ viṭṭil illāviṭil avarkaḷ tavarāṅa pāliyal urail camntappaṭṭirukkiraḷ eṅa uṭaṅaṭiyāka cantēkappaṭukiratu. Itu mārivitum. Camūkam vēlai ceyyum peṅkaḷatu atikarittu varum ceyarriraṅirku palakkappaṭṭvitum.

**10/ Kiḷakkil INGOil vēlai ceyyum peṅkaḷirku pāliyal avatūru ērpaṭṭatu ēṅ?**

Nāṅ ērkaṅavē kurippittatu pōl camūkam avarkaḷai kūṭāta keṭṭa peṅkaḷ eṅa muttinarayiṭukiratu. Tarpoṭu INGOil vēlai ceyyum peṅkaḷāḷ tirumaṅam ceyya muṭiyātu. Ippenkaḷ tiramaiyāṅavarkaḷ naṅṅaṭattaiyullavarkaḷ āttuṭaṅ evvitamāṅa keṭṭa viṭayaṅkaḷum ceyyvillai. Iccamūkam avarkaḷatu verriyaiyiṭṭu porāmaippaṭukiratu.

**11/ Peṅkaḷai ilakkāka koṅṭu iyaṅkum ceyarpāṭukaḷai ceyyum niṅuvaṅaṅkaḷ eppōtu ārapikkappaṭṭaṅa?**

1985 liruntu cirriya aḷavil toṭaṅki 1990 kaḷil atikarittaṅa.

**12/ Peṅkaḷai maiyamākakoṅṭu iyaṅkum ettāṅai NGOkkaḷ maṭṭakkaḷappil uḷḷaṅa?**

ērakkuraiya 160, avarril 50 peṅkaḷuṭaṅ vēlai ceykinraṅa. Avarril 3 maṭṭum peṅkaḷ amaippukkaḷ.

**13/ Uṅkaḷ NGO eṅṅa ceykiratu?**

Eṅatu niṅuvaṅattiṅ peyar uḷaikkum makaḷir apivirutti niṅuvaṅam. Emmaipparriya mētilaka viparaṅkaḷai cirukaiyēṭukaḷil peralām.



## **P4.6. Rozhovor s Krišní o horských Tamilech**

V tomto rozhovoru, který se odehrál v 19.července 2008 v Kolombu, vypovídá 45letá učitelka angličtiny Krišní o situaci tzv. horských Tamilů (Malaiyaka Tamil) a jejich společnosti, jež se v mnoha aspektech od cejlonských Tamilů liší. Její příběh je zajímavý i proto, že je rozvedená a tak vidíme přímý dopad společenské ostrakizace na rozvedené ženy. (Přepis v původním jazyce rozhovoru následuje za českým překladem)

---

### **1/ Můžete mi prosím říci něco o vás a o vaší rodině?**

Narodila jsem se v roce 1963 v Badulle a vyrůstala jsem v horách v Ampittiyi (*Ampitṭiya*) – vesnici čtyři míle vzdálené od Kandy. Víte, podle naší tradice, když má žena rodit odchází do domu své (původní) rodiny. Její matka jí pomáhá s péčí o dítě tři měsíce po porodu. Rodina mé matky byla z Badully, proto jsem se tam narodila.

Moji předci přišli na Šrí Lanku z Indie. Celá moje rodina náleží ke kastovní skupině indických Tamilů zvané *ārunāṭṭu vēḷḷālar* (tzn. vellálarové ze šesti oblastí), patříme ke zvláštní kastě zvané *moṭṭai vēḷḷālar*, což znamená *lysí vellálarové* a odvozuje se to od faktu, že si nikdy nenechávají narůst vousy ani knír. Knír a plnovous jsou touto kastou považovány za znaky příslušníků nízkých kast a proto se muži z mé kasty neustále holili.

Otec mé matky byl jediný syn v rodině a tak byl vzdělán v Trichy (v dnešním Tamilnádu, v Indii), což bylo v té době poměrně neobvyklé. Také hovořil dobře anglicky. Na Cejlon se dostal jako *kangani* – předák plantážních dělníků, kteří migrovali z Indie do cejlonských hor. Můj dědeček byl ctěný muž, dokonce i britský vedoucí plantáží ho v jeho domě navštěvoval, aby spolu pohovořili v angličtině. To bylo v těch dobách nezvyklé. Dědeček byl obklopen aurou úspěchu. Také si pamatuji, že měl krásné písmo. Ale všechny jím psané dokumenty byly zničeny během nepokojů v roce 1977. Naštěstí pro něj, zemřel v dubnu 1977 – čtyři měsíce před tím než to vypuklo, takže nemusel tu hrůzu zažít.

Matka mé matky se narodila v Indii, protože její matka tam měla svou rodinu. Babička poté vyrůstala na Cejlonu. Pocházela z velice zámožné rodiny, patřilo jim 500 akrů půdy. Její sňatek s mým dědečkem byl domluvený. Ona byla velice hrdá a nevzdělaná, nevážila si dědečkova vzdělání a nerespektovala ho, v rodině vládla ona. On však byl společensky velice oblíbený a ctěný.

Otec mého otce přišel na Cejlon z Indie, když mu bylo 12 let, z vesnice nedaleko Trichy (Tamilnádu, Indie) zvané *Puttaṇampattī*. Kontrolor plantáže, kde pracoval, byl Angličan a neušlo mu, že můj dědeček byl bystrý, proto ho naučil číst a psát. Když můj

dědeček trochu povyrosl, zamiloval se do své (křížové) sestřenice, tj. do dcery bratra jeho matky.

Sňatky mezi křížovými bratranci a sestřenicemi (tj. mezi dětmi, jejichž rodiče jsou sourozenci opačného pohlaví) společnost povoluje, protože tyto lidé nepatří do stejného *kōttiramu* (části kasty, kde se všichni navzájem považují za přímé příbuzné a nemohou se mezi sebou vdávat ani ženit. Ženy přebírají *kōttiram* svých manželů a proto děti vdané ženy patří do odlišného *kōttiramu* než děti jejího bratra). Každý *kōttiram* má vlastní vesnici v Indii, kde je chrám určitého boha, tzv. *talateyvam*. Každý horský Tamil tam musí podniknout pouť alespoň jednou za život. Žena přebírá *talateyvam* svého manžela. Musí tedy jet do Indie se svým manželem a dítětem, aby provedli rituál oholení hlavy v chrámu jejího manžela. Já jsem rozvedená, takže jsem si i nemohla dovolit vzít svou dceru do Indie do *talateyvamu* jejího otce když byla malá. Když jí bylo 12 let, dospěla (dostala menstruaci), takže jsem jí tam už vzít nemohla. Když dívka dospěje, může podniknout pouť do Indie až teprve když je vdaná, a to do *talateyvamu* jejího manžela.

Abych se vrátila k otci mého otce, jak jsem již řekla, zamiloval se do své sestřenice. Její otec však prohlásil: „*kūlikku eṇ makaḷai koṭukka māṭṭēṇ*” („*Svou dceru nedám žádnému dělníkovi*“). To vedlo k tomu, že můj dědeček byl velice odhodlaný, chtěl dokázat, že si mou babičku může vzít. Proto dřel a nakoupil pak mnoho půdy a založil vlastní plantáže. Stal se z něj velmi bohatý muž. Žil také velice dlouho.

Otec mé babičky byl neobvyklý, protože začal nezvyklou rodinou tradici – dělil půdu také mezi své tři dcery a nikoliv pouze mezi své dva syny. Běžný zvyk horských Tamilů byl dát nemovitý majetek pouze synům a dcerám dát šperky, domácí náčiní a oblečení. *Tālikkoṭi* (svatební řetízek matky) však obvykle dostal jeden ze synů.

Zdá se, že v naší rodině je nějaké tajemství. Nikdo nechce odhalit, co se skutečně stalo, zdá se však, že matka mého dědečka byla potomkem ze smíšeného vztahu. Její otec měl zřejmě poměr se ženou z jiné kasty a měl s ní dítě, které vychoval ve vlastní rodině se svou manželkou. Naštěstí pro naši rodinu, to byla matka mého dědečka a nikoliv jeho otec, protože pak bychom my všichni byli kastovně nečistí a naše životy by byly velice složité. Nikdo o tom však nechce mluvit, takže přesně nevím, k čemu tehdy došlo.

Můj otec byl účetní a pracoval pro berní úřad. Byl to první vládní úředník v rodině. Moje matka chodila do školy jen do osmé třídy a pak byla ženou v domácnosti.

## **2/ Jaký dopad měla válka na vaši rodinu?**

21. srpna 1977 vypukly nepokoje. Naši sinhalští sousedé, kteří k nám dříve chodívali a žádali po nás různé laskavosti, vyrabovali náš dům a pak ho vypálili. Zbylo nám jen to, co jsme měli na sobě. To mělo dopad na naši životní úroveň, museli jsme začít od nuly. Začali jsme se pomalu zotavovat z nepokojů a můj otec, který mě chtěl chránit, mě přinutil do sňatku s o 14 let starším křížovým bratrancem. Neměla jsem žádné věno, otci se podařilo dát mi alespoň 30 sárí (oděvů). Bylo mi tehdy 18 let a vdala jsem se v lednu 1983. V červenci 1983 přišly další nepokoje. Náš dům tentokrát nebyl vypálen, protože ho obsadili policisté a užívali ho jako policejní stanici. Museli jsme se starat o 40 policistů a o naše tamilské příbuzné, kteří u nás hledali útočiště. Museli jsme je živit a tak se můj otec znovu zadlužil. Lidé měli už zkušenost z nepokojů v roce 1977, takže věděli, že musejí jen sebrat šperky a utíkat. Po nepokojích v roce 1983 byly naše životy znovu finančně na dně a museli jsme začít zase znovu od začátku.

## **3/ Můžete mi říci něco o vašem manželství a o tom, proč jste se rozvedli?**

Jak jsem již řekla, můj otec mě přinutil do sňatku s o 14 let starším křížovým bratrancem, aby mě někdo chránil. Bylo mi tehdy 18 let a nechtěla jsem si ho vzít, protože jsem si to vůbec neuměla představit. Nevěděla jsem ani nic o sexu. Po svatbě v roce 1983 jsem bydlela v manželově domě a byla jsem jako rukojmí jeho rodiny. Neměla jsem žádné peníze, a i když jsem si potřebovala koupit jen balíček tampónů, musela jsem požádat tchána o peníze, což bylo ponižující. Byli tak panovační. Moje rodina neměla pro mou situaci žádné pochopení. Představte si, moje matka byla natolik bláhová, že šla a dala rodině mého manžela všechny mé šperky. Oni to posléze zapřeli.

Mé manželské problémy začaly asi 3 roky po svatbě. V roce 1987 mi manžel vyhrožoval zabitím, pakliže nevypadnu z domu, tak jsem se vrátila ke své rodině. Nebyla jsem ale vítána, protože rozvod je něco, co vám lidé neustále připomínají, obzvláště moje matka měla nabroušený jazyk. Je nerada, když se na ni společnost dívá shora a mít rozvedenou dceru znamená, že komunita o vás stále roznáší klepy. Přesto mě moje rodina do jisté míry podpořila. Když moje dcera začala chodit do školy, začala jsem pracovat. Učím angličtinu a kromě toho jsem lektorka VSO<sup>77</sup>. To byl dobrý zdroj příjmu navíc.

Rozvod se nakonec uskutečnil v roce 2006. Aby vás rozvedli, musíte dokázat, že již 7 let žijete odděleně a také potřebujete policejní záznam. Můj manžel mě ani mou dceru poté,

---

<sup>77</sup> Britská nezisková organizace Volunteer Service Overseas.

co jsem se vrátila do domu svého otce, vůbec finančně nepodporoval. Chtěla jsem jen rozvod, nechtěla jsem po něm žádné peníze.

Být rozvedená je stigmatizující. Společnost se vás snaží neustále zraňovat. Stále vám kladou „nevinné“ otázky, jako „kde máte manžela?“ „kde spolu žijete?“ a tak podobně.

#### **4/ Nyní bych se chtěla zeptat na obecné informace o horských Tamilech. Jak důležitá je cudnost pro horské Tamily?**

Pravidla cudnosti jsou možná přísnější než v Jálppánam. Ačkoliv je *karpu* důležitá také pro lidi z plantáží, jejich dívky často přicházejí o pannaenství před svatbou. Existuje mnoho lidových písní o plantážním dělníkovi, který přichází domů a před svým domem vidí boty svého předáka (*kanganiho*) a tak nejde dovnitř. Něco na těch písních musí být pravdy.

V dnešní době chudé, někdy i 14leté dívky často uprchnou s chlapcem, vdají se a mají děti velice mladé. Příčinou takového chování je nedbalost a nevzdělanost. Rodiny ze střední třídy jsou opatrné a na svou reputaci dbají. Jejich mladí sice mají předmanželské vztahy, ty se ale stávají fyzickými až po svatbě. Jako učitelka vím, kdo ve škole chodí s kým.

Nedávno jsem se dozvěděla, že staré muslimské a sinhalské ženy prohlížejí prostěradla po svatební noci, aby se ujistily, že je tam skvrna od krve. Tohle ale horší Tamilové nedělají.

#### **5/ Jak reaguje společnost horských Tamilů na dívku, která byla znásilněna?**

Rodina o tom nemluví, protože společnost takovou dívku nepřijímá. Říkají o ní, že je to „zkažená žena“. Na svatebním trhu je považována za druhořadou volbu. Jen muži, kteří mají děti, by si takovou ženu možná vzali. Znásilněná žena nedostane „čerstvého“ manžela z „první ruky“. Muži se ale mohou oženit třeba desetkrát a nikdo ani nemrkne. Muž musí být ženatý, aby se o něj měl kdo postarat.

#### **6/ Jaký postoj má společnost k vdovám a rozvedeným ženám?**

Vdovy se znovu vdávají jen zřídka, protože přinášejí smůlu. Když se vdají, společnost je obvykle označí za prostitutky. Myslívám na svou tetu, která se vdala v 16 letech a o manžela

přišla, když jí bylo 17 a měla malé dítě. Jaký by byl její život, kdyby o svého manžela nepřišla?

Rozvedené ženy se nemohou provdat, jinak by je společnost označila za prostitutky. Postoj k této otázce závisí také na kastovní příslušnosti. Když jsem se rozváděla já, moje komunita mě nešetřila a já dodnes odmítám s lidmi z mé vlastní komunity (tj. kasty) komunikovat. Mám jiné věci na práci - pracuji, učím, přednáším, takže jejich zlé a zraňující komentáře mi už nedělají starost.

### **7/ Jaký postoj zastává společnost k mezikastovním sňatkům a sňatkům z lásky?**

Na sňatky z lásky se dívají lidé s opovržením. V horách se však často z lásky berou lidé ze sinhalské a z tamilské komunity. Různé kasty mají k mezikastovním sňatkům různý postoj. Například má kasta *moṭṭai vēḷḷālar* takové sňatky nepřijímá, protože je velmi rigidní. Ale kasty *tēvar*, *kallar*, *maravar* a *ahamatiyar* se mezi sebou žení a vdávají bez jakýchkoliv problémů.

Všechno se ale v dnešní době mění. Lidé se dnes chtějí vdávat nebo ženit za příslušníky vyšších kast. A být učitelkou/učitelem může být nástroj, jak se dostat do vyšších sfér. Dnes je důležitější společenský status - bohatství a vzdělání mají nyní větší váhu, než ke které kasty patříte.

### **8/ Můžete mi říci něco o věnu a o svatebních zvycích u horských Tamilů?**

Věno se stalo součástí také našich svateb. Všechno se začalo měnit před 15 nebo 20 lety, po nepokojích. Rodiny chtěly své dcery provdat, aby je jejich manželé chránili v případě, že by vypukly nové nepokoje. Aby svatební proces proběhl co nejrychleji, rodiny byly připraveny dát dcerám věno.

V současné době si dokonce i plantážní dělníci říkají o věno, například o zlatý řetěz, to jediné co si mohou dovolit. Obzvláště v učitelské komunitě se věno v určitém smyslu očekává. Lidé si o něj přímo neříkají, místo toho se zaměřují na dívky, jejichž rodiny jsou v dobré finanční situaci. Například moje 24 letá dcera dostane velký podíl z dědictví po mém otci. Každý to ví, a proto dostáváme mnoho (svatebních) návrhů a fakt, že jsem rozvedená, všichni přehlížejí.

Také ženy z Jálppánam přispívají k šíření systému vyplácení věna. Mnoho žen se snaží provdat za tamilské horské učitele, protože mužů v Jálppánam je málo a vyžadují tučné věno.

### **9/ Copak jálppánamské ženy nezajímá, ke které kastě jejich budoucí možný manžel patří?**

Jálppánamské ženy se o kastu mužů nezajímají, protože jsou ovlivněné ideologií LTTE, která lidem zakazuje jednat na základě kastovní příslušnosti. Kastovní smýšlení je však stále přítomno v myslech mnoha lidí. Bohaté ženy v Jálppánam, které si mohou dovolit manžela vybírat, mají ten luxus, že se mohou zabývat také jeho kastovní příslušností. Mnohé si však tak vysoké věno nemohou dovolit. Chtějí se jen vdát, proto nabízejí horským učitelům menší věno a vdávají se za ně.

### **10/ Jak dlouho tato praxe probíhá, tzn. mezikastovní sňatky mezi jálppánamskými ženami a tamilskými muži?**

Jálppánamští Tamilové přicházeli do hor jako učitelé již v koloniálních dobách. Stále do hor přicházejí. Jálppánamské ženy se za horské Tamily začaly vdávat zhruba před 15 lety, protože v Jálppánam je mužů nedostatek. Zajímavé je, že ačkoliv se jálppánamské ženy provdávají za horské Tamily, jálppánamští muži se s horskými Tamilkami nežení.

### **11/ Došlo ve společnosti horských Tamilů k dalším změnám ohledně svatebních zvyklostí?**

Také vzdělání přispělo ke změně postoje (ke kastovní příslušnosti). Mnoho horských Tamilů bez vzdělání se před 20 lety stalo úspěšnými obchodníky. Jejich dcery však vzdělané jsou, protože vzdělání je mezi novou vrstvou zbohatlíků módní. Vedle nich existovala jiná skupina horských Tamilů, kteří byli chudí ale inteligentní. Pilně studovali, ale měli velice těžký život, což v nich vytvořilo dobrý charakter. Nekouří ani nepijí. Dosáhli akademických titulů a stali se tak žádanými pro dcery bohatých nevzdělaných obchodníků. Ty se za ně provdávaly, protože si nechtěly vzít někoho bohatého bez vzdělání. Po svatbě byly tyto páry poslány do zahraničí, aby ego toho muže bylo povzbuzeno. Dobrým příkladem je můj druhý švagr, na něhož se všichni dívali shora, protože byl chudý, ale teď podporuje celou naši rodinu ze všech nejvíc, protože dosáhl v Austrálii velkého úspěchu.

### **12/ Jak byste porovнала postavení tamilských žen v Jálppánam a v horách?**

Na rozdíl od jálppánamských Tamilů, jsou horší Tamilové patrilokální - po svatbě se žena stěhuje do manželova domu a žije s ním a s jeho příbuznými v jejich domě. To staví manželky to těžkých a napínavých situací, protože jejich tchýně jsou diktátorky. Noví příbuzní v některých případech s nevěstami špatně zacházejí, a proto některé z nich páchají sebevraždu.

Myslím, že systém v Jálppánam je dobrý, protože dává ženám silnější pozici. Ženy vlastní své domy a své manžely (také jako majetek) a vládnou jim. Doslova říkají, že si své manžely „koupily“ a proto je manželé musí poslouchat.

### **13/ Ženy z vaší kasty obvykle pracovaly nebo zůstávaly doma?**

V dnešní době je většina dívek vzdělaná a chce pracovat. Jsou to muži, kteří říkají „po svatbě nebudeš pracovat“. Ale ženy se doma nudí, a když nemají ještě děti, prosadí si svou a pracují. Mezi generacemi je velký rozdíl – rodiče jsou obvykle nevzdělaní a jejich děti studují. Nejméně polovina lidí neví, co jejich děti studují.

### **14/ Jezdí ženy v horách na kole?**

Ne, nikdo nejezdí na kole. Je tam moc kopců. Kdyby byla tato oblast rovinatější, jezdily bychom na kole. Jízda na motorce je ale mužská záležitost. Dnes je v módě, že ženy v Kolombu a v Kandy řídí automobily, protože jejich manželé jsou příliš zaneprázdnění, takže jsou to ženy, kdo odváží děti do školy.

### **15/ Co si myslíte o jálppánamských Tamilech?**

Jálppánamští Tamilové jsou velice šetrní, celý život jenom šetří – na věno, na dům atd. Jejich ženy jsou velice odvážné a odhodlané; jeden by mohl až říci, že se chovají arogantně. Dříve v koloniálních dobách byli jedinými učiteli horských Tamilů. Britové to tak chtěli, protože chtěli udržovat plantážní dělníky v určité spokojenosti „vidíte, vašim dětem zajišťujeme vzdělání, tak se vraťte do práce“. Chtěli je (horské Tamily) izolovat od zbytku lidí (v horách), aby zůstali poslušní. Jálppánamští učitelé brávali některé ze svých žáků zpátky s sebou do Jálppánam, aby pro ně pracovali jako domácí sloužící. Jálppánamští mají dodnes takový postoj, že totiž horší Tamilové jsou sluhové.

Jálppánamští jsou velice silní a sebe prosazující. Když jsou v horách, všechno mají takřikajíc pod palcem, umějí lidmi velice snadno manipulovat. Kupují půdu v horách, což není spravedlivé, protože my, ani Sinhalci půdu v Jálppánam koupit nemůžeme.

### **16/ Co si myslíte o LTTE?**

Jsme frustrovaní, protože jejich boj má na nás větší dopad než na ně - neseme následky jejich „zápasu“. Ani jedna strana nás nepřijímá: Sinalci si o všech Tamilech (včetně nás) myslí, že patří k Tygrům a jálpánamští Tamilové nás označují za zrádce (protože spolupracujeme se Sinalci). My horší Tamilové nemáme „bojovníky za svobodu“ v lásce, protože o nás šíří ponižující obrázek, že prý nemluvíme správně tamilsky a podobně. Tenhle jejich nadutý postoj nás vzdělané lidi z hor strašně rozčiluje. Nevzdělaní Tamilové z plantáží si však myslí, že Tygři jsou naše spása.

### **17/ Co si myslíte o bojovnicích v řadách LTTE?**

Některé Tamilské Tygřice byly postižené válkou, byly svědkyněmi zabití nebo znásilnění, nebo jím prošly samy. To je přímo nutí pomstít se.

### **18/ Jakým způsobem ovlivnil konflikt horské Tamily?**

Jak muži, tak ženy jsou diskriminováni a všichni je považují za Tygry.

### **19/ Sympatizují horší Tamilové s militantními skupinami?**

Nejsem si jistá. Ale když někoho zatknou a drží ve vazbě jako podezřelého a ponižují ho nebo jí, můžete vzít jed na to, že on či ona se budou chtít stát Tygry.

Když vám někdo neustále na kontrolních stanovištích klade ponižující otázky, máte vztek.

### **20/ Víte o případech, že by se horské Tamilkyně staly bojovnicemi?**

Nevím, o žádném takovém případě jsem neslyšela.

### **23/ Jakým způsobem změnila válka váš život?**

Válka mi způsobila mnoho utrpení. Po nepokojích v roce 1977, když jsme přišli o všechno, ztratil můj otec duševní rovnováhu a musel být v psychiatrické péči. Začal se obávat o mou bezpečnost a tak mě přinutil ke sňatku v mladém věku (18 let), abych měla muže, který mě může ochránit.

Paradoxní bylo, že když přišla druhá vlna nepokojů v roce 1983, stejně jsem nebyla se svým manželem. K nepokojům došlo v měsíci ádi (od 17. července do 16. srpna), kdy musí být páry odděleny, protože kdyby počali, dítě by se narodilo v dubnu, což je nejteplejší měsíc v roce a matka a dítě by mohly lehce podlehnout nějaké infekci nebo nemoci.

Takže můj manžel mě tak jako tak ochránit nemohl. Pak jsme žili odděleně a rozvedli se a celá komunita o mě šíří klepy a dělá mi ze života peklo, takže kvůli válce je ze mě vyvrhel. Musela jsem si poradit sama.



## 24/Jaký dopad měla válka na tamilské ženy obecně?

Kamkoliv jdete, jste nesvobodní. Lidé říkají „demolo“ (sinhalsky Tamil/Tamilka). Říkají to tak hanlivým tónem, že vás to bolí, vždycky vás to vyvede z míry. Také říkají: „jen díky těmhle Tamilům má země takové problémy.“

## 25/ Existuje nějaké řešení válečného konfliktu?

Myslím, že každému se přihodila nějaká škoda nebo nespravedlnost – jak Tamilům, Maorům tak i Sinhalcům. Každý byl nějakým způsobem postižený. Dokud všichni nevstanou a neřeknou „zapomeňme na všechno“, tak to neskončí.

K tomu však nedojde.

---

Přepis rozhovoru v původním jazyce – angličtině.

### 1/ Can you please tell me something about you and about the origin of your family?

I was born in 1963 in Badulla and grew up in the Hill Country in Ampittiya (*Ampittiya*), a village just 4 miles away from Kandy. In our tradition, women who are about to deliver go to their families to give birth. Their mothers help them and the daughters and the babies stay with the family for three months after the delivery. My mother's family were from Badulla, that's why I was born there.

My ancestors came to Sri Lanka from India. My whole family belong to the caste<sup>78</sup> group of Indian Tamils called *ārunāṭṭu vēllālar* (i.e. vellalars of six regions<sup>79</sup>), we belong to a particular caste called *moṭṭai vēllālar*, that means *bold vellalars* and it is derived from the fact that they never grew any facial hair – moustache or a beard. They considered moustaches and beards to be low-caste attribute thus shaved all the time.

My mother's father was the only son in his family, so he had been educated in Trichy (nowadays Tamilnadu, India), which was rare in those days. He also spoke English well. He came to Ceylon as a *kangan*<sup>80</sup> - a headman of tea estates workers who were migrating from India to Ceylonese Hill Country. My grandfather was a well respected man, the British superintendant of estates was visiting him in his house and they would speak in English. That was rare in those days. He had an aura of success. I also remember my grandfather's

---

<sup>78</sup> Castes among Malaiyaka Tamils are: *Vēllālar*- [*Moṭṭai vēllālar* (very small and rigid, I think, they will disappear, they are behaving like les riches nouveaux), *Cōṭiya vēllālar*, *Korika vēllālar*], *Tēvar*, *Kaḷḷar*, *Maṟavar*, *Akampaṭṭiyar*, *Ceṭṭiyar*, *Reṭṭiyar*, *Kavuṇṭar*, *Paḷḷar*, *Paṟaiyar*, *Cakkiliyar*

<sup>79</sup> From regions in India – such as Madurai, Chidambaram, Trichy etc.

<sup>80</sup> Also mentioned in Novotny, 2008.

beautiful handwriting. However all his documents were lost in the 1977 riots. Fortunately for him he died in April 1977- four months before the riots, so he didn't live through the horror.

My mother's mother was born in India, because her mother went there to deliver her in her procreation family. However, my grandmother grew up in Ceylon. She hailed from a very wealthy family; they owned 500 acres of land. Her marriage with my grandfather was arranged. She was very proud and uneducated, she did not value my grandfather's education and she did not respect him, she had the upper hand. However, he was very popular and respected in the society.

My father's father came to Ceylon from India when he was 12 years old from a village near Trichy (Tamilnadu, India), called *Puttaṇamppaṭṭi*. The controller of the estate he was working at, an English man, noticed that my grandfather was bright, so he taught him how to read and write. When he grew up a little, my grandfather fell in love with his cross cousin, i.e. with his mother's brother's daughter.

Marriages of cross cousins, (i.e. between children, whose parents are siblings of opposite sexes) are allowed by the society, because they belong to a different *kōttiram* (part of caste, where everybody considers other members as direct relatives and cannot intermarry; women take over the *kōttiram* of their husbands, therefore, a married woman's children have different *kōttirams* than her brother's children). Every *kōttiram* has its own village in India with a temple to specific god, so called *talateyvam*. Every Up-country Tamil is supposed to make a pilgrimage there at least once in a life time. A wife takes over her husband's *talateyvam*. She then has to go to India with her husband and child and perform the head shaving ceremony in her husband's temple. I am divorced and I couldn't afford to take my daughter to India to her father's *talateyvam* when she was little, and when she was 12 she came of age (started menstruating) and I could not take her any more. After coming of age, she can only go there when she is married, to her husband's *talateyvam*.

To get back to my father's father, as I said he fell in love with his cousin. However, her father said: "*kūlikku eṇṇ makaḷai koṭukka māṭṭēṇ*" ("I won't give my daughter to a *kuli*<sup>81</sup>) and that caused my grandfather to be very determined to prove he was worth marrying my grandmother. So he worked very hard and he bought a lot of land and started his own estates and became a very wealthy man. He lived also for a very long time.

The father of my grandmother was unusual, because he started a very uncommon family tradition – he would split his land among his 3 daughters too, not only among his 2 sons. Normally the custom of Up-country Tamils has been to give immovable property only to the

---

<sup>81</sup> Kuli = labourer.

sons, and give jewellery, household goods and clothes, to the daughters. However, the *tālikkoṭi* (mother's wedding chain) is usually given to the son.

There is a secret in our family, nobody really wants to reveal what had happened, but it seems that my grandfather's mother was an offspring of mixed caste relationship. Her father probably had an affair with a woman from a different caste, had a baby with her, and brought the baby up within his legal family. Fortunately for our family, it was my grandfather's mother and not the father, because then we would also be impure in terms of caste and lives of all of us would be very difficult. However, nobody really wants to talk about it, so I am not exactly sure what had really happened.

My father was an accountant and he worked for the income tax department. He was the first government servant in our family. My mother was educated only to grade 8, she was a housewife.

## **2/ How did war affect your family?**

There were riots on 21<sup>st</sup> August 1977. Our Sinhalese neighbours who had earlier been free to come to our house to ask for favours from us, looted and burnt down our house. We were only left with what we were wearing. That affected our living standard; we had to start from scratch. We started recovering slowly from the riots, and my father in order to protect me forced me into a marriage with my cross cousin who was 14 years older than me. I did not have any dowry, my father managed to give me at least 30 sarees. I was 18 then and it was January 1983. In July 1983, there were new riots. Our house was not burnt this time because the police took over our house as a police station and we had to cater for all the 40 policemen and our Tamil relatives who sought refuge. We had to feed them, so my father fell into debt again. The people already had experience from the riots in 1977, so they knew they just had grab their jewellery and run. After these July 1983 riots our lives were again financially ruined and we had to start all over again.

## **3/ Can you tell me about your marriage and why you got divorced?**

As I said earlier, my father in order to protect me forced me into a marriage with my cross cousin who was 14 years older than me. I was 18 at that time and I didn't want to marry him, because I couldn't imagine such a thing with him. I didn't know anything about sex either. After the wedding that took place in 1983, I was living in my husband's house, and I was like a hostage of my in laws. I didn't have any money, and even if I needed to buy a packet of kotex (tampons), I had to ask my father in law, which was humiliating. They were so

dominating. My family did not have much understanding for my situation. Imagine, my mother was foolish enough to give all my jewellery to my in-laws, which they later denied.

My marital problems began 3 years after we got married. In 1987 my husband threatened to kill me if I didn't leave the house, so I returned back my family. But I was not welcome, because divorce is something that people keep on reminding you and my mother in particular had a nasty tongue. She does not like being looked down upon by the society, and having a divorced daughter makes the community gossip about you. However, my family has supported me somehow. I took my job when my daughter started going to school. I teach English and besides that I also work as a VSO<sup>82</sup> trainer. That was a good source of extra income.

The divorce finally materialized in 2006. In order to get divorced you have to prove that you have been living separately for 7 years and also a police report is required. My husband has not financially supported me or my daughter at all after I returned to my father's house. I only wanted the divorce, I didn't ask for any money from him.

Being divorced is stigmatizing. The society is trying to hurt you. They keep on asking "innocent" questions, such as "where is your husband?" "Where do you live together?" And so on.

#### **4/ Now, I would like to move to the general issues of the Up-country Tamils. How important is chastity to Malaiyaka Tamils?**

Chastity rules are probably stricter than in Jaffna. Though *karpu* is important, among the people who work at estates, girls often lose their virginity before they get married. There are many folk songs about a plantation worker coming back home and when he sees his master's (*Kangani's*) shoes in front of his door he does not enter the house. There must be some reality basis for such songs.

Now, the poor and uneducated girls often elope at the age of 14, they marry and they have children very early. The reason for this is negligence and illiteracy. In the middle class families, people are careful about their reputation, however, they do date and get married. As a teacher I know who in the school has a relationship with whom. Only after they get married, their relationship becomes physical.

---

<sup>82</sup> Volunteer Service Overseas – a London based organization sending volunteers who have professional expertise in various fields to different countries around the world to build capacity of local organizations and institutions.

I've just learnt recently, that Muslim and Sinhalese old women examine bedsheets after the first night of the married couple to make sure that there is a blood stain. This is not a habit among the Up-country Tamils.

#### **5/ How does Up-country Tamil society react to a girl who has been raped?**

Family does not reveal that, because society does not accept her. They say “*she is a spoilt woman*”. At the marriage market, she is considered as a 2<sup>nd</sup> bet. Only men with children would probably choose her. She won't get “fresh”, “first hand” husband. But men can get married 10 times and nobody blinks an eye. He has to be married to be looked after by a woman.

#### **6/ What is the attitude towards widows and divorced women?**

Widows remarry very rarely, because they are considered bad luck. If they remarry they would be labelled as prostitutes.

I keep on thinking of my aunt who got married at the age of 16 and lost her husband at the age of 17 when she had a little baby. What would her life have been like if she hadn't lost her husband?

Divorced women can't remarry, otherwise the society would again label them as prostitutes. The attitude towards this also depends on the caste. I personally have had such a tough time being divorced that I refuse to talk to people from my own community. I have other things to do. I work, I teach, I lecture, so I stopped worrying about their mean and hurting comments.

#### **7/ What attitude prevails towards love and inter-caste marriages?**

Love marriages are being looked down upon. There are a lot of love marriages between Malaiyaka Tamils and Sinhalese taking place in the Up-country.

Different castes have different attitude towards inter-caste marriages. For example my caste *moṭṭai vēḷḷāḷar* do not accept them, they are very rigid. But the castes of *tēvar*, *kallar*, *maravar* and *ahamatiyar* intermarry without problems amongst each other.

However, things are changing now. In fact, a lot of people want to marry now to a higher caste. And being a teacher is an instrument of upward mobility. In these days, social status, i.e. wealth, and education are becoming more important than the caste.

**8/ Can you tell me something about dowry and wedding habits among Malaiyaka Tamils?**

Dowry has now become part of our weddings, too. It all started changing some 15 or 20 years, after the riots experience. Families wanted to marry their daughters off, so that they would be protected by their husbands in case new riots broke out. To accelerate the process, they were willing to give some money as dowry.

Now, estates labourers would ask for a golden chain as a dowry because that's all they can afford. And especially in the teachers' community, dowry is somewhat expected. People do not ask for it directly, instead they aim for girls whose families are in a good financial situation.

For example, my 24-year-old daughter will be given a big share from my father's heritage. Everybody knows that, so we have been receiving quite a lot of proposals and the fact that I am divorced is being overlooked.

Also women from Jaffna contribute to the spread of dowry system. A lot of women then try to get married to the Hill Country Tamil teachers, because men in Jaffna are scarce and demand huge dowries.

**9/ Are the Jaffna women not concerned with caste membership of their prospective husbands?**

The Jaffna women are not so much concerned with the caste of the men anymore because of the ideology of LTTE that bans people to behave on a basis of caste. However, the caste thinking is still on minds of many. Wealthy women in Jaffna who can afford to choose a husband, can have the luxury of being concerned about their prospective husband's caste. But quite many of them can't afford to pay huge dowries and they just want to marry, so they offer smaller dowries and marry an Up-country teacher.

**10/ For how long has this practice, i.e. inter-caste marriages of Jaffna women and Malaiyaka Tamil men, been going on?**

Jaffna Tamils have been coming to the Hills since the colonial times to work as teachers. They still keep on coming. This practice has started some 15 years ago because of the war and scarcity of Jaffna men. Jaffna women marry Malaiyaka Tamil men, however, Jaffna men do not marry Malaiyaka Tamil women.

### **11/ Have there been any other changes of the marital habits among Malaiyaka Tamils?**

Education has also contributed to the change. 20 years ago, a lot of Malaiyaka Tamils from my caste have become successful businessmen. However, they were not educated, but their daughters were educated because it was a fashion among these newly rich. Another group of people who were poor, but clever were studying hard and had a very difficult life. Their hardship has created a good character in them, they do not smoke or drink. They have obtained their degrees and became desirable for the educated daughter of the rich businessmen. They would marry them, because they did not want to marry someone rich but uneducated. After wedding these couples would be sent abroad to polish the men's ego. A good example can be my second brother in law, who was being looked down upon by the community for being poor, yet now he is supporting the family the most as he had become very successful in Australia.

### **12/ What are the differences between Jaffna and Malaiyaka Tamils marital habits?**

Unlike among Jaffna Tamils, the Up-country Tamils are patrilocal. That means that after the wedding the woman lives in her husband's house with his family who own the house. This puts the brides into many difficult and tense situations because their mothers-in-law tend to dominate and interfere into everything. In my community, the mothers-in-law are dictators. Brides are some times being ill-treated by their in-laws, and because of that some of them commit suicide.

I think, the Jaffna system is good, it gives women stronger position. The women own their house and have their husbands as a property and they are ruling them. They literally, say they have "bought" their husbands, so they have to listen to them.

### **13/ Did women from your caste usually work or did they stay at home?**

Now most of the girls are educated and want to work. It's the men who say, "after wedding, you won't work". But the women get bored at home and if they do not have kids yet they do get their way and work.

There is a gap between generations – parents are usually uneducated, and their children are studying. At least 50% of people do not know what their children are studying.

### **14/ Do women in the hills ride bicycles?**

No, nobody rides bicycles. It is hilly. If the country was flat than we would ride bicycles.

But riding a motorbike is a man's thing. Now there is a fashion, that the women in Colombo and Kandy drive cars, because men are busy so the women drop the kids at school.

**15/ What do you think of Jaffna Tamils?**

Jaffna Tamils are very thrift, they have to save for their whole life – for a dowry, for a house etc. Their women are very courageous and determined; one could say they even behave arrogantly. Earlier, during the colonial times, they were the only teachers teaching the Up-country Tamils. The British wanted to have it that way, they wanted to keep the estate workers somehow happy “see, we provide education for your children, so get back to work”. They wanted to isolate us from the rest of the people, to remain docile. The Jaffna teachers would take some of their pupils back to Jaffna to work as their domestic servants. Still nowadays, the Jaffna people have the attitude, that the Hill Country Tamils are their servants.

Jaffna people are very strong and pushy. When they are in the hills they manage to get around everything, they can manipulate people easily. They are buying land in the hills which is not fair, because we and the Sinhalese can't buy land in Jaffna

**16/ What do you think about the LTTE fighters?**

We are frustrated because we are affected more than them and we bear the consequences of their “struggle”. We are not accepted by either side: the Sinhalese label us all as Tigers and Jaffna Tamils label us as traitors.

Up-country people do not like freedom fighters, because they are making a derogatory picture about us: that we don't speak proper Tamil etc. Educated Up-country people are upset about this way they are looking down at us. The uneducated estates Tamils however sometimes think the Tigers are our saviours.

**17/ What do you think about the female fighters?**

Some of the Tamil Tigresses have been affected by war, they have witnessed killing or a rape or have lived through it themselves, and so they are compelled to seek revenge.

**18/ How has the conflict affected Malaiyaka Tamil women?**

Both men and women are being discriminated against and they are being called Tigers.

**19/ Do Malaiyaka Tamils sympathize with militant groups?**



I am not sure. But when somebody is arrested and taken to a custody as a suspect, and receives humiliating treatment, you can be sure that s/he will definitely want to become a Tiger.

Being constantly asked at check points humiliating questions makes people angry.

**20/ Have there been cases of MT female fighters?**

I don't know, haven't heard of any.

**23/ How did the war change your life?**

It inflicted a lot of suffering on me, because after the riots in 1977 when we lost everything, my father has become unstable and had to receive psychiatric help. He began to be worried about my safety, so he forced me into marriage at a young age (18) so that there would be a man to protect me.

But then when the second wave of riots came in 1983, I was not with my husband anyway, because it happened in the month of ādi (July 17- August 16) when the couples have to be separated, because if they conceive, then the child would be born in April which is the hottest month of the year and the mother and the child could succumb to diseases and infections.

So my husband could not really protect me anyway. And then I got separated and divorced and the whole community is gossiping about me and making my life difficult so thanks to the war I am an outcaste really. I had to manage somehow myself.

**24/ How did the war affect Tamil women in general?**

Wherever you go you are not free. You hear people saying "demolo" (Tamil in Sinhala) in such a derogatory tone that hurts you, you feel upset. The people say, only because of these tamils our country is facing so many problems.

**25/ Is there any solution?**

I think, there was so much damage done to everybody – to the Tamils, Muslims and Sinhalese. Everybody is affected. Unless everybody stands up and says: "Let's forget everything!" it won't end.

But that won't happen.

## **Příloha 5. - Možné budoucí studie**

Během zpracovávání tématu této dizertační práce o dopadu občanské války na Šrí Lance na postavení tamilských žen ve společnosti, jsem se setkala s mnoha náměty pro další zajímavé studie. Jejich výčet předkládám v této kapitole.

### 1/ Tamilské ženy žijící v západních zemích

Bylo by zajímavé zmapovat život a problematiku tamilských komunit v západních zemích se zvláštním ohledem na ženy a na to, jakým způsobem kontakt s cizí kulturou ovlivňuje či neovlivňuje jejich normy chování.

Zvláštní sekci této studie by mohl být průzkum situace tamilských žen, které jsou po příjezdu do cizí země svými novými manžely opuštěny a jejich rodiny jim z bezpečnostních důvodů nedovolují návrat na Šrí Lanku. Proto jsou dnes v mnoha západních zemích stovky osamocených tamilských žen, které se snaží nějakým způsobem v nové zemi přežít. Zmapovat jejich strategie přežití by mohlo být užitečné pro uprchlická studia a další obory.

### 2/ Dopad války na sinhalské ženy

Občanská válka na Šrí Lance má velký dopad i na postavení sinhalských žen. Sinhalská kultura vychází do velké míry z buddhismu, obsahuje však také prvky vyskytující se v tamilské kultuře. Například postavení vdov nebývá v sinhalské společnosti snadné. (Proč tomu tak je?) Nicméně zvyky týkající se uzavírání manželství a genderových stereotypů u Sinhalců se od těch tamilských značně liší. (Jakým způsobem?) V důsledku války vstupují sinhalské ženy také do ozbrojených složek. (Jaké je jejich postavení v těchto složkách?) Na jihu Šrí Lanky je mnoho vesnic pro válečné veterány a válečné vdovy. (Jak fungují tato společenství?) Tato studie by mohla být přínosná pro oblast kulturní antropologie a genderová studia.

### 3/ Dopad války na maorské ženy

Během občanské války byli Maorové (Maorové) na Šrí Lance často lapeni v přestřelkách mezi LTTE a vládními složkami. V důsledku toho byly jejich velké populace vysídleny, nejvíce v 90. letech z Jálppánam. V dnešní době žije v Jálppánam jen malá maorská komunita čítající kolem tisíce lidí. Maorové žijí na západě, na jihu i na východě Šrí Lanky. Od

90. let však mezi nimi a Tamily probíhá na východě skrytý konflikt, který se občas projeví násilnými incidenty. Nejhorším takovým incidentem byl masakr modlících se Maorů v Kathánkudi v okrese Mattakalappu v polovině devadesátých let. Bylo by zajímavé podívat se blíže na dopad vysídlení na maorské ženy. Dále by bylo zajímavé studovat danou malou Maorskou komunitu v Jálppánam. Velkou studii by zasluhoval i vývoj konfliktu mezi Maory a Tamily na východě.

#### 4/ Dopad války na muže různých etnických skupin na Šrí Lance

Válka má na muže jiný dopad než na ženy. Muži bývají ve válce raněni, umírají. Bezpečnostní situace jim znemožňuje mobilitu. Jejich moc ve veřejné sféře upadá. Bylo by zajímavé do hloubky zanalyzovat dopad válečného konfliktu na genderový stereotyp mužů, ať už Tamilů, Sinhalců, Maorů či křesťanů.

#### 5/ Konstrukce nepřítele pro děti různých etnických skupin na Šrí Lance

Válka má specifický dopad na děti, které na Šrí Lance neznají nic jiného než válku, nezažily mírový stav a jsou socializovány nenávidět příslušníky protistrany. Tato studie by zřejmě zahrnovala analýzu školních osnov a učebnic, které k socializaci dětí významným způsobem přispívají. Šlo by tedy o kulturně antropologickou studii konstruování nepřítele.

#### 6/ LTTE

Námětem pro politologickou studii by byl vývoj ideologie LTTE, jakým způsobem se jejich rétorika posouvá. Zajímavá by také byla analýza výcviku Tamilských Tygrů, která by mimo jiné mohla i odpovědět na otázku, proč se zatím nikde nevyskytly případy znásilnění sinhalských žen ze strany Tamilských Tygrů. Vzhledem k tomu, že členové LTTE jsou podle dostupných informací velmi literárně plodní, jakási analýza jejich literatury by mohla vnést světlo do celé rétoriky hnutí.

#### 7/ Válečná literatura na Šrí Lance

Na Šrí Lance vzniká zajímavý literární žánr zabývající se etnickým konfliktem psaný jak v tamilštině, sinhalštině, tak i v angličtině. Můžeme jmenovat například vynikající tituly *Road*

*from Elephant Pass* či *Playing Lions and Tigers* a mnoho dalších, které by posloužily jako zajímavý podklad pro literárně-analytickou práci.

#### 8/ Psychologické trauma na Šrí Lance

Bylo by zajímavé zmapovat psychologický dopad války na obyvatelstvo a strategie, pomocí nichž se s ním lidé vyrovnávají. Někteří lidé se například uchylují k magii a víře v duchy, jiní se stávají náboženskými fanatiky, někteří se naopak od náboženství zcela odvrací. Psychiatrické případy bývají řešeny velkým množstvím psychofarmak. Někteří lidé, kteří končí psychiatrických institucích, často nejsou duševně nemocní, jen nezapadají do společenských norem. Zajímavou částí takové studie by bylo konstruování psychologické pomoci v rámci kulturních norem. Psychologičtí poradci na Šrí Lance svým klientům často radí v souladu s tradičními společenskými normami. Tudíž psychologická péče na Šrí Lance se například od evropské radikálně liší.

#### 9/ Vysídlení na Šrí Lance

Jak jsem mnohokrát zmínila ve své práci, vysídlení má velký dopad na civilní obyvatele Šrí Lanky a na jejich společenské struktury. Bylo by zajímavé prozkoumat souvislost mezi vysídlením a nárůstem genderového násilí a promiskuitního chování. Také by stálo za to hlouběji se zabývat hrozbou epidemií HIV/AIDS.

#### 10/ Dopad práce nevládních organizací na šrílanskou společnost a kulturu

V posledních dvaceti letech na Šrí Lance pracovalo a stále pracuje mnoho mezinárodních i místních šrílanských organizací, které se zaměřují na různé oblasti od mírotvorných školení přes psychosociální pomoc, programy zaměřující se na podchycení genderového násilí až po podpůrné rozvojové programy v oblasti technologií a živobytí. Bylo by zajímavé blíže prozkoumat, jaký dopad má jejich práce na kulturní normy jednotlivých etnik.

#### 11/ Dopad migrace šrílanských pracovníků v zemích Blízkého východu na jejich kulturní normy

Zdá se, že masivní zaměstnávání Šrílančanů v zemích Blízkého východu má značný dopad na kulturní normy těchto pracovníků. Například příslušníci maorské menšiny pracující v Saudské Arábii začali svým ženám přivážet burky, které zakrývají celé jejich tělo i tvář, oděv do nedávna u šrílanských Maorů nevídaný.

#### 12/ Šrílanští migranti v Indii

Během etnického konfliktu na Šrí Lance uprchlo mnoho šrílanských Tamilů do jižní Indie. Mnoho z nich tam stále žije. Bylo by zajímavé zjistit, jakým způsobem se změnil jejich kulturní normy a zvyky. Někteří migranti se po uzavření dohody o příměří v roce 2002 vrátili zpátky na Šrí Lanku ve víře, že země spěje k mírovému řešení. Mnozí navrátilci se nacházejí ve svízelných podmínkách – nemohou se dostat ke svému majetku, nebo tvoří vyloučenou skupinu, která se nemůže integrovat zpět do šrílanské společnosti.

#### 13/ Souvislost mezi genderovým násilím a mírou mužské dominance ve společnostech

Zdá se, že čím dominantnější postavení muž ve společnosti má, tím více společnosti tolerují domácí násilí vůči ženám. Bylo by zajímavé tuto tezi ověřit v komparativní studii napříč kulturami.

#### 14/ Prolínání Manuova zákoníku a drávidského etického kódu

Toto téma by zasluhovalo filologickou práci, průzkum originálních pramenů jak v sanskrtu, tak ve staré tamilštině. Zdá se, že smíšení Manuova zákoníku a drávidského etického kódu dalo základ dnešnímu hodnotovému a kulturnímu systému jižní Asie.

#### 15/ Porovnání indických a šrílanských tamilských kultur

Mezi indickými a šrílanskými Tamily je mnoho rozdílů – jazykových, kulturních, hodnotových atd. Zajímavé by bylo například odhalit příčinu, proč je tamilská společnost na Šrí Lance matrilokální a proč je v Indii patrilokální.