

# **Indo-pákistánská komunita v Praze**

**- sociologická studie**

**Vedoucí práce: Mgr. Mgr. Zdeněk Nešpor, Ph.D.**

# Obsah

Úvod.....	2
Užité metody.....	3
I) Analýza odborné literatury .....	3
II) Metody kvalitativního výzkumu.....	4
<b><u>Část I. Historie země „původu“, náboženství, nový kontext.....</u></b>	<b>6</b>
<b>1. Sociální, hospodářská a politická historie Paňdžábu v kontextu indických a pákistánských dějin.....</b>	<b>6</b>
Obecná Historie.....	7
Sociální skladba.....	11
Ekonomická historie.....	14
I) Mughalská nadvláda.....	14
II) Britský kapitalismus.....	15
III) Po získání nezávislosti.....	16
<b>2. Popis základu indo-pákistánských náboženství v ČR.....</b>	<b>18</b>
Hinduismus.....	19
I) Hinský „svět“.....	21
II) Jak hinduisté chápou božstvo.....	22
III) Jak hinduisté praktikují své náboženství.....	22
Sikhismus.....	23
I) Sikhský „svět“.....	24
II) Jak sikhové chápou Boha.....	26
III) Jak sikhové praktikují své náboženství.....	26
Indický Islám.....	28
I) Islámský "svět".....	29
II) Jak muslimové chápou Boha.....	30
III) Jak muslimové praktikují své náboženství.....	31
<b>1. Vztah Českých zemí s oblastí Indie a Pakistánu. Vztah Českých zemí a islámu, hinduismu a sikhismu.....</b>	<b>32</b>
Historie vztahu Indie (Pakistánu) a České republiky („Českých zemí“), včetně přítomnosti indických náboženství v ČR, mimo islám.....	32
I) Od středověku po národní obrození.....	32
II) Za první republiky.....	33
III) Po druhé světové válce.....	34
Islám v Čechách.....	36
I) Středověk a raný novověk.....	36
II) Od 19.století do roku 1948.....	38
III) Od roku protektorátu po současnost.....	39
Obraz islámu v médiích, literatuře a politice.....	41
Obraz islámu v literatuře a na akademické půdě.....	43
Ostatní .....	46

<b><u>Část II. Indo-pákistánská komunita v Praze</u></b> .....	48
<b>1. Práva cizinců a národnostních menši v ČR</b> .....	48
Mezinárodní právo.....	48
Cizinci v ČR.....	51
I) Imigrace v ČR.....	52
II) Postavení cizinců v ČR.....	53
<b>2. Život v České Republice</b> .....	55
Vymezení komunity.....	55
Sociální koheze komunity.....	56
Praktikování náboženství komunity v českém prostředí.....	57
I) Muslimové.....	57
II) Sikhové.....	58
III) Hinduisté.....	59
Kulturní rysy indo-pákistánské komunity.....	60
I) Jazyk.....	60
II) Tradiční strava.....	61
III) Film.....	61
IV) Hudba.....	62
V) Rodinný život.....	63
VI) Struktura volnočasových aktivit.....	64
Vazby na zemi původu.....	65
<b>3. Soužití s českou společností</b> .....	66
Práce.....	66
O svém postavení jakožto cizince v ČR.....	67
Náboženství.....	67
I) Muslimové.....	67
II) Sikhové.....	68
II) Hinduisté.....	69
Oficiální místa.....	69
Jazyk.....	69
Uzavřenost či otevřenost?.....	70
I) Uzavřenost?.....	70
II) Otevřenost a iniciativa.....	71
<b>Závěr</b> .....	72
<b>Seznam použité literatury</b> .....	73

## **Poděkování**

Děkuji především svému vedoucímu práce Mgr. Mgr. Zdeňku Nešporovi, Ph.D. a předešlému tutorovi Mgr. Ondřeji Skripnikovi, že mne provedl studiem až k bakalářské práci. Stejnou měrou jsem zavázán své sestře za korekturu a celé rodině za podporu. Musím také ještě jednou zmínit Zdeňka Nešpora za velmi přínosné uvedení do studia islámu a Mgr. Selmě Siladžič za seznámení s problematikou migrace. Děkuji rovněž všem svým přátelům za podporu v průběhu studia.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 19.09.2007

.....  
podpis

## Úvod

Když jsem prováděl pilotní rozhovor ke kvalitativnímu výzkumu, dostal jsem velmi závažnou odpověď ještě před tím, než jsem položil první otázku: „Co Vás zajímá? Já žiju jako každý tady...“ Přimělo mne to zamyslet se znovu nad cílem a metodou mého výzkumu. Jak mohu chtít zkoumat integraci komunity, jejíž členové jsou převážně ekonomicky soběstační, platí daně a dodržují zákony? Není něco v nepořádku v mém prvotním postoji? Zdálo se mi, že jsem ovlivněný nějakým způsobem uvažování, který podvědomě znám z literatury z Velké Británie, českých médií a z určitých obecných stereotypních představách o imigrantech, zejména muslimských. Napadlo mne, že možná základní otázkou mého výzkumu života indo-pákistánské komunity v Praze a jejího soužití s českou společností nebude ani tak otázka integrace (ačkoliv jsem na jeden vcelku pochopitelný problém komunity narazil, totiž na problém užívání českého jazyka). Bude to spíše otázka rasismu a islamofobie.

Členové komunity žijí do jisté míry tradičním způsobem života a všichni se hlásí k určité náboženské identitě. Budou proto nepřizpůsobivými náboženskými fanatiky? Nebo budou ve svém jednání komičtí a kuriózní? Většina členů komunity má také tmavou barvu pleti a někdy nosí tradiční oblečení. Jak velkou pozornost budou v českém prostředí vzbuzovat? A budou se cílem rasistických osočení, nebo dokonce útoků?

Protože se indo-pákistánskou komunitou v Praze dosud nikdo nezabýval, pokusím se také o popis kontextu, ve kterém se v České Republice ocitla. K jejímu formování rovněž také přispěl určitý kolektivní příběh, který popíši. Z něj vychází určitá modifikace životního stylu, postojů a změn vůbec, které po příchodu do České republiky členové komunity prodělali. V tomto smyslu se indo-pákistánští imigranti příliš neliší od imigrantů z jiných oblastí světa. Fakt, že pocházejí především z jednoho regionu Indie a Pákistánu, mě přiměl k tomu se jím trochu blíže zabývat. Snad to nebude na škodu.

Doufám, že první část práce přispěje k lepšímu porozumění přistěhovalců, kteří do České Republiky přišli z oblasti Indického subkontinentu, případně z Velké Británie, kde však byli druhou či třetí generací přistěhovalců ze zemí commonwealthu, kde byli „british asians“. Většina z nich přišla do České republiky za prací a výdělkem, v případě azylantů však také nalézt nový život. Přijetí či nepřijetí českou společností a problémy, se kterými se v ní setkávají, zrovna jako konkrétní život, který v ní žijí, budou tématem druhé části práce.

## Užití metody

### 1) analýza odborné literatury

V průběhu práce jsem si brzy uvědomil, že jsem operoval s poměrně velkým množstvím informací z odborné literatury, z níž bylo někdy dopředu obtížné vybírat pro práci to podstatné. Analýza odborné literatury tak nakonec probíhala v souběhu s kvalitativním výzkumem a byla jím korigována. Při výběru relevantních informací jsem se snažil řídit určitou kritičností, v mezích toho, co Jacques Derrida nazývá „dekonstruktivistickým“ postupem.<sup>1</sup> V orientalistické literatuře jsem se např. setkával s tezemi, které odpovídaly postkolonialistickému diskurzu, a tak jsem na ně nebral ohled.<sup>2</sup> V těchto pracích jsem se také setkával s poměrně vysokým stupněm scientismu, který někdy skoro jakoby doplňoval a „opravoval“ náboženské tradice, zvláště jejich mytologické soustavy.<sup>3</sup> U některých autorů jsem se setkal s vysloveným rasismem, a tak jsem je raději zavrhl celé.<sup>4</sup>

Cílem analýzy odborné literatury bylo dvojí.

Jednak pokusit se zachytit obecnou podobu náboženství, která jsem v této práci zkoumal, a to zejména jejich podobu indickou, související tedy s místem, kde vznikla. Jedná se o takovou podobu, která je „původní“ (či spíše, pokud bychom chtěli být politicky korektní – „předchozí“) a protože konstruovaná na základě odborné literatury - „ideálně typická“<sup>5</sup>. Byla tak určitým rámcem, z kterého jsem vyvozoval konkrétní žitou nábožensko-sociální realitu indo-pakistánské komunity v Praze. Nesnažil jsem se však zabývat nutně speciálními otázkami sekularizace<sup>6</sup> či integrace imigrantů, spíše jsem sledoval celkové změny v jejich postojích po příjezdu do České Republiky. V tomto ohledu jsem se musel na odbornou literaturu spoléhat značnou měrou.

Druhým cílem analýzy odborné literatury bylo vytvořit obraz určitého kontextu, ve kterém se imigranti ocitají. Zde už se nacházíme na prahu kvalitativního výzkumu. Kapitoly o vztazích Indie, Pakistánu a České Republiky, místa islámu v České Republice, či právního postavení cizinců v České Republice však měly tento kontext poněkud rozšířit. Bylo třeba se spolehnout jen na poměrně malé množství prací, které k tématu vznikly. Snažil jsem se je doplnit informacemi z „první ruky“: např. v kap. o mediálním obraze islámu jsem se orientoval i podle vlastních názorů na a vlastních dojmů z českých médií. I při četbě literatury vztahující se k tomuto tématu bylo potřeba se řídit jistou kritičností.

Oba cíle analýzy odborné literatury bylo třeba brát jako vzájemně provázané. např. studium islámu jsem musel nutně komparovat s mediálním či politickým obrazem islámu. Vždy to mělo však posloužit k interpretaci výpovědí imigrantů. V kvalitativním výzkumu se zhmotní souhrn studované

---

<sup>1</sup> *Co přinese zítřek* - Jaques Derrida, Elisabeth Roudinesco, 2003. Kap. I, Vybrat si své dědictví

<sup>2</sup> např. stále dokola se opakující zveličování a upřednostňování „reformních“ skupin všeho druhu. Např. *Indian Islam* - Murray T. Tittus, 1930, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti* - Dušan Zbavítel, 1993. *Duchovní cesty islámu* - Luboš Kropáček, 2003

<sup>3</sup> Nesnažím se tento postup hodnotit, spíše jsem se snažil tyto části odborných textů brát s rezervou, protože nevyovídají o postojích věřících, a vzhledem k povaze této práce tak nemají příliš význam. např. *GuruGuru Nanak and the Sikh Religion*, W.H.McLeod, 1968

<sup>4</sup> (viz kap. kontext)

<sup>5</sup> *Sociologie náboženství* - Max Weber, 1998. především předmluva prof. Miloš Havelky

<sup>6</sup> Změna či modernizace náboženských poměrů neznamená vždy nutně sekularizaci. Viz např. *When a great tradition modernizes* - Milton Singer, 1972

literatury. V praxi se ukáže, že ideálně typický obraz náboženství a situace indo-pakistánské komunity v Praze odpovídá s žitými poměry jen do té míry, do jaké to vztah konkrétního a abstraktního dovoluje.

## 2) metody kvalitativního výzkumu

Metodu kvalitativního výzkumu charakterizuje Miroslav Disman v učebnici *Jak se vyrábí sociologická znalost*<sup>7</sup> takto:

„...nenumerné šetření a interpretace sociální reality. Cílem tu je odhalit význam podkládaných sdělovaných informací.“

To znamená, že kvalitativní výzkum sbírá empirická data, poté je organizuje podle jejich vlastních pravidelností. Samotný sběr dat se řídí tímto pravidlem. Pomalu tak z empirické reality vystupuje teorie, která interpretuje tuto realitu skrze výpovědi jejích účastníků.

Disman dále charakterizuje tuto metodu jako takovou, která spíše než znovuověřitelné šetření velkého vzorku populace a objektivních dat na nich pozorovaných, zkoumá subjektivní stránku respondentů. Protože k ní patří emoce, subjektivní dojmy a vlastní symbolická interpretace sociální reality, bude cílem takové metody spíše rozumění, „porozumění lidem v sociálních situacích“. Pro náš výzkum jsem vybral tuto metodu proto, že cílem je sledování života indopakistánské komunity v Praze – změna jejich postojů s příchodem do české společnosti a soužití s ní. To jsou otázky špatně empiricky měřitelné. Navíc jsem také nevěděl, zdali postupem času nevystoupí jiná nebo nová témata. Jak se později ukázalo, některá postupem času odpadávala (např. problematika integrace), jiná se objevovala (např. problém rasismu). Základní obrysy výzkumu se tak ukázaly v pilotní studii<sup>8</sup>, kterou jsem na začátku výzkumu provedl formou dvou orientačních rozhovorů. V průběhu samotného výzkumu jsem používal tři metody kvalitativního výzkumu, které Disman nastiňuje:

### 1) Zúčastněné pozorování.

Tuto metodu jsem používal v rozmezí „pozorovatele jako participanta“ a „participanta jako pozorovatele“. To se projevilo tím, že jsem v průběhu výzkumu navštěvoval „indo-pakistánský“ obchod, který je jedním z míst, kde se imigranti z Indie a Pákistánu schází. Zde jsem kupoval polotovary či suroviny, ze kterých jsem si příležitostně vařil jídlo. Rovněž jsem si zde půjčoval „bollywoodské“ a jiné filmy, které jsem shlédl. To samé se týká populární hudby a pakistánských a indických novin. U novin jsem nemohl číst vydání v nativním jazyce – což snad pro náš výzkum není zas tak důležité. V tomto pozorování jsem se však soustředil především na náboženské (a s tím související) obsahy, které mne zajímají nejvíce, a které vystupují u členů indických imigrantů tradičně velmi silně. Proto jsem také strávil večer se sikhskou, muslimskou a hindskou rodinou. Odtud, stejně jako z návštěv obchodu, jsem si vedl „terénní zápisky“<sup>9</sup>

### 2) Nestandardizované interview.

Je takové interview, které nestojí na připraveném výčtu otázek, ale spíše se ubírá svou vlastní cestou („nová otázka vychází z předchozí otázky“). Respondent je tak spoluautorem interview. Na pilotní studii jsem sice připravil základní rámec otázek, rozhovor však nakonec většinou probíhal improvizacním způsobem vlastní cestou. Jako celek jsem se snažil rozhovor jen poněkud usměrňovat k obecným otázkám: „Jakým způsobem?“ „Co je dobře?“ „Co je špatně?“, příp. „Co by jste potřeboval?“. Při samotné konstrukci otázek a celkového přístupu k dotazování jsem se řídil

<sup>7</sup> *Jak se vyrábí sociologická znalost* - Miroslav Disman, 2006

<sup>8</sup> *Jak se vyrábí sociologická znalost* - Miroslav Disman, 2006- Miroslav Disman, 2006

<sup>9</sup> Hudebně - antropologický seminář, Zuzana Jurková, 2006/2007. Jde o zápis všeho pozorovatelného i vlastních nápadů po skončení účasti. Z toho je pak vybírán relevantní materiál.

ponaučením z učebnice Jana Hendla *Kvalitativní výzkum*.<sup>10</sup>

### 3) Analýza osobních dokumentů

Tato metoda se z části překrývá s metodou č. 1. Bral jsem na zřetel obsah filmů a hudby, kterými se komunita nejraději zabavuje. Vybíral jsem tak z velké části např. filmy s morálním ponaučením, (podle členů komunity) reálným obsahem, náboženskou hudbu atd. Bohužel sem příliš nespádají noviny, protože členové komunity čtou často noviny nativního jazyka (to poněkud vyrovnává bilinguální charakter některých z nich). Nakonec do této kategorie zařazuji i posvátné texty – v tomto případě Korán, Adí Granth Sáhíb Ji a hindské eposy. Toto vše sloužilo k „pronikání do samotné kulturní atmosféry“<sup>11</sup> a k dokreslení struktury zkoumaného problému.

Poslední techniku, kterou jsem použil pro vyhledávání vhodných respondentů, jsem převzal z kvantitativního výzkumu. Jedná se o „Snowball technique“. Začal jsem s majiteli pakistánské restaurace a indopakistánského obchodu. Ti mi dali kontakt na překladatele z Paňdžábštiny a urdu, který do určité míry funguje jako mluvčí komunity. Ten mi pak dal kontakty na další respondenty, kteří mi v průběhu výzkumu připadali relevantní, a tak dále.

---

<sup>10</sup>*Kvalitativní výzkum* -Jan Hendl, 2005

<sup>11</sup>*Sociology of religion* -Joachim Wach, 1947



# **Část I. Historie země „původu“, náboženství, nový kontext**

V této části práce se pokusím teoreticky zpracovat materiály, které by mohli být relevantní k naší výzkumné otázce. Pro základní přehled vztahu mezi státy oblasti Paňdžábu (Pákistán a Indie) a Českou republikou využiji soupisu dějin Pákistánu a Indie<sup>12</sup> a také bohatou dokumentaci vztahů zejména z doby minulého režimu. Vztahy mezi Indií konkrétně a Českou republikou po roce 1989 na oficiální úrovni ochřadly. Avšak na úrovni kulturní a náboženské se naopak rozvinuly v hustou spleť nejrůznějších vlivů, někdy i trvalých vztahů a kontaktů. Nastíním je proto jen stručně. V dalších odstavcích načrtnu stručnou rešerši literatury zabývající se islámem v České Republice. Hinduismus ani sikhismus před rokem 1989 u nás neměli téměř žádné zastoupení, a navíc nedosahují takové politické a mediální pozornosti, ať už v pozitivním či negativním slova smyslu. Kromě dějin vztahů islámu a České republiky nastíním také jeho obraz v médiích, politice, na akademické půdě a v literatuře. K dispozici bude několik publikací vyšlých v České Republice, dále některé články, dizertační práce a přednáškové cykly.

Další kapitoly této části budou tvořit stručné dějiny Paňdžábu jakožto kulturního regionu, přesahujícího hranice mezi Pákistánem a Indií. Odtud pochází většina členů komunity. Kromě stručného přehledu se zde budu soustředit na ty historické vlivy, které mohly vést k tak masivní emigraci, jaké je Paňdžáb už sto let svědkem. Půjde o určité, tentokrát nikoliv kontextové, nýbrž kulturní doplnění samotného dotazování členů komunity. Poslouží jako pochopení pro „kolektivní historie komunity“.<sup>13</sup>

## **1. Sociální, hospodářská a politická historie Paňdžábu v kontextu indických a pákistánských dějin**

Je velmi těžké, ne-li nemožné sehnat v České Republice historie jednotlivých států Indické Republiky. V Orientálním ústavu jsem narazil jen na kusá a speciálně zaměřená pojednání o určité době nebo události. Pokusím se tedy jen zkratkovitě načrtnout některé specifické rysy Paňdžábu na základě různých informačních zdrojů, a zakončit závěrem, který by se mohl dotýkat života indo-pákistánské komunity v Praze.. Zejména půjde o historické důvody toho, proč se tento region stal tak masivním zdrojem emigrace. Především půjde o sociální, hospodářské a politické charakteristiky.

---

<sup>12</sup>Především *Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, Kap. Pákistán, Jan Marek, 2003, *Dějiny Indie*, Vlastimil Strnad, 2003. Ostatní viz níže.

<sup>13</sup>*Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

Důležitou součástí bude rovněž popis Paňdžábu z hlediska náboženství, která zde převládají. Jejich popis bude východiskem pro studium náboženství indických a pakistánských imigrantů v Praze. Tuto kapitolu jsem rozpracoval poněkud více, protože se domnívám, že náboženská identita je ta, která zůstává platná i po příchodu imigranta do nové země, ačkoliv třeba v pozměněné podobě. Britská literatura uvádí<sup>14</sup>, že přistěhovalci z oblasti Paňdžábu, východní části Pakistánu a severozápadního regionu Indie, přicházejí do Velké Británie z ekonomických důvodů. V literatuře dostupné v České Republice týkající se imigrace<sup>15</sup> však není tento motiv přesně rozepsán, protože každá z prací o imigraci se zabývá spíše samotnou diasporou než životem v Paňdžábu. Domnívám se však, podobně jako Disman<sup>16</sup>, že v sociálních vědách „všechno souvisí se vším“, a že proto popsání ekonomického a historického vývoje regionu z tohoto hlediska by mohlo být prospěšné. Navíc to přispěje k lepšímu pochopení života a povahy samotné komunity. Krom toho jsem se často setkával s domněnkou, že emigrace z Paňdžábu není vlastně existenčně opodstatněná. I to se pokusím poněkud relativizovat v následujících kapitolách.

## 1. Obecná historie

Konkrétní práce na téma historie Paňdžábu není v České Republice k dispozici. Pokusím se jen shrnout některé body, které naznačují jiné zdroje informací. Jsou to např. práce zabývající se náboženstvím, obecnou historií Indie či Pákistánu. Něco bylo řečeno už také v minulých kapitolách.

Historie regionu se datuje až od 3.-2. století př.k., kdy zde, v povodí Indu, žila jedna z prvních civilizací historie, kultura harrapská. Vyznačovala se mírumilovností, vyspělou technologií a zárodky pozdějších hindských náboženských, vědeckých či kosmologických představ.<sup>17</sup> Obyvateli bylo pravděpodobně drávidské ethnikum, vyznačující se v té době zemědělskou povahou a tmavou pleť. Od 1. tis. př. k. sem začalo pronikat árijské ethnikum původem ze středí Asie. Jejich původní podoba života je patrná na některých kmenech východního Afgánistánu, kde žijí už od prvotní migrace. Byli pastevcí s patriarchální společenskou strukturou, kněžskou vrstvou a rozvinutým pantheonem božstev a mytologií, neboli védským náboženstvím.

Přes Paňdžáb se tento národ přehnal velmi rychle a zatlačila původní drávidské obyvatelstvo dolů na jih indického poloostrova. Z části se Árijové s původním obyvatelstvem smísili, a vzniklo tak náboženství nazývané někdy *brahmanismus*, s tuhým kastovním systémem, jenž už dosti početné a diverzifikované obyvatelstvo dokázal ideologicky stratifikovat. Brahmanismus se od počátku vyznačoval ritualismem a důsledným polytheismem. Od jeho rozšíření se také objevují první prokázané vladařské dynastie Indie, které se snaží oblast sjednotit<sup>18</sup>. Souhrně se nazývají *Mahajanapanas*. Vládly až do doby 5.stol př. n. l., částečně tak překrývají novou epochu, která se vyznačuje vznikem hlavních *upanišad*, filosofických textů vycházejících z brahmanských véd, a následně také buddhismu a džinismu.

V 5. stol př. n. l. se pokusily dobýt Indii Peršané, později ve 4.stol. př. k. Řekové. Ani Darios, ani Alexandr Veliký však nepostoupili dále než za hranice Paňdžábu. Dobyvatelé za sebou nenechali příliš mnoho zpustošených měst, spíše četné památky, a především v pakistánské části Paňdžábu zasáhly pokaždé sto let trvající říší i do místních tradic výtvarného umění a forem vládnutí.

---

<sup>14</sup>Thomas-Hope, Elizabeth M, *Impact of migration in the receiving countries*, 1994

<sup>15</sup>nejbohatěji zásobená je knihovna Multikulturního centra

<sup>16</sup>*Jak se vyrábí sociologická znalost – Miroslav Disman*, 2006, kap. I

<sup>17</sup>*Dějiny Indie*, Vlastimil Strnad, 2003, *Úvod do metafyziky a ezoteriky Indie*, USRHS-PHA, 1995

<sup>18</sup>*Dějiny Indie*, Vlastimil Strnad, 2003

Až do příchodu muslimů v ranném středověku ovládaly různé části Indie různé dynastie, přičemž sjednotit větší část subkontinentu se podařilo jen Maurijské dynastii ve 4. století př. k. Dynastii Guptovců ve 4.-5. století p. kr. se podařilo sjednotit především sever Indie včetně Paňdžábu. Za jejich vlády dosáhl subkontinent „zlatého věku“, rozkvětu po kulturní, náboženské, sociální i politické stránce. Mezi nimi region jednotili Sikyjové z centrální Asie a později Kušánci původem z Číny. Obě tyto dynastie přijaly buddhismus a v oblasti ho prosazovaly (podobně jako předtím indořekové). V té době však také vzniká *hinduismus* v pravém slova smyslu, jako reakce na buddhismus, džinismus, upanišádovou filosofii a ztrátu autority brahmanů.

Vznikají tak velké indické eposy (Mahábharáta a Rámajána), z nichž první je v Paňdžábu interpretován jako vyličení skutečných historických událostí, boje mezi Kurukšitry a Kambodži. Stejně tak i druhý, resp. verze *Valmiky Rámajána*, ve které je vyličen boj mezi kšatrijskou dynastií Višvaria a armádami mudrce Vasišthi ze severu Paňdžábu. Od těchto událostí, ukazujících, že většinu období védismu byl Paňdžáb rozdělen na různé válčící klany, se datuje heroická povaha paňdžábců, kteří jako specifický národ cení hodnotu činu.

První historické použití názvu Paňdžáb pochází až z doby vlády Šer Šáha Suri<sup>19</sup>, muslimského vládce původem z Afgánistánu. Muslimští dovyvatelé se v regionu objevovali už krátce po vzniku islámu. První čtyři pravověrní chálifové nové víry hleděli na indický subkontinent se zájmem. Teprve chálíf Uthmán však vyslal do oblasti dnešního Pákistánu zvěda. Ten se vrátil s informací, že „příliš velká armáda zde pomře hladem, příliš malá podlehne místním vládcům v boji“<sup>20</sup>. O něco později, za umajovského chalífy Walída (poč. 8. stol), dobyl slavný vojevůdce Muhammad B. Qásim Sind, region sousedící dnes na severu s Paňdžábem<sup>21</sup>. Arabská država zde však postupem času zanikla.

Za cíl první a druhé vlny muslimských dovyvatelů se obvykle považuje náboženská vášeň, která se pohledem na polytheistické bezvěrce hinduistánu rozněcovala ještě více, než při dobývání jiných částí světa. Pod povrchem však také mohlo být mnoho jiných motivů – ať už hinduisty vypleněná arabská obchodní loď<sup>22</sup>, nebo čirá chtivost po válečné kořisti.

Přes celý Paňdžáb dnešní rozlohy a i dále na jih se přehnal teprve Mahmúd z Ghazní v r. 1001. Byl synem turka Sabuktigina, který 30 let předtím dobyl Afgánistán (odtud „Ghazní“ podle říše, kterou zde založil). Mahmúd vzal stečí celou severní Indii až po Gujarát, a to dohromady dvanáctkrát.

Založil dynastické vládní centrum ve městě Lahore v Paňdžábu.<sup>23</sup> Stolet pak trvaly nájezdy do srdce subkontinentu, jen s přechodnými úspěchy. Avšak o další století později rozšířil Muhammad Bachtíár Khaldží muslimskou říši až na samotný východ dnešní Indie. Byl otrokem panovníka Muhammada z Ghúru, který byl podobným dovyvatelem, jako Mahmúd z Ghazní. Jeho výpravy byly loupeživé nájezdy a ke své říši s centrem v Afgánistánu měl trvale připojen jen Paňdžáb a někdy Multán. Jiný otrok Muhammada z Ghúru, Kutbuddín Aibak, se po smrti svého pána prohlásil sultánem Dillí, které se od té doby stalo trvalým sídlem muslimské nadvlády v Indii<sup>24</sup>.

Období od prvních arabských dovyvatelů až po počátek „Díllského sultanátu“ ve 13. století se vyznačovalo největší horlivostí muslimských dovyvatelů, kteří si na ideologické rovině ještě neuvědomovali, že mohou kořistnit na hindských pláních jak moc chtějí, ale zbořit všechny hindské

---

<sup>19</sup><http://www.allaboutsikhs.com/punjab/historical-overview-of-punjab.html>

<sup>20</sup>*Indian Islam*, Murray T. Tittus, 1930

<sup>21</sup>Mapa této oblasti po většinu historie vypadal úplně jinak. „Lahor“ sestával z dnešní Pákistánské a Indické části Paňdžábu, a zasahoval až k hranici s Afgánistánem. Kus jihu Paňdžábu však chyběl a sestával z historické provincie „Multán“.

<sup>22</sup>*Indian Islam*, Murray T. Tittus, 1930

<sup>23</sup>*Indian Islam*, Murray T. Tittus, 1930

<sup>24</sup>*Indie a indové, od dávnověku k dnešku*, M. Krása, D. Marková, D. Zbavitel, 1997

chrámy a obrátit všechno indické obyvatelstvo na islám je marnou snahou<sup>25</sup>. Stál proti nim pružný politický systém hindských království, především však tuhý kastovní systém, který nedovolil jakékoliv zpochybňování brahmanské nadřazenosti. Na islám tak přestupovali jen pauperizovaní „nedotknutelní“, případně ti hindové (zejména v ranném období muslimských dobyvatelů), kteří byli konvertováni násilně, nebo častěji pod pohružkou *dhimmi*<sup>26</sup>, „daně z (neusektnuté) hlavy nevěřících“.

Za Aibakova syna zavládla v říši anarchie, a zkonsolidoval ji teprve Aibakův nevlastní syn, otrok Iltutmíš. Založil tak „otrockou dynastii“. Za pár let znovu připojil k říši Paňdžáb. Prvních sto let dílského sultanátu se vyznačovalo převraty, spiknutími a atentáty. Z panovníků vynikl především turecký otrok Balban. Podnikal vojenské výpravy a s úspěchem se bránil hordám Mongolů, kteří už na poč. 13. století vyplnili celý Paňdžáb až po Sindh. Původem afgánský šlechtit Aláuddín prováděl ke konci století totéž, ale s větší krutostí a poprvé zavedl výraznější diskriminaci hinduistů, které účelově daňově zatěžoval. Ve století 14. vládla Indii dynastie Tughlakovců, která sice říši po většinu času konsolidovala, ale r. 1412 po smrti Mahmúda Tughlaka se sultanát rozpadl.<sup>27</sup>

Přispěl k tomu nájezd afghánského divokého, jen kořistnického panovníka Timúra. Ten předal vládu nad Paňdžábem, Multánem a Dillí Chizr Chánovi Sajjidovi, který tak založil dynastii Sajjidů. Ta však ztratila postupně kontrolu nad většinou říše včetně Paňdžábu. Poslední vládce následující dynastie Lódiů Ibráhím používal vůči svým afghánským kmenům takovou krutovládu, že se většina z nich vzbouřila požádala o pomoc Tímúrovce Bábura.

Bábur se obrnil v Kábulu a v r. 1526 vzal stečí Paňdžáb. Vyrthl ho tak z vlády Lódiů. Tato událost je zaznamenána v *janam-sakis*, soustavě sikhských legend. Zrovna v té době začínal kázat a cestovat zkladatel sikhismus Guru Nának. Nájezd Bábura na jedno město měl být trestem za odmítnutí pohostinství gurua bráhmany. Bábur založil slavnou dynastii Mughalů a vládl říši tři roky.<sup>28</sup>

Jeho syn Humájún byl poražen Šér Chánem, afghánským vládcem původem z Bengálska. Humájúnův syn Akbar však následníka Šér Chána porazil a nakonec rozšířil svou říši od Sindu přes Paňdžáb, celou severní Indii až po Bihár. Zavedl měnovou reformu, konsolidoval hospodářství a vyznačoval se velkou náboženskou snášenlivostí. Vedl náboženské debaty s představiteli všech náboženství, na základě kterých vyvinul své vlastní státní náboženství. To však po jeho smrti zaniklo. Jeho následník Džáhángír z ústupků vůči hinduistům slevil, čímž vyvolal velkou nespokojenost. Jeho syn uprchl do Paňdžábu a snoval zde s pátým guruem sikhů Ardžunem vzpouru. Oba byli záhy popraveni. Džáhángír také odrazil poslední mongolské vpády, zvláště v Paňdžábu a Ásámu. Na jeho dvoře také později sloužil šestý guru sikhů Hargóvind, který zde tajně cvičil sikhské vojsko. Byl nakonec uvězněn.

Vláda následníka Džáhángíra Šadhžahán se vyznačovala hmotným bohatstvím. Za jeho vlády se sikhové v Paňdžábu dále vojensky konsolidovali. Za dalšího mughala Aurangzéba a jeho nábožensky nesnášenlivé politiky založil na poč. 18 stol. desátý sikhský Guru Gobind Singh vojenské bratrstvo Khalsu. Mughalská říše se začal ztenčovat s tím, jak ji ohrožovali Peršané a Maráthové. Paštunský vládce Ahmed Šáh Abdálí ovládl Paňdžáb a Sindh a sikhové s ním vedli až do roku 1773 dosti drastické války. Jeho následník Shar Zaman konsolidoval vládu v Kábulu a podnikal útoky na sikhy a chtěl ovládnout i Dillí. Vytlačil nového sikhského vůdce Ranjita Singha z Amritsary do hor, stejně jako v druhém nájezdu v r. 1788. Byl však sikhy pokaždé vytlačen až na

---

<sup>25</sup>*Indian Islam*, Murray T. Tittus, 1930

<sup>26</sup> arabsky *džazju*

<sup>27</sup> *Indie a indové, od dávnověku k dnešku*, M. Krása, D. Marková, D. Zbavitel, 1997

<sup>28</sup>*Dějiny Indie, stručný přehled* - K.A. Antonovová, G.M. Bongard-Levin, G.G. Kotovskij, 1973

hranice Afghánistánu.<sup>29</sup> Ranjit Sikh se stal vládcem Paňdžábu a vysvobodil Lahor na žádost jeho obyvatel. Na jeho vládu vzpomínají sikhové s pýchou, v dobách útlaku zase s nostalgií. Už v průběhu 18.století však Paňdžáb počínají ovlivňovat evropští kolonizátoři, postupující především z jihu a východu. Mughalové zprvu podporovali Angličany, protože se báli vlivu Portugalců, kteří měli od 16.-17.století v Indii rozhodující slovo. Angličané však obchodní výhody postupně měnili v politické. Východoindická společnost se stala z obchodně-monopolní také polopolitickou organizací. Neobsazovala většinu území přímým vojenským zásahem, ale využívala v 18.století drobné se Mughalské říše a vůbec rozdrobenost Indie k obchodně-politickému kličkování a obelhávání místních vládců.<sup>30</sup> Po rozpadu království Ranjita Singha provokovali sikhští feudálové boj se Společností, aby se zbavili silícího vlivu puritánské sekty paňčajatů. Ačkoliv bylo sikhské vojsko modernizované a vzhledem ke svému náboženskému základu značně disciplinované a „heroické“, feudální roztržičnost a anglické uplácení vedly k anexi v r. 1845. Povstání v 1948 bylo potlačeno a Paňdžáb vykročil vstříc koloniálnímu období své existence. Období Dillíjského sultanátu a Mughalské říše se vyznačovalo neutuchajícími boji mezi sultánem, jeho soukmenovci a državami, a také nikdy zcela nevytlačení hindskými ráji (zejména Radžputy). Britská nadvláda se oproti tomu vyznačovala stále centralizovanější globální správou subkontinentu a sérií vzpour armády a feudálů, později rolníků a dělníků. Zdá se mi rozumné rozdělení britské koloniální nadvlády na dvě období. Od konce 18.století do pol. stol. 19., Britové vytlačili poslední Francouze, rozdrtili muslimská království, porazili Mahárášthy a ostatní hindské ráji. Východoindická společnost zavedla „koloniální aparátus“, skrze který spravovala subkontinent. Zavedla hospodářské reformy (viz kap. ekonomická historie), potlačovala poslední moc feudálů, ze kterých dělala penzijní důchodce. Jejím základním explicitním cílem byl vývoz levných surovin a vysávání hmotných statků. Paňdžáb byl anektován jako poslední, po dvou sikhsko-anglických válkách v r. 1849. Deset let na to počíná druhé období, a to Velkým lidovým povstáním v letech 1857-1859. Ve skutečnosti ho započala armáda sipahíů, armády Východoindické společnosti s vojíny z řad Indů. Sipahíové neměli kvůli strategické nezkušenosti šanci na výhru, a povstání bylo krvavě potlačeno. Paňdžábští sikhové se přidali na stranu Angličanů, protože sipahíi považovali za hindy, kteří zradili svojí předešlou službou Indii. Po povstání byla zrušena Východoindická společnost a vládu přebralo speciální britské ministerstvo. Byla posílena anglická armáda, a sloužili v ní především sikhové. Došlo k centralizaci, většímu daňovému zatížení. Britové vytvářeli ekonomické spojenectví s feudály, kteří nepovstali. Hranice jejich regionů se přepsaly často podle náboženského složení obyvatelstva. Vznikl první průmysl, železnice apod. (viz kap. ekonomická historie). V této době se také počala formovat duchovní reforma hinduismu, později islámu a sikhismu. Reformátoři disponovali už evropskou vzdělaností a vedli indický lid k samostatnosti. Aby Britové ventilovali stále silnější pnutí rolnických obyvatel, dovolili v r. 1885 zřízení Národního kongresu. O něco později počal Mahátma Gándhí vystupovat s politikou nenásilné nespolupráce. Vystoupil proti guvernérovi Paňdžábu, když v paňdžábském Amritsaru, na místě zvaném Džalijánválá Bágh, Britové postříleli 1000 demonstrantů včetně dětí a žen. Přejít k nezávislosti vyznačovaly především v Paňdžábu krvavé události. V r. 1940 byla založena v Lahore Muslimská liga, pod ideovým praporem Sajjida Ahmada Chána, muslimského reformátora. Muslimská liga napadla v r. 1946 paňdžábskou vládu Unie muslimských paňdžábců, sikhských Akálí a Národního kongresu. Sikhové a hinduisté odpověděli násilím, a komunální tenze, do té doby nevídané, vedly k rozdělení Paňdžábu na pákistánskou a indickou část. Přesuny obyvatel podél náboženských hranic měly za následek mnoho dalších obětí. Pro chronologické vyličení krátkých dějin Pákistánu zde bohužel už není místo. Země se po třicet let od svého vzniku nevypořádala s extrémní chudobou, táhnoucí se od dob kolonialismu (viz také

<sup>29</sup>*Dějiny Indie, stručný přehled* - K.A.Antonovová, G.M.Bongard-Levin, G.G.Kotovskij, 1973

<sup>30</sup>*Dobyvatelé, proroci a patriot* - Jan Pilát 1965

kap. ekonomická historie). Mohla za to především nestabilní politická situace. Demokratické vlády obvykle trvaly jen krátkou chvílí a trpěly vysokou korupcí. Po zbytek času vládla, a vládne Pákistánu vojenská junta, podporovaná největším spojencem země – USA. Pákistán neprosadil tvrdé státní zásahy pro ozdravení ekonomiky. Teprve v posledních dvou desetiletích vzniká v Pákistánu průmysl. Pákistánský Paňdžáb zahrnuje chudé oblasti jihu i vyspělou oblast kolem Lahore. Celkově vzato však strádá podobně, jako prvních třicet let samostatnosti Indie. K chudobě také přispívá vysoká porodnost.

Indie s Pákistánem dvakrát válčila, především o sporná území Kašmíru. Stabilizovat tuto oblast se nikdy plně nepovedlo. Indický Paňdžáb se vyznačuje „indickou formou demokracie“. Jistý ekonomický růst doprovází vysoká korupce, silná byrokracie, komunální tenze a neustálé spory o přírodní zdroje. Ve správě regionu se střídá Národní Kongres, sikhská Akálí dál a nacionálně-konzervativní Bharatiya Janata Party. Tragická událost v r. 1984 byla klíčovou pro národně osvobozené hnutí sikhů. Sikhský „extrémista“ a „světec“ Jarnail Singh Bhindranwale, produkt politiky Národního kongresu, obsadil v Amritsaru Zlatý chrám, nejposvátnější místo sikhů, a chystal zde nacionální povstání. Indická vláda odpověděla ozbrojeným útokem, při němž zahynuly stovky aktivistů a civilistů, a shořela knihovna posvátných rukopisů sikhů. V průběhu osmdesátých let byla situace v Paňdžábu krajně nestabilní a vyznačovala se komunálními tenzemi. Indická vláda nelegálně pronásledovala a zabíjela sikhy, sikhové hinduisty. V Praze žije několik sikhských azylantů, kteří jsou zde právě z tohoto důvodu.

## **2.sociální skladba a sociální motivace k emigraci**

Problematika kast a sociální stratifikace Indie a Pákistánu samozřejmě není v české literatuře důkladně rozpracována. Přesnou charakteristiku sociální skladby a zejména to, jak přispívá k emigraci nenalezneme pak ani v klasických pracích Maxe Webera *Sociology of hinduism* nebo Luise Dumonta *Homo Hierarchicus*, které lze u nás snadno dohledat. Přesto je zde pro úplnost zmíním. Každý imigrant z Pákistánu či Indie ví o svém kastovním původu, ačkoliv mu přiřkládá význam různou měrou. Širší pojednání proto snad nebude na škodu.

Max Weber<sup>31</sup> podává na základě důkladné analýzy sčítání obyvatel Indie (své doby) široké poznatky o sociální mobilitě kast a věnuje se také základnímu protikladu rituální čistoty a nečistoty, na kterých rozvinutější kastovní systém stojí. Jednotlivé kasty se od sebe mají odlišovat tím, že každá zaujímá určité postavení nebo funkci v každodenním i náboženském životě, a porušení rozsahu tohoto postavení (např. nabídnutí jídla nižší kastě) znamená rituální znečištění, které je třeba urychleně vyřešit (např. koupelí). Weber tím však opomíjí důležité skupiny obyvatelstva nehindského vyznání, které si kastovní systém rovněž osvojily – muslimy, sikhy a do jisté míry i buddhisty a džinisty, z nichž právě prvními dvěma se budu v této práci zabývat. Uvidíme, že např. pro muslimy je naopak důležitý koncept kasty jako druhu obživy a rodové linie. Z toho plyne druhý nedostatek Weberovy práce, který souvisí rovněž s konceptem rituální čistoty a nečistoty, a mohl by být zavádějící pro naše téma nepřímě. Jde o Weberovo pojetí modernizace, která je údajně nepřístupná hindskému magickému náboženství mystické povahy, orientovanému „mimosvětsky“. Tato teze je značně generalizující.<sup>32</sup> Není snad potřeba rozvádět Weberovu teorii více. Vzhledem k tomu, že Indie je jednou z potenciálně ekonomicky nejrychleji se rozvíjejících zemí světa současnosti, zdá se, že tato část Weberovi teze o kapitalismu se neověřila v praxi. Ukazuje se, že všechna indická náboženství jsou naopak spíše přízpusobivá novým sociálním strukturám

---

<sup>31</sup> *The religion of India : the sociology of Hinduism and Buddhism* - Max Weber, 2000

<sup>32</sup> Vyváženější pojetí zastává např. Hans Kung (*Křesťanství a hinduismus : na cestě k dialogu*, 1997), když hovoří o vý chodních náboženství jako inklinujících k spíše mystickému než profetickému pojetí zbožnosti.

vyplývající z rozvoje postindustriálního kapitalismu, a že koncept rituální čistoty a nečistoty, možná kastovní systém celý, nabýval v historickém vývoji různých stupňů intenzity a forem<sup>33</sup>. Zatímco v Indii ve čtyřicátých letech Weberova teze způsobila spíše tragikomické popletení hlav indických intelektuálů, v evropském prostředí by mohla vést až ke zkrslým představám o možnosti sžití indů se svým novým prostředím<sup>34</sup>.

Luis Dumont patří ke klasikům sociologie hinduismu a jeho dílo je u nás dobře známé (ačkoliv jsem dohledal jen dvě práce). Hlavní sdělení jeho nejznámější práce *Homo Hierarchicus*, a jeho práce vůbec, směřuje ke kulturní komparaci. Tím nás zavádí na jiné pole, ačkoliv jeho tvrzení o tom, že každý člověk je hierarchicky založen, je značně sugestivní. Zejména to určitě platí o rozvinutějších společnostech. Avšak stejně jako třídní boj není veden v západní kultuře ve všech oblastech rovnoměrně a s neutuchající grácií (jak by nás současná západní politická doktrína nutila si myslet), tak ani v Indii není egalitariánská myšlenka nijak nová. Opět bude silněji vystupovat u některých náboženských skupin, kterými se zde budu zabývat.

Nejstručnější a nejvýstižnější práci týkající se kastovního systému, na kterou jsem u nás narazil, napsal McKim Marriott<sup>35</sup>. Neomezuje se na pouhý generální popis kastovního systému, ale na jeho regionální a v menší míře diachronní proměny, a popisuje i situaci v Paňdžábu.

Jako základní charakteristiku kastovního systému toho kterého regionu určuje Marriott jeho "elaboraci". Ta je konkrétnějším vyjádřením stavu kastovního systému než pojmy "rigidity", "komplexity" či "síly", které neimplikují fakt, že kastovní diferenciaci probíhá v závislosti na sociálním povědomí. "Elaborace" je v různých regionech a dobách odlišná v závislosti na několika sociálních determinantech. Autor nevyklučuje determinanty jiné, z nichž nejvíce se hlásí o slovo politická situace či ekonomický stav společnosti, považuje je však za konstitutivní. V prvním determinantu jde o "počet lokálních etnických skupin", který posiluje diferenciaci daného regionu, pokud nepřesáhne určitou míru (např. ve městech), kdy vede naopak k rozbití sociálního sebevědomí komunity. Dalším determinantem je "kolerativní stratifikovaná interakce mezi etnickými skupinami", což je ustálená interakce mezi kastovními skupinami, která se ukazuje v každodenním kolektivním chování (např. v poskytování služeb). To je také, spolu s dalším determinantem, ona Weberova rituální čistota a nečistota. Za třetí hraje důležitou roli "soulad mezi individuální a stratifikovanou interakcí", který naznačuje, jak se jednotliví členové komunity shodnou na pozici jednotlivých kast v regionu a jak svým individuálním chováním tyto představy naplňují. Posledním, v dnešní době nejzásadnějším determinantem, je "separace od jinak probíhající interakce jinde", která staví členy kastovního společenství regionu před jinou diferenciaci nebo jinak probíhající sociální interakci, než je jim vlastní (to může být způsobeno oslabením zvyku endogamie, zvýšením sociální mobility nebo širšími příbuzenskými vztahy, zejména povědomím společného předka).

Pro kastovní systém regionu, který nás zajímá, tedy Paňdžábu, je potom charakteristická nízká elaborace kastovního systému, ve kterém všechny uvedené determinanty až na čtvrtý jsou nízkého stupně. Determinant první určuje nízkou hierarchickou (vertikální) diferenciaci regionu, kdy omezený počet etnických skupin vytváří menší počet kast v poměru na množství obyvatel. Determinant druhý a třetí určují rozdělení celého regionálního systému na více horizontálně vymezených "frakcí". Jinak řečeno, kastovní systém v tomto smyslu daného místa není konglomerátem mocensky vymezených kastovních skupin, ale několikerymi vedle sebe stojícími hierarchiemi, které mezi sebou soutěží. Metaforicky řečeno tak celý kastovní systém podléhá "třídnímu boji", jako evropská společnost, až na to, že tato ekonomická, kulturní a sociální

---

<sup>33</sup> *When The Great Tradition Modernizes* - Malton Singer, 1972

<sup>34</sup> Viz. kap. o islámu v literatuře. Či Avtar Brah, *Cartographies of diaspora*, 2003. Stalo se to už jednou, v 50.-80. letech ve Velké Británii

<sup>35</sup> *Caste ranking and community structure in five regions of India and Pakistan* - McKim Marriott, 1962

soutěživost se stále ještě projevuje ve vzájemném poměru celých skupin. Třetí determinant nadto oslabuje korelativní interakci kast i ve vertikálním rozměru, a tak kasty hierarchicky spolu sousedící nabývají jedna nad druhou převahy, podle jejího momentálního "přirozeného" postavení. Napomáhá tomu determinant čtvrtý, který vzájemné postavení kast oslabuje vědomím odlišné pozice odpovídající kasty v jiném regionu.

Pokud bych toto sociální rozvrstvení Paňdžábského regionu měl popsat v termínech náboženských a kulturních rysů, které jak podporují, tak umocňují nízkou "elaboraci" kastovního systému v regionu, bylo by dobré zmínit především jeho nábožensko-ethnickou povahu. Zatímco kastovně elaborované regiony zejména jižní Indie nebo povodí Gangy vykazují převahu hindských skupin obyvatel, jejichž koncept rituální čistoty a nečistoty v závislosti na vzájemné interakci kast posilňuje a více diferencuje celý sociální systém, v Paňdžábu s převahou muslimských a sikhských obyvatel tento moment chybí (především v jeho pakistánské části). Převažuje tak kastovní dělení podle ethnického původu skupiny a zejména podle jejího tradičního povolání a obživy.

Náboženská identita většiny obyvatel regionu toto dělení spíše oslabuje než posiluje, protože původní islám a sikhismus vycházejí z egalitářských sociálních konceptů. Nadto obě náboženství, ale zejména islám, podporují klanové povědomí společného předka, které díky tomu, že může být založeno na fiktivní postavě nebo sahat do mlhavé mýtické minulosti, umožňuje pro konkrétní případ libovolné spojování kastovních skupin anebo posilování jejich zpřízněnosti.

Všechny tyto rysy umocňuje nepřítomnost centrálního řízení v regionu, jak v náboženském smyslu (nepřítomnost společného chrámu) tak ve smyslu politickém a hospodářsko-správním, a možná jim i v minulosti napomohla. Britská koloniální vláda se tak potýkala s nemožností celé území efektivně (centralisticky) kontrolovat, a pokud se jí povedlo ústřední vedení ustanovit, stalo se tak v historicky nedávné době. Paňdžáb byl anektován jako poslední region Indie. Koloniální správě a později indickému vládnímu kabinetu se krom toho nepodařilo, v duchu usilování koloniální vlády o kulturní hegemonii či v duchu Gándího myšlenky rovnosti všech kast, odstranit kastovní systém jako takový. Proto i když kastovní systém nevyklučuje (ani ve své obecné povaze, ani ve své nejelaboratnější formě, jak naznačil už Max Weber) sociální mobilitu, velmi ji znesnadňuje, a každý malý krok v rámci kastovní skupiny směrem vzhůru může znamenat zásadní a dlouhodobý posun v prestiži. U hinduistů k tomu ještě přistupuje náboženská povaha kast, která toto postavení umocňuje konceptem *karmanu*.<sup>36</sup> V dlouhé řadě znovuzrozdování, v které většina hinduistů věří, se postavení jedince pozná podle kasty, do které se narodil. Získání statutu kasty celého kmene tak může například znamenat vymanění se z pozice nedotknutelných, která je srovnatelná s postavením psů. Postup do hornější kasty zase pozvedá rituální status skupiny a její členové jsou považováni za zbožné, s lepší karmou.

Pokud bych měl výše uvedené shrnout, pro indo-pakistánskou komunitu nebude kasta příliš důležitá vzhledem k postindustriálnímu městskému prostředí Prahy, které ji obklopuje, zejména pochopitelně vzhledem k její velikosti a určitému kosmopolitickému uvažování jejích členů a vzhledem k dalším charakteristikám, uvedeným výše. Kasta spíše naznačuje určitý původ vzhledem k povolání, díky kterému každý člen komunity také uvádí určité povahové rysy či celkovou náuru osobnosti (např. sikh ze zemědělské kasty *jatt* tvrdil, že je srdečnější a méně chytrý než sikh z kasty *khatri*). O tom později.

Je nicméně pravdou, že v Paňdžábu kastovní systém přetrvává, ačkoliv v dosti „neelaborované“ formě. To a jeho povaha je jeden z důvodů, proč imigranti posílají peníze do země svého původu – pro zlepšení ekonomické situace své rodiny či vesnice a tím zlepšení jejich sociálního statutu.

---

<sup>36</sup>*Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti* - Dušan Zbavítel, 1993



### **3. Ekonomická historie**

Pojmem historicko-ekonomická motivace rozumím motivaci v takovém smyslu, v jakém jí obvykle rozumíme především z pohledu přistěhovalectví a sociální integrace. Jedná se o motivaci na základě ekonomického stavu daného regionu původu přistěhovalců, jeho sociální stratifikací podle ekonomických ukazatelů, rovněž také perspektivou ekonomického růstu obyvatel regionu a mírou nezaměstnanosti.

Indie je země velkých protikladů, a je možné o ní říci, že jakékoliv tvrzení o ní se ukáže z určitého úhlu pohledu pravdivé, z určitého nepravdivé. Přesto se pokusím popsat ekonomickou situaci vzešlou z konkrétního kolektivního příběhu alespoň v obecných termínech tak, jak se vyvíjela od počátku cizích koloniálních nadvlád. Následně se zmíním, v jaké situaci byla Indie po získání nezávislosti, a jaká je konkrétní ekonomická situace v Paňdžábském regionu. Samozřejmě že závěry o něm se nedají generalizovat, a určité si v Indii najdou svůj protiklad.

#### I) Mughalská nadvláda

Před vpádem britské Východoindické společnosti z východního pobřeží Indie byl sever Indie jednou z nejrozvinutějších oblastí tehdejšího známého světa. Bylo to dáno především nadvládou mughalské dynastie, která jakkoliv mohla trpět svými nešvary, obvyklými pro monarchickou despotickou vládu, přinášela Indii relativní jednotu po velmi dlouhé době, a napojovala severní Indii přímo na tehdejší nejdůležitější obchodní stezky, jakou byla hedvábná cesta a zejména Indický oceán, kde bylo už po dlouhou dobu ustaveno pravidelné lodní spojení s arabským světem a tím nepřímo i se středozevní kulturou. Tato oblast byla dokonce natolik stabilizovanou, že nevyžadovala žádnou vojenskou protekci, a stala se tak později snadnou obětí portugalské polovojenské koloniální expanze.<sup>37</sup> Mughalské impérium však neposkytovalo bohatství Indii jen díky tomu, že ji zapojovalo do značně širokého civilizačního okruhu, ale také prostě tím, že bylo jedním z kulturních a hospodářských vrcholů islámské civilizace jako takové. Podmínkou toho, aby tento vrchol zasáhl Indii pozitivně však vězel v tom, že mughalové neměli žádné "ústředí" vně subkontinentu, jakým v případě britské koloniální nadvlády byla Velká Británie. Z hlediska civilizačních okruhů od svého centra oddělená mughalská dynastie, původem z Afgánistánu, která nadto byla kulturně a sociálně značně přizpůsobena indickému prostředí, ze své podstaty nemohla odsávat kulturní produkty a kapitál indické společnosti, ale musela naopak se svým majetkem náležitě, někdy úspěšně, někdy neúspěšně, hospodařit. Ačkoliv daňové zatížení obyvatelstva v průběhu její vlády rostlo, nedosáhlo ani v řádově desítek procent takové výše, jako za britské nadvlády.

Pro celou Indii stejně jako pro Paňdžáb této doby je typická ekonomika orientálního, prekapitalistického despotismu.<sup>38</sup> Pod aristokratickou vládou, která poskytovala půdu buď jako dědičný nebo despotou libovolně udělovaný nájem, stálo město orientálního typu pod přímou kontrolou, díky které se muselo úzce napojovat na venkov a nedisponovalo tak samostatným politickým postavením jako ve feudální Evropě. Bylo střediskem zemědělské výroby, a jenom z části výroby řemeslné, která se soustředila především na luxusní zboží pro aristokracii a dálkový obchod. Pod mughalskou nadvládou navíc docházelo k utuženější elaboraci kastovního systému díky obraně hinduistických náboženství vůči islámské expanzi, a tak ekonomika této doby představovala o to více uzavřený, funkční a neměnný celek.<sup>39</sup> Paňdžáb později, v průběhu 19. století, představoval, ačkoliv jen do jisté míry a na krátký čas, výjimku, protože byl centrem

---

<sup>37</sup>*Dobyvatelé, proroci a patriot* - Jan Pilát 1965

<sup>38</sup>*Urban Transformation in Colonial Time: A Note on Urban Localities in the Indus Basin*, Vyacheslav Ya. Belokrenitsky, 1991

<sup>39</sup>*Autorita, etika a společnost* - Max Weber, 1997

manufaktury moderních zbraní.

## II) Britský kapitalismus

Britská koloniální nadvláda přinesla prudký zásah do tohoto celku, s dvakrát tolik zásadnějším dopadem pro Paňdžáb.

Byla to jednak proměna orientálního města v město kapitalistické. Britská koloniální nadvláda sice kopírovala despotickou formu vlády předešlé indické aristokracie, avšak snažila se od počátku implementovat kulturně hegemonní představy o sociální stratifikaci obyvatel. Obchodníci a „lichváři“ v předkoloniální době byli většinou hinduistického vyznání a v souladu se svoji kastou nesměli vlastnit půdu. V roce 1860-1870 byl přijat zákon, podle kterého mohla být za nesplacený dluh odebrána půda. Jelikož obchodníci dále respektovali svoje kastovní povolání, půdu pronajímali a odebírali z ní daně do měst, ve kterých žili. Zde také sídlily jednotky britské armády a britští byrokraté, což zvyšovalo odbyt zboží ve městech a umožnilo rozvoj kapitálu. Přesto nedošlo k rozvoji městské obchodnické třídy jako takové, protože jak obchodníci, tak britská správa se pouze naučili efektivně odsávat ekonomické prostředky z venkova, aniž by i zde zavedli „přirozené“ obchodní vztahy. K tomu přistupovalo snížení daňového zatížení obchodu, a naopak zvýšení na venkově, kde krom toho právní opatření britské zprávy snížilo množství majitelů půdy osvobozených od placení daní (*jagirdars*) a omezilo jejich aristokratický životní styl. Muslimští aristokraté také už nesměli vymáhat od nevěřících daň z hlavy (*dhimmi*)<sup>40</sup>.

Britská koloniální nadvláda usilovala o širší osazení půdy a její efektivnější obdělávání. Tehdy začalo široce plánované zavlažování oblastí „pěti řek“ (-Paňdžáb), které do té doby byly jen neobdělávatelnými loukami. Byly to snahy celkem pochopitelné, protože Paňdžáb nedisponuje nerostným bohatstvím, a zemědělské suroviny byly jediné, skrze které mohl být exploatován. Modernizace po nástupu britské zprávy přinesla zavedení infrastruktury, především železnice, později elektrického vedení a kopání nových studen. Skutečná zemědělská revoluce měla přijít později, ale i železnice budované kolem obchodních cest (a tedy mimo skutečnou síť sídel), zavedení železného pluhu, základní zavlažení a příchod průmyslových výrobků z jiných regionů znamenal pokrok.

Tento aspekt koloniální zprávy se podle mého názoru buď podceňuje, nebo většinou, přeceňuje. Je pravdou, že zavedení technologických novot znamenalo ekonomické povznesení země. Zatímco u vysokého školství můžeme pochybovat o jeho přínosu v souvislosti s jeho povahou, do které se promítaly snahy britské kultury o širokou kulturní hegemonii (ačkoliv ta se po získání nezávislosti brzy a z velké části zlomila), zavedení infrastruktury mělo příznivý dopad na každodenní život Indů. Není možné však tyto okolnosti považovat za ideologické zdůvodnění britské expanze, jako se to občas děje ještě dnes v pracích vycházejících na britské půdě.<sup>41</sup> Způsob zavedení technologických vymožeností byl jednak veden z méně vznešených důvodů, jednak způsobem, který nešťastně poznamenal budoucí vývoj ekonomie země. Region Paňdžábu byl tímto způsobem modernizace poškozen nejvíce. Britská koloniální nadvláda byla od počátku motivována především ekonomickým ziskem, za jakoukoliv cenu. Právě v době anexe Paňdžábu zažívala vrchol industriální revoluce. Logickým vyústěním byla snaha zavést kapitalistické výrobní vztahy na co největším územím tak, aby se do té doby nevidaná akumulace kapitálu mohla dále rozvíjet, avšak aby tato akumulace směřovala směrem k britským ostrovům. Přesně tomu napomáhala britská politika „laissez faire“. Byla tak typickým příkladem státního zřízení kapitalismus mínus demokracie,

---

<sup>40</sup>*Urban Transformation in Colonial Time: A Note on Urban Localities in the Indus Basin*, Vyacheslav Ya. Belokrenitsky, 1991 Tento odstavec se týká už jen severozápadního regionu Indie

<sup>41</sup>Jedním z příkladů může být *A History of Christianity in India, 1707-1858*, 2002

zřízení „koloniálního kapitalismu“<sup>42</sup>. Indie samozřejmě nebyla zemí připravenou na změnu v anarchistický kapitalismus, a došlo tak v průběhu jejího kolonizování k ekonomickému propadu, podobně jako v koloniích jiných nebo dnes v zemích „rozvojových“. Zda-li se to stalo nedopatřením, přenecháme historikům.

Především byla modernizace soustředěna kolem velkých přístavních center, jakou byly Kalkata a Bombaj. Zde vznikla nepočtená třída indických obchodníků a zejména nové manufaktury a později průmysl. Ty však sloužili jen k produkci výrobků potřebných pro vyvážení surovin ze subkontinentu do Evropy, nebo později výrobků běžné spotřeby.

Podobně tomu bylo i u infrastruktury, později elektrického vedení, a všech ostatních civilizačních výtobytků, které sloužily obchodnickým a vojenským cílům, a nebyly plošně navrženou modernizací. V Paňdžábu nebyl zaváděn průmysl prakticky žádný. Anexe v roce 1849 přišla až ve chvíli, kdy v jiných regionech průmysl, ačkoliv pod koloniální správou a se ziskem převáděným nepoměrně této správě, se rozvíjel už delší dobu. Jakákoliv výroba v regionu tak nebyla schopna konkurovat levným výrobkům z už zavedeného průmyslu.<sup>43</sup> Paňdžáb nebyl navíc pro průmyslový kapitál příliš přitažlivý – neměl přístavní město a stál na obchodních trasách mezi Kašmírem, Džamu, severní Indií a dnešním Pakistánem. Proto sloužil odjakživa kromě zemědělské sýpky také jako obchodní překladiště, a byl tak britskou správou i zamýšlen.

Posledním důvodem ekonomické stagnace Paňdžábského regionu byl fakt, že mnoho jeho obyvatel stálo až do půlky dvacátého století v područí feudálních vztahů. Ty znemožňovaly jakékoliv vytváření přebytků na straně rolníků, vůli investovat na straně aristokracie. Feudální vztahy byly záměrně britskou správou udržovány. Až do dnešní doby je tak Paňdžáb především zemědělskou oblastí. Vyjimku tvoří jediná průmyslová výroba – výroba sportovního náčiní, především kriketových holí.

### III) Po získání nezávislosti

Nejpatrnější změnou v ekonomice Paňdžábu byl vznik placené třídy zemědělců, majitelů půdy, kteří disponovali určitým užitkovatelným kapitálem, a obchodními vztahy v zemědělství. Zmizela „neviditelná práce“ domácností, které obhospodařovaly pole spolu s nájemcem nebo majitelem půdy. Ti, protože museli spravovat větší rozsah půdy, začali nakupovat práci od třídy zemědělců a naopak nabízet svoje produkty na zemědělský trh. Osobní vztahy orientálního feudalismu nahradily neosobní obchodní vztahy mezi majiteli půdy a rolníky. Především bylo důležité, že nadobro vymizel „nájem půdy bez záruk“, tj. takový nájem, ve kterém rolník neobdělával půdu dědičně a mohl být kdykoliv propuštěn ze služeb. Spolu s ním vymizel i dědičný nájemce a zemědělský řemeslník – malovýrobce, zabývající se tkalcovstvím, hrnčístvím, donášením vody apod. Spolu s rozvojem zemědělského kapitálu, zásahy státu po získání nezávislosti a tím nadcházející modernizace byla tato třída nucena přejít do rolnického postavení a nebo úplně odejít z regionu.

Podle některých zdrojů<sup>44</sup>, se před získáním nezávislosti vyskytovalo v regionu i nevolnictví. To bylo zrušeno tím spíše, ačkoliv současný problém zadluženosti zemědělců někdy řeší tradiční způsob osobní vázanosti zemědělce na věřitele. V současnosti má Paňdžáb díky tomuto fenoménu vyšší míru sebevražd než západní země.

Jakmile se Paňdžábské zemědělství vyvázalo z despotického obhospodařování britskou správou, zažilo hned v 60. letech zemědělskou, „zelenou revoluci“. Napomohla tomu jednak výše zmíněná změna obchodních vztahů, jednak státní intervence, která přinesla kolektivní modernizaci skrze chemické hnojení, vrtané studny, kompletní infrastrukturu na venkově, traktory atd. Zemědělská produkce se tak zvýšila téměř třikrát a stala se tak světovým unikátem. K rozvoji regionu

---

<sup>42</sup>*The Colonial Socio-Economic Structure and its Transformation in India* - Oleg V. Malyarov, 1991, viz kapitola Po získání nezávislosti

<sup>43</sup>*Lagging Industrial development in Punjab: An analysis* - J.S.Khanna, 1983

<sup>44</sup>*Capitalism in punjab agriculture* - Sucha Singh Gill, 1983

napomohla také podpora emigrantů z cizích zemí.

Paňdžáb je industriálně stagnující zemí. Zatímco v oblastech kolem Kelary, Bombaje či Kalkaty zapustil průmysl kořeny už v době britské koloniální expanze dovnitř subkontinentu, Paňdžáb se bez státní intervence nebyl schopen k tomuto druhu výroby pozvednout. To násobil fakt, že toho až do získání nezávislosti nebyl schopen indický průmysl obecně. Pro vysvětlení je třeba se vrátit o jednu epochu zpět.

Britský kapitál od počátku přicházel spolu se zbožím, které, jelikož byla Indie rurální zemí, bez infrastruktury a širšího trhu, nemělo v podstatě konkurenci. Větší zakládané podniky byly většinou finančnícké povahy – sloužily jednak pro dovoz zboží, jednak pro vývoz nerostných surovin, nebo byly pobočkami britských korporací. Indický kapitál nebyl schopen nabídnout odpovídající protipól zboží, jelikož nedisponoval potřebnými technologiemi a jelikož obyvatelé Indie nebyly schopni shromáždit dostatečné finance k založení podniků natolik velkých, aby toto zboží byly schopny vyrobit. Vznikla tím „investiční bariéra“, kterou tradiční výroba domácností nemohla překlenout. Naopak, pokračovala ve své výrobě, protože se mohla opřít alespoň o „neviditelnou“ práci domácnosti řemeslníka, a mohla na jeho bedra přenést risk podnikání.

Tím byl popohnán vznik velkých podniků, a naopak zanikání nebo nezakládání středních a malých.

Ty velké pak kontrolovaly „správní agentury“<sup>45</sup> britského původu, protože indiští investoři neměli dostatečně velký kapitál a sami se zapojovali spíše sporadicky. Investovali do podniků mateřské země. To vše podnítilo také přílišný rozvoj zemědělství a utužení starých feudálních vazeb:

Oleg V. Malyarov tak rozlišuje několik rysů „koloniálního kapitalismu“:

- a) Ekonomický dualismus – kombinace předkapitalistických vztahů zahrnujících drtivou většinu obyvatel s kapitalistickými podniky nejvyspělejší formy... byl inherentní i v technologickém základě, pracovním trhu, měnovém trhu apod.
- b) nedostatek důležitých odvětví, především kapitálového zboží, které je importováno
- c) závislost na kapitálu koloniální země
- d) redistribuce výnosů v podnicích s indickým podílem v jeho neprospěch
- e) monopolizace (20 největších podniků tvořilo 40 procent trhu)
- f) přebytek „předpotopních“ forem výroby (výroba v domácnostech, učnovství apod.)

g) extrémní rozvoj zemědělské výroby<sup>46</sup>

Ekonomiku země po získání nezávislosti alespoň z části napravila silná státní intervence, což bohužel příliš neplatí pro Pákistán. Vznik veřejného sektoru, který podpořil výrobu dosud jen importovaného zboží, rozvoj infrastruktury a industriálního základu pro vznik soukromých podniků byly spolu se základem finančním (v podobě státních bank poskytujících dlouhodobé úvěry s malými úroky) nejdůležitějším krokem. Veřejný sektor poté napomohl přeměny tradiční prekapitalistické výroby v moderní průmysl.

Paňdžáb je nicméně ještě dnes stále spíše zemědělskou oblastí, s vysokou mírou zadluženosti rolníků a nezaměstnanosti, především u vzdělaných obyvatel, kteří nemají jak uplatnit své schopnosti. V době krátce po získání nezávislosti, před „zelenou revolucí“, to bylo využito pro exploataci Paňdžábských dělníků v jiné, ještě koloniální zemi britského impéria – v Ugandě. Potomci těchto dělníků dnes žijí ve Velké Británii.

Je pravdou, že mnoho z imigrantů netrpí „strádáním“, a že Paňdžáb je vcelku ekonomicky soběstačný region. Kolonialismus však zasel silný klín mezi země koloniální a kolonizované, a je proto vcelku pochopitelné, že pokud chce Ind nebo Pákistánec prosperovat větší měrou, než jak mu to podmínky doma dovolují, poohlédne se po „západní“ zemi. Někdy se hovoří v této souvislosti o vztazích mezi „over-developed“ a „under-developed“ regiony. Nejde pak jen o ekonomické vztahy jako takové, ale i o určité mýty o nadřazenosti a podřadnosti, které rovněž vedou k migračním

---

<sup>45</sup> *The Colonial Socio-Economic Structure and its Transformation in India* - Oleg V. Malyarov, 1991

<sup>46</sup> *The Colonial Socio-Economic Structure and its Transformation in India*, Oleg V. Malyarov, 1991

proudům.<sup>47</sup>

Důležité je rovněž zmínit fakt, který z výše uvedeného v podstatě automaticky vyplývá. Jestliže Paňdžáb je ekonomicky vyspělý region díky zemědělství, mnoho jeho vzdělaných obyvatel trpí v současné době vysokou mírou nezaměstnanosti, jak to dosvědčují Paňdžábské noviny a vládní zprávy. Klesá rovněž úroveň středních a základních škol. To je však podobně jako vysoká korupce výsledkem politické situace, celkově vzato nepříliš stabilní.

Kromě ekonomických motivů migrace tak existují ještě politické, které v našem případě nejsou tak časté, ale jsou důležité rovněž. Neopomenout je třeba také motivy čistě lidské, protože „migrace je přirozenou vlastností lidské bytosti“<sup>48</sup>. Zde jde např. o zvědavost, touhu po dobrodružství, apod. O tom více v později..

## **2. Popis základu náboženství indo-pakistánské komunity v ČR**

Paňdžáb je jedna z nábožensky nejdívočejších oblastí světa. Do roku 1500 př. k. zde žilo mírumilovné obyvatelstvo staré kultury údolí Indu, s rozvinutou politickou správou, přírodním feminím kultem a na starověk velmi vyspělou technologií. Od konce druhého tisíciletí př. k. je však počali ohrožovat Árijští dobyvatelé tvořící patriarchální pasteveckou kulturu.<sup>49</sup> Po etablování náboženství těchto dobyvatelů a jeho mísení s původními náboženskými kulturami zde vzniklo přísné hierarchické náboženství brahmanismus. Z části jako reakce na něj, z části jako rozvedení jeho filosofických úvah do důsledku vznikl buddhismus, který se rozšířil zejména v oblasti dnešního pakistánské Paňdžábu, a džinismus, který ustoupil dále na jih. V průběhu vzniku hinduismu, brahmanské a filosofické reakce na buddhismus a džinismus, až do 7.stol. př. n. l. se pak v Paňdžábu střídaly nejrůznější vladařské dynastie, z nichž některé přicházely i z centrální Asie (jako např. Hunové) či dokonce ze severu z Číny (Taurové).<sup>50</sup> Někdy koncem 7.stol. p.k. sem dosahovali první výpravy muslimských vojevůdců, které však doprovázeli také zanícení misionáři, postupující už předtím z jihu Indie po obchodních trasách.<sup>51</sup> Kolem čtrnáctého století zde tak bylo rozšířeno několik náboženských tradic – tradiční islám a súfismus (mystický islám), hindská náboženství většinou bhaktické, později i monotheistické formy, a nakonec tradice santů, potulných světců syntetizující jógu, súfismus a baktismus do osobité synkreze. Z ní se později vyvinul sikhismus<sup>52</sup>, který celou oblast ještě více „ohřál“, zejména od 17.století, kdy začal nabývat politických rysů.

Na úrovni vládnoucích vrstev obyvatelstvo Paňdžábu odjakživa podléhalo dvěma sklonům – buď sklonu k nevídanému mírovému soužití různých věr, nebo sklonu vyznačovat náboženské hranice mečem. Velkou pohromou byl příchod muslimských šáhů ze Sýrie a později z Persie a Afgánistánu. To mělo v některých oblastech téměř fatální důsledek pro „idolatrické“ hinduisty, alespoň v městských aglomeracích<sup>53</sup>. Stejnou měrou se ovšem uplatňovala mírumilovná misie, někdy hindskými vladaři přímo vítaná. Postupem času se vztah mezi muslimy a hinduisty normalizoval, až

---

<sup>47</sup> *Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

<sup>48</sup> *Historie uprchlictví, díl 1., časopis Přes*, ročník III, číslo 6

<sup>49</sup> *Dějiny Indie*, Jaroslav Strnad, 2003

<sup>50</sup> *Indie a Indové, od dávnověku k dnešku*, Miloslav Krása, Dagmar Marková, Dušan Zbavítel, 1997

<sup>51</sup> *Indian Islam*, Murray T. Tittus, 1930

<sup>52</sup> *Sikhs and Sikhism*, Guru Nanak and the Sikh Religion, 1968

<sup>53</sup> *Indian Islam*, Murray T. Tittus, 1930

došlo k pověstnému formálnímu zbratření za vlády Akbara, mughalského panovníka z 16. století.<sup>54</sup> S tím byl však s nástupem ortodoxního sunnity Auranghzeba v 17. stol. konec. S příchodem Britů se situace ještě zkomplikovala – politizování sikhové přešli, jako zadostiučinění za předešlou „zradu“ hindů, brzy na jejich stranu a od té doby se zájmy náboženských komunit kříží pod taktovkou britské koloniální zprávy. Ve 20. století se ke komunální politice britského impéria přidal nový muslimský sen o univerzálním chalífátu<sup>55</sup>, a v r. 1947 tak došlo k rozdělení Paňdžábu na muslimskou a sikhskou/hinduistickou část. Od tohoto data se „problém komunalismu“ stále více zesiluje. Do roku 1984, kdy došlo k „paňdžábské tragédii“, bylo soužití sikhismu a hinduismu relativně míruplné, často s nepřítelstvím k muslimům jako výraz celoidnického šovinismu. Dnes naopak ti sikhové, kteří propadají komunálnímu běsnění, inklinují k islámu jako ke svému spojenci. Je možné říci, že všechna tři hlavní náboženství Paňdžábu sdílejí mnoho společných prvků. Všechna se týkají spásy člověka, ať z koloběhu znovuzrození nebo pro tento život a den soudný. Až na tzv. háthy neboli jogínské askety a další marginální skupiny uctívají také všechna personifikované božstvo a mají velmi podobnou bohoslužbu – ať už jde o sikhský kirtán, hindské bhažany či súfijské qawwálí, pro Evropana jsou všechny tři téměř nerozeznatelné. Lidský život je podle těchto náboženství formován rovněž podobným způsobem – jak bhaktický hinduismus, tak ortodoxní sikhismus či Islám kladou určitý důraz na pozemský život a jeho zásluhy. Ve víře se, pravda, dost liší – Islám učí o životě budoucím ve svém tradičním duchu, zatímco sikhismus a hinduismus sdílejí pojem reinkarnace a mnohokosmický svět. Pokud však máme na mysli hindské kultury bhaktické, pomocníkem k dosažení náboženského cíle – spásy, je vždy osobní božstvo. Pro všechna tato náboženství je rovněž typická určitá magičnost, koneckonců mluvíme o indické oblasti. Dokonce i někteří muslimové, tzv. fakíři, si zakládají na zázracích, které dokáží konat, a podle legend to byla síla kouzla, která nakonec inspirovala mnoho věřících k přestupu na islám, či později sikhismus.

Důležitým rysem všech těchto náboženství, který bychom ostatně pro Indický subkontinent mohli určit jako typický, je v jistém smyslu mlžení sociálních hranic mezi nimi, na jejich okrajích, kam nedosáhne tradiční ortodoxie. Kastovnímu dělení kupř. nakonec podléhají všechna. V tomto smyslu, ale jen do jisté míry z toho vybočuje legalistický islám, avšak určit ostrou hranici mezi populárnějším súfismem, sikhismem a hinduismem je téměř nemožné. Přesto se pokusím pojednat tato náboženství každé zvlášť, protože každé z nich vytváří alespoň ideálně-typickou náboženskou identitu. V pražské komunitě jsem se s mlhavými hranicemi dosud nesetkal, což je typické pro každou indickou diasporu, a s postupem moderní doby typické vůbec.<sup>56</sup> Vždy ale distinkce končila u tvrzení: „Já jsem ten či onen“. Příslušníci všech tří náboženství se navzájem respektovali a svá náboženství navzájem chválili.

## 1. Hinduismus

Je velmi obtížné, a pravděpodobně nemožné podat ucelený popis hinduismu na pár stránkách, neřkuli formulovat v pár definicích jeho obecný charakter. Hinduisté v České Republice navíc pocházejí z různých koutů Indie, nejen z Paňdžábu. Pokusím se proto alespoň o stručný náčrt, a konkrétní podobu hinduismu komunity nastíním později.

„Hindustán“ je původně perské označení všech náboženství, která nejsou perského, ale pro indický subkontinent indigenního původu. A skutečně se nejedná jen o jedno náboženství. Ani kastovní systém, ani víra v božstva ani žádná jiná stručná charakteristika nevyčerpává jeho

---

<sup>54</sup>*Dobývatele, proroci a patrioti*, Jan Pilát, 1965

<sup>55</sup>*Pakistan's foreign policy* - S.M. Burke, 1973

<sup>56</sup>*The Hindu Diaspora* - Steven Vertovec, 2000

rozmanitost. Pojem „hinduismus“ byl, a stále je používán také západní orientalistikou od dob romantismu. Tehdy byl především označením pro náboženství, která uznávají v sanskrtu sepsané posvátné spisy - jednak védy a literaturu s nimi související, jednak novější eposy, především Mahabharátu a Rámajánu. Je pravdou, že pro mnoho, možná většinu hinduistů je Bhagavadgíta, část Mahabharáty, „biblí hinduismu“, jak tvrdí Dušan Zbavitel.<sup>57</sup> Avšak i pak zbyde velké množství obyvatelstva Indie, např. drávidského původu či kmenů stojících na hranici s animismem, pro které to platit nebude. „Hinduismus“ nakonec také znamená politický, normativní koncept, na kterém moderní Indové zakládají svoji politickou a náboženskou identitu – někdy na úkor menšinových náboženství. Ta bude pro nás nejdůležitější, protože kromě středních a vyšších vrstev v Indii je tato proklamace důležitá zejména v diasporním prostoru západních zemí, z důvodu nutnosti koncipovat svoji identitu v cizím prostředí.<sup>58</sup> Opět však i zde můžeme podotknout, že zdaleka ne každý Ind, kterého bychom pod toto označení rádi zahrnuli, by s něčím takovým souhlasil či o tom vůbec věděl. Nebudu proto hinduismus popisovat v takové podobě, v jaké existuje už jedno století v politickém diskurzu, tedy nikoliv jako politický konstrukt. Ten živí pravicové frakce Národního kongresu, život v diasporách na západě, a i samotná orientalistika, především skrze moderní indický vzdělávací systém. Budu se spíše, abych nevyloučil okrajové, avšak reálné podoby hindských náboženství, usilovat o popis několika typických, ideálně typických znaků hinduismu jako přes 3 tisíce let staré soustavy náboženství.

Je to jednak tradice védismu, zděděná po árijských dobyvatelích, která se smísila s civilizacemi úvodí Indu a drávidsko-animistickými kultury. Většinou ústně předávané „čtyři védy“ jsou prvním znakem této soustavy.<sup>59</sup> Sestávají z rituálních nařízení, pantheonu božstev, zpěvníků a zárodky budoucí hinduistické filosofie. Jako cizí prvek sem pronikaly a pronikají představy usedlých zemědělců, zejména kult matky a tantrického proto-šivy harrapské kultury.<sup>60</sup> Vedle toho brzy vznikly nejrůznější komentáře a dodatky k původním védám. Jsou to *upavédy*, neboli „údy véd“, zabývající se nejrůznějšími, pro nás nenáboženskými tématy – astronomií, válečnickým uměním, lékařstvím apod.<sup>61</sup> Celá tato ústní tradice byla tradována před samotným vznikem hinduismu, tedy ještě před příchodem buddhismu, v době tzv. *brahmanismu*. Tehdy už existovalo varnové dělení většiny obyvatelstva. Nejvýše stála varna brahmanů, která kontrolovala kult a disponovala větší autoritou než politicky vládnoucí kšátrijové. Pod těmito stáli vaišjové, nejširší vrstva obchodníků, řemeslníků, zemědělců apod. Ještě pod nimi stáli šúdrové, tj. sluhové. Mimo kasty se nacházeli tzv. nedotýkatelní (to je moderní, politicky korektní označení), kteří se rovnali zvířatům. Některé teorie tuto vrstvu identifikují s původním drávidským obyvatelstvem<sup>62</sup>, to je však něco, co už asi nebude možné nikdy potvrdit.

Hinduismus jako takový vznikl až jako reakce na neortodoxní směry, vzniklé především kolem 5. století př. k. Mezi nimi jsou neznámější buddhismus a džinismus. Vycházely už z upanišád, filosofické reakce na védsko-brahmanský monopol na náboženskou pravdu. Reakce na ně je zárodkem budoucích monotheistických tendencí hinduismu, stejně jako zpochybňování kastovního systému a ritualismu. Avšak ačkoliv tak vzniklo mnoho důležitých větví hindských náboženství, jako jsou např. jógové, sánkjové, materialistické a jiné směry často nekastovního charakteru, hinduismus jako takový je tradičně spojován s *odpovědí brahmanské vrstvy* na vznik neortodoxních směrů indických náboženství. Utužení kastovního systému, znouformulace náboženské nadvlády

<sup>57</sup>*Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Dušan Zbavitel, 1993

<sup>58</sup>*The Hindu Diaspora* - Steven Vertovec, 2000

<sup>59</sup>*Náboženské tradice Asie*, Karel Werner, 2002

<sup>60</sup>*When a great tradition modernizes*, Milton Singer, 1972, popisuje tyto dva elementy v současnosti jako neustálou souhru „Velké“ (literární a vzdělanostní) a „Malé“ (venkovské a lidové) tradice.

<sup>61</sup>*Úvod do metafyziky a ezoteriky Indie*, USRHS-PHA, 1995

<sup>62</sup>*Tantra, kult ženského principu.* André Van Lysebeth, 1995

brahmanů a znovu zdůrazněný kult božstev, který bude později hrát i v Paňdžábu důležitou roli, vede nakonec k bhaktickým hnutím, usilujícím o spásu pod vedením personifikovaného božstva či gurua. Právě k nim ukazují povédkové a poupanišadové eposy, tzv. *smrti* - „to, co je třeba držet v paměti“ jako doplněk *šrutí*, - „to, co bylo slyšeno“, zjeveno v době véd. Pro moderní hindská náboženství, podléhající modernizaci jak v Indii, tak v diasporách na západě, jsou tyto jakoby „zjednodušené“ (především co do časové náročnosti) formy zbožnosti velmi důležité.

## I) Hindský „svět“

Toto je stránka hindských náboženství, v které se sobě pravděpodobně nejvíce podobají. Je to snad proto, že všechna do nedávné doby jaksi sídlila, kromě výběžku v Indonésii, jen a pouze v Indii. Indie je dosud, i pro ty nejbližší přistěhovalce, *axis mundi* všeho jsoucího.<sup>63</sup> Pro většinu hinduistů jsou posvátná místa Indie jako Váranasí, Haridwár či Allahabád naprosto nenahraditelná, a lákají emigranty zpět domů, alespoň na posvátnou pouť.<sup>64</sup> Dříve byl tento fakt ještě důraznější – jen na indickém subkontinentu vládla *sanáthánadharmá*, věčný řád morální, kosmické a rituální povahy, a mimo něj vládlo barbarství a zaslepenost<sup>65</sup>. V Indii je navíc mnoho míst, kde přebývají sami bohové či legendární nesmrtelní světci. Příkladem může být pohoří na severu Paňdžábu, kde sídlí háthoví jogíni, dosaživší nesmrtelnosti (a kde rovněž pobýval pátý guru sikhismu). Tajemný otisk nohy boha Hanumána na jižním cípu Indie zase značí, že se odtud odrazil ke skoku na Srí Lanku, aby vysvobodil bohyni Sítu ze zajetí démona Rávany. Relativně blízko Paňdžábu se také nachází hora Kailáš, ve které sídlí samotný bůh Šiva v nepřetržité meditaci. Těchto příkladů je bezpočet.

Zmíněný kosmický řád, tak typický pro většinu náboženství, je vlastně něčím, co by za jistých podmínek šlo nazvat hinduismem. Je skutečně platný po Indii téměř univerzálně, a souvisí s jiným symbolickým faktem, (v terminologii Petera Bergera<sup>66</sup> – s veledůležitým tématem smrti) který je rovněž mnohdy kladen jako nejtypičtější rys všech hindských náboženství. Je to cyklické pojetí světa, času a lidského, ba i božského života.<sup>67</sup> Řád světa je skutečně věčný, protože pro vesmír je typické, že zaniká a znovu vzniká, stejně jako život člověka či (většinou) jakéhokoliv boha. Trvá po čtyři *yogy*, přičemž nyní se nacházíme v poslední, nejupadlejší, kde „to co má být nahoře, je dole a naopak“<sup>68</sup>. Po skončení se bude vše opakovat znovu a znovu. Člověk má tak na výběr – buďto se bude znovuzrovnovat v nekonečně dlouho trvajícím vesmíru, nebo si uvědomí svoje význačné postavení a zkusí dosáhnout vysvobození, protože jen jako člověk k tomu má příležitost. Je tedy vidět, že hindský čas neběží od začátku do konce, a je možná důvodné se ptát, zdali tím pádem běží vůbec (to jistě potvrdí ti, kteří Indii navštívili).

Řád světa se však netýká jen kosmogonických a kosmologických představ, nýbrž je hinduistou pocíťován v každodenním životě. Pokud jsou pro sektu, do které se řadí, relevantní kasty, rovněž ty mají posvátnou sankci – mohou být tělem božstva, nebo být stavěcími kameny kosmické duše puruši. Příslušnost ke kastě každopádně ukazuje na jedincovu *karmu* – pokud se narodil do nízké kasty, příliš se o nic v minulých životech nezasloužil. Mezi kastami pak vládnu na různých místech Indie různě tvrdá pravidla pro styk, požívání jídla či možnosti uzavření sňatku. Důležitý spis o řádu věcí, středověký Manuův zákoník vyjmenovává pravidel, jimiž je třeba se v životě řídit,

---

<sup>63</sup> *The Hindu Diaspora* - Steven Vertovec, 2000

<sup>64</sup> *The Hindu Diaspora* - Steven Vertovec, 2000

<sup>65</sup> *Náboženské tradice Asie*, Karel Werner, 2002

<sup>66</sup> *Sociální konstrukce reality : pojednání o sociologii vědění*, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, 1999

<sup>67</sup> *Základy asijských náboženství* - Blanka Knotková, 2004

<sup>68</sup> *Úvod do metafyziky a ezoteriky Indie*, USRHS-PHA, 1995



ještě mnohem více – upravuje vztah mezi mužem a ženou, určuje jednotlivá povolání různým varnám (a v praxi tedy kastám) či pravidla pohřbívání a podobně. Můžeme si všimnout, že „svět“ hinduisty byl původně téměř cele ponořen v posvátnu. Nejen kult, ale i pravidla sociálního chování, povolání či jednotlivá období lidského života či vědy jsou ustavena v souladu s náboženstvím.

## II) Jak hinduisté chápou božstvo

Příslušníci hindských náboženství jsou sice v některých ohledech jednotni v názoru na svět, ve kterém pobývají, chápou však odlišně božstvo/Boha, ke kterému se modlí. Pro většinu z nich dnes platí, že mají zvoleno jedno božstvo jako to, ke kterému se běžně modlí, přičemž uznávají existenci bohů jiných, ke kterým se, pro jistotu či v případě, kdyby ten jejich „nespolupracoval“, obrací jednou za čas též. Téměř jako ve všech náboženstvích, i zde platí, že čím vzdělanější věřící, tím zřetelněji je schopen chápat své božstvo jako manifestaci neviditelného principu – Boha. To se pak týká i kultovních předmětů či posvátných přírodních útvarů. Lidovější formy hinduismu však někdy považují přímo symbol za božstvo jako takové. A další komplikací je fakt, že mnoho (zejména západních kovertitů) uctívají své božstvo skrze žijícího gurua, náboženského učitele, skrze kterého se jim manifestuje, podobně jako kdysi křesťanům v podobě Ježíše Krista.<sup>69</sup>

Samotný popis toho, co symbolizuje božstvo jako takové, tj. konkrétní teologie, se liší u různých hindských věr naprosto radikálně. Podle jedněch je Bůh manifestovaný v avatárovi, a modlitba k němu věřícího po smrti přivede do jeho náruče, buď jako v nebi nebo v podobě konečného osvobození ze znouzrozování.<sup>70</sup> Podle druhých splynutí s Bohem nastává v okamžiku, kdy se vyrovnají tři kosmické principy, tj. guny – tak je tomu v sánkhjové filosofické teologii. Věřící také může považovat samotné božstvo za duální a při tom v souhře, jako je tomu v tantrismu, nebo může meditační praxí dosahovat uvědomění, že v něm samotném se skrývá Bůh, že brahma (Bůh) rovná se átman (Duše). Navíc je pravidlem, že ta která škola jiné teologie různým způsobem interpretuje a zahrnuje do svého učení, často naprosto v rozporu s evropským logickým uvažováním.<sup>71</sup>

I když se různá indická náboženství liší v tom, jak rozumí svému božstvu a jak si ho představují, existuje nicméně určitý celkem rozšířený model, podle kterého se pantheon božstev sídlí v určitém duchovním a světském prostoru organizuje. V současném hinduismu je tak populární myšlenka, že existují tři hlavní bohové – Brahma jako stvořitel vesmíru, Višnu jako jeho udržovatel, a Šiva jako jeho ničitel. Když odhlédneme od toho, že některé hindské školy přiřazují jednomu z nich absolutní vlastnosti, je možno říci, že jednotlivé kulty se budou lišit podle povahy toho kterého božstva. Obvykle je tomu však tak, že i tyto bohové podléhají kosmickému řádu, a nejsou tedy všemocní. Jsou jen manifestací Boha vyššího. To se už ale dostáváme k filosofickým spekulacím nábožensky žijících hindů. Pro běžného věřícího je důležité, že k němu Bůh sestupuje v té formě, kterou si vyvolil (nebo podědil) za svou, a může to být doslova i říční kámen.

## III) Jak hinduisté praktikují svoje náboženství

V současných hindských náboženstvích existují různé kulty, vykonávané v různé míře podle míry náboženskosti toho kterého věřícího, zkrátka jako je tomu v každém náboženství. Mezi tradičními brahmány, kteří mají vykonávání kultovních povinností jako své povolání, a moderními brahmanskými měšťskými obchodníky, kteří se omezují na ranní či večerní modlitbu a občasné setkání své kongregace, existuje široká škála různých škol, tradic a sekt, které pohlcojí své věřící různou měrou. Jak už bylo naznačeno v první kapitole, hindský člověk prochází určitými životními

<sup>69</sup> O tom barvitě *Posvátno*, Rudolf Otto, české vydání 1998

<sup>70</sup> všechny publikace hnutí Háré Kršna, ISCON. Kupř. jejich překlad BhagavadGíty, zpěvu vznešeného, 191

<sup>71</sup> *India and Its faiths: A Travelers record* - James Bissett Pratt, 1915, Kap. o hinduismu. O indické tradice logiky Egon Bondy, *Indická filosofie*, 1997

stádii, ve kterých prochází různými rity. Ve stádiu posledním by měl (přesněji, avšak jen teoreticky řečeno muž) opustit svůj domov a věnovat se náboženským povinnostem plnou měrou. Není to však model jediný, a i v hinduismu se počíná uplatňovat myšlenka, že úspěšně vedené povolání je rovněž svým způsobem náboženskou zásluhou.<sup>72</sup> Na druhou stranu je také možné stát se „svatým“ člověkem kdykoliv v průběhu života – stát se jóginem, sádhuem (potulným asketou) či sanjásinem (žebřavým mnichem).

Nicméně, i v hindských náboženstvích můžeme určit některé rity, které jsou rozšířeny téměř univerzálně. Především jsou to ony výše zmíněné přechodové rituály. Těhotenství, narození a smrt se vyznačují rity, které se už dnes považují za téměř „značící hinduismus“, a ukazuje se na ně jako vymezení oproti ritům muslimským.<sup>73</sup> Přiřazení posvátné, žluté šňůry jako iniciační rituál je téměř pravidlem. V tomto věku se mladík počíná učit své, té které tradici, u bohatších rodin za pomoci bráhmana, v tomt případě *puróhity* (domácího kněze). Rovněž pověstnou je hindská svatba, často ruinující, ať už finančně nebo psychicky, rodiny svojí nákladností a organizační náročností. Stárí se už dnes vyznačuje odchodem do bezdomoví jen vyjímečně. Zato pohřební rity jsou téměř univerzálně rozšířeny – provádějí se rituálním spálením mrtvoly popř. vysypáním popela do posvátné řeky. K čemu také uchovávat tělo, dočasnou schránku duše?<sup>74</sup>

Každodenní či každoměsíční rituály hindských náboženství by se daly rozdělit na dvě části. Jsou to jednak kolektivní slavnosti, jednak individuální bohoslužba. Mezi první zmíněné patří především náboženské poutě, z nichž některé mohou mít pro věřící význam téměř zásadní, srovnatelný například s poutí muslima do Mekky. Mezi ně by určitě patřila tzv. Kumba melá, ve které se k soutoku řeky Gangy, Jamuny a neviditelné posvátné Sarasvatí, každým rokem sejde několik milionů věřících, slavicích zde jednou za 12 let mýtické znovunabytí nesmrtelnosti bohů po jejich zápase s démony. Ceremonie vůbec jsou pro hinduismus velmi typické, a někdy jejich kouzlu propadají i v okolí žijící muslimové, sikhové či věřící jiných vyznání. Nejčastější slavnostní je vyvezení obrazu božstva z chrámu na vozíku a jeho projížďka po městě, za zvuku rachotu bubnů a posvátných zpěvů. Modlitba individuální je na zodpovědnosti každého věřícího. Častá je domácí kaple a modlitba nejen k bohům, ale i k posvátné rostlině tulasí, ke slunci a tak dále.

## **2. Sikhismus**

Toto náboženství se na první pohled liší od hinduismu jen málo. Na okraji jeho ortodoxního pole se nacházejí sekty, které o sobě tvrdí, že jsou hindské, ale že mají za gurma Nánaka, zakladatele sikhismu. A naopak, mnoho hinduistů putuje na posvátná místa sikhů a hledá zde útočiště, zejména v Paňdžábu.<sup>75</sup> Z historického hlediska, z prohlášení sikhských guruů a zejména s ohledem na současnou situaci spravování sikhských chrámů a komunity vůbec lze však říci, že sikhismus tvoří samostatné náboženství, které definuje sebe sama a vymezuje se jak proti hinduismu, tak islámu. Čeští sikhové, stejně jako ortodoxní v Paňdžábu nebo ti v západních diasporách nicméně cítí větší spřízněnost s muslimy. Nejde ani tak o věroučné, natož kultické podobnosti, nýbrž o politickou sounáležitost. Jak muslimové, tak sikhové tvoří v Indii menšinu. Obě náboženství usilují o určitou samostatnost v rámci Indie – sikhové v Paňdžábu, muslimové o něco severněji v Kašmíru. Sikhští extrémisté jsou někdy obviňováni ze spolupráce s Pákistánem, a indická vláda zase naoplátku z hindského nacionalismu. Při tomto vymezení však, jako pokaždé, nesmíme zapomínat na bezproblémové soužití „obyčejných“ věřících.

---

<sup>72</sup>*When a great tradition modernizes*, Milton Singer, 1972

<sup>73</sup>*Variace na Korán, Islám v diaspoře*, Luboš Kropáče, 1999

<sup>74</sup>*Hinduista od zrození do zrození*, Hana Preinhaelterová, 1997

<sup>75</sup>To platí i o muslimských hrobech světců. *Variace na Korán, Islám v diaspoře*, Luboš Kropáče, 1999

Zatímco u hinduistů existuje zřejmě přesně nezjistitelný počet věřících, řádově ve stovkách miliónů, sikhů je naopak jenom o něco málo více než obyvatel Čech a Slovenska dohromady. Jejich zemí původu je Paňdžáb, oblast, která historií nabývala různé velikosti a podob. Její centrum však vždy leželo na pěti řekách – Beas, Ravi, Sutlej, Čenab a Džhelum – odtud název paň (pět) džáb (řek). Na vládu Ranjita Singha mnozí sikhové pyšně a zároveň nostalgicky vzpomínají. Dnes je region provincií Indie, tak malou, že zde sikhové tvoří většinu. Sikhové však také už od dob britské koloniální zprávy cestují za prací do různých zemí, buď zemí „new commonwealth“u nebo i, zejména poslední půlstoletí, do zemí jiných, např. Austrálie, Kanady, Hongkongu či USA.

Sikhismus se tak někdy označuje za „diasporní náboženství“<sup>76</sup> s objevující se touhou mít svůj vlastní stát, podobně jako tomu bylo před 50 lety u většiny židů.

Zatímco u hinduismu bylo složité objevit jednotící vlastnosti hindských náboženství, u sikhismu je tomu svým způsobem podobně – zde je největším problémem definovat konkrétní, všemi uznávanou sikhskou identitu. Neboli to, kdo sikhem ještě je, a kdo už není. Sikhismus se tak někdy a někým považuje za jedno z hindských náboženství. Vedle ortodoxního jádra sikhismu – bratrstva *khalsy*, která se vyznačuje určitými vnějšími znaky (viz níže) a kodem chování (*Rahit*), existují ještě další sikhské skupiny – Sahádž dhári, Amrit dhári, Niramkáris a Namdháří. Ty většinou k sikhismu řazeny jsou, ale stojí jakoby na jeho pomyslném okraji a některé z nich dokonce přejímají hindské zvyky nebo rituální praxe.

### I) Sikhský „svět“

Podle posvátného spisu sikhů Adí Granthu sestává svět z mnoha vesmírů, na nichž a mezi nimiž se každá bytost nekonečně reinkarnuje, dokud nedosáhne osvobození. Od pekelných planet, přes pozemské vesmíry až po nebe, tento obraz značně připomíná hinduistické symbolické univerzum. Potud však podobnost končí. Nejzásadnějším rozdílem oproti (většině) hindských kosmologických představ je skutečnost, že tento mnohovesmírný svět je reálný, řídí se morálním řádem, ba dokonce, je „dobrým stvořením“<sup>77</sup>. Odtud plyne mnohonásobně vyšší důraz na pozemských život, ve kterém je možné dosáhnout božského štěstí. Svět byl totiž ve své celisvostni stvořen Bohem. Důraz na pozemský život a na ontologicky dobrý a reálný charakter stvoření vede k několika distinktivním rysům sikhského náboženství.

Jednak je to zamítnutí asketismu, protože ten vždy implikuje život v ústraní.<sup>78</sup> To vyvažuje ideál sebekontroly a trpělivosti, avšak v rámci života, ve kterém se věřící stará o rodinu, své náboženství, a o záležitosti politické a hospodářské.<sup>79</sup> I v sikhismu je cílem lidského snažení vysvobození se ze znovuzrozdování. Jedním z neopominutelných prostředků k tomu je však morálně čistý a kvalitní pozemský život. Snad není v tomto smyslu náhodou, že indiští sikhové trpí mnohem méně propadají žebrotě a chudobě. Dokonce i neortodoxní sikhové *nirámkarí*, mezi nimiž jsou i evropští konvertité, kladou důraz kromě meditační praxe také na ekonomickou soběstačnost věřícího a morální bezúhodnost.<sup>80</sup> Není pravdou, že by to např. o mnoha současných hinduistech neplatilo ttaké, avšak v sikhismu je tento prvek explicitně obsažen už v učení zakladatele.

Mezi další důsledky sikhského pojetí světa můžeme zařadit také odmítnutí mezi hindskými náboženstvími rozšířeného konceptu *áhimsá*, zásady neublížování. Ve světě, na který je třeba dbát, se někdy vyskytují nepřátelské síly a morálně pochybní lidé, kteří se mohou pokusit sikhského

---

<sup>76</sup>*Migration Policies and Political Participation*, Pontus Odmalm, 2005

<sup>77</sup>*Fundamental Issues in Sikh studies*, Institute of Sikh studies, Chandigarh, 1991 Pro odborníky tohoto institutu je tento aspekt sikhské věrouky jedním z jejich fundamentů.

<sup>78</sup> O mimosvětském asketismu např. *Buddha*, Egon Bondy, 1995

<sup>79</sup>*Guru Nanak and the Sikh Religion*, W.H.McLeod, 1968

<sup>80</sup>*Vnitřní a vnější mír cestou meditace*, Rajinder Singh, 1997

věřícího násilím konvertovat, zbavit práv či přímo zahubit. Proto má ortodoxní sikh vždy právo bránit se proti všem etickým pokleskům ve světě a bojovat proti nim, pokud je to možné. Sikhové patří k tomu druhu náboženských lidí, kteří „nenastavují druhou tvář“, podobně jako muslimové. Sikhové však, alespoň ve svém ideálu, nejsou bojechtiví. Podobně jako v martiálních uměních Číny, je tento postoj přípustný jen v okamžiku sebeobranu, v tomto případě sebeobranu víry. Jak už bylo řečeno, to vše je obsaženo už v učení zakladatele sikhismu, Guru Nánaka. Jeho pojetí náboženství se v 16.století téměř revolučně obracelo proti dobovým zaběhnutým představám o světě.<sup>81</sup> Nebyl potulným asketou, ani mimosvětských mystikem, ani hloubajícím etickým filosofem. Celý život pracoval na svém statku, a až na svoji několikaletou pouť po posvátných místech tehdejšího světa, se staral o svůj statek a rodinu. Jen ve volných chvílích „konal zázraky“. To samé vyžadoval po svých následovnicích i nástupcích, dohromady deseti guruoch, jejichž učení je páteří sikhismu. Cítíme však, že v Guruově důrazu na meditační praxi, na vzývání jednoho jediného Boha v celou noc trvajících satsanzích (kolektivního zpívání náboženských písní sikhismu) a jeho život v hospodářské usedlosti je sebeobraný militantní aspekt přítomen jen implicitně, a není dosud plně rozvinut.

Plně se projeví teprve v průběhu 17.století, kdy na sikhskou obec doléhaly nájezdy afgánských šáhů ze severu a pronásledování některými mughalskými panovníky. Stalo se tak, že v r. 1606 zemřel v mughalském vězení pátý Guru Arjan. Po krátkém období míru pak byl v r. 1675 popraven devátý Guru Tegh Bahádur, na příkaz mughalského panovníka Auranghzeba, známého svoji krutostí a násilným uplatňováním šariatského práva. Zde začíná dodnes živá tradice sikhských mučedníků. Proto desátý guru, Guru Gobind Singh, založil polovojenské bratrstvo khalsu, užší a od té doby ortodoxní větev sikhské obce.<sup>82</sup> Její členové se vyznačovali vojenským výcvikem, a ještě dnes podstupují tužší náboženskou disciplínu (*rahit*). Nosí „pět K“ - sikhský turban, šortky, náramek, hřeben, který naznačuje nestříhané vousy a vlasy, a meč.

Ideály khalsy, jako ideály aktivní obrany víry, čistoty, rovnosti všech sikhů či mučednictví, se historicky znovuožívají v obdobích, která si to vyžadují. Naposledy se tak stalo v r. 1984 (viz kap. politická historie). Televizní obrazy zničeného Akal Takht, „sídla božího“, vyvolaly mezi sikhy po celém světě zděšení a zlost. Znovu se tak probudila touha po politické samostatnosti a vlastní obranyschopnosti.

Kasty nemají z náboženského hlediska v sikhismu žádný význam (opět alespoň teoreticky). Podobně jako v indickém islámu, kastovní systém zde spíše kontroluje sňatkovou politiku případně přiděluje tradiční povolání. Nicméně z hlediska vývoje sikhismu sehrála velmi důležitou roli kasta *jattů*,<sup>83</sup> tradičně militantních zemědělců 17.století. Po své konverzi k sikhismu byla nejspíše jednou z příčin vzniku khalsy. Poslední čtyři guruové, včetně jejího zakladatele Guru Gobind Singha, byli právě *jatty*.

Snad je z tohoto popisu patrné, jak je pro sikhy důležitá jejich historie, jak zasahuje do jejich vnímání světa. Ať už jde o deset guruů (zakladatelů), o politickou angažovanost či o ideály morální čistoty a pracovitosti, skoro se nám nabízí srovnávat sikhismus s křesťanstvím. Svět sikhismu je však přece všechno mnohem magičtější a „hinduističtější“, než jak je tomu u semitských náboženství. Objasní to náčrt sikhské bohoslužby a pojetí Boha.

---

<sup>81</sup> *Tamtéž*, Institute of Sikh studies, Chandigarh, 1991

<sup>82</sup> *Who is Sikh?*, W.H.McLeod, 1989

<sup>83</sup> *Early Sikh Tradition*, W.H.McLeod, 1980

## II) Jak sikhové chápou Boha

Sikhismus je striktně monoteistické náboženství. Uctívá jediného Boha, pro něhož existuje několik výrazů, např. *VáhiGuru* – nejvyšší guru, či *Rám* – název přejatý z bhaktických hnutí. Bůh je pro sikhy neviditelný, nestvořený, všeprostopující, všudypřítomný a zároveň transcendentní. Častým přídomkem je také bezčasovost - *Akál Purach* – bezčasý Bůh. Cílem sikhského náboženství je dosáhnout splynutí s tímto Bohem. Nemorální život, hřích, a nepraktikování náboženství vede naopak k separaci a nevědomosti. Sikhští světci a náboženští učitelé někdy vysvětlují netheologickou, praktickou povahu splynutí s Bohem pojmem Láska. Tím se podobají hindským bhaktům nebo súfijským *pírům*, mistrům mystického Islámu.

Na této charakteristice se všichni sikhové shodnou. Liší se v názoru na to, jak se Bůh člověku vyjevil a jak ho lze v tomto životě dosáhnout. Všichni bez rozdílu věří, že Bůh se ukázal skrze santy, světce a guruy, mezi nimiž má nejpřednější postavení prvních deset Guruů sikhismu.

Ortodoxní sikhové, zejména příslušníci khalsy, a pár dalších skupin považují poslušnost guruů za uzavřenou a vedení svého náboženského života svěřují posvátné knize Adí Granthu a kolektivnímu rozhodnutí sikhské obce, *panthu*. Neortodoxní sikhové však někdy uctívají živého gurua ještě dnes, a považují následnost guruů za neuzavřenou. Sem patří např. sekty Niramkání nebo Namdháris.<sup>84</sup> Podstatným rysem sikhismu je také to, že bez pomoci nejvyššího Boha nelze dosáhnout

vysvobození ze znovuzrovnání.<sup>85</sup> Jde tak o vymezení vůči jógickým školám, buddhismu, tantře apod., kde člověk nastupuje vlastní usilovnou práci na cestě za vysvobozením. Jen díky boží milosti je možné dosáhnout tohoto cíle, a to ještě v tomto životě a na tomto světě. V Adí Granthu, posvátném spisu sikhů (viz níže), je často zmiňováno, jako se nejvyššímu Bohu klaní všechna hindská božstva, všichni buddhové, lidé i démoni. V historkách o životě Guru Nánaka, tzv. *janam-šákhís*, které se do značné míry podobají muslimským hadíthům, je tato velikost Boha zdůrazněna četnými poukazy na to, jak guru porazil nejrůznější kouzelníky, jóginy či fakíry v čiré magii tím, že poprosil o pomoc nejvyššího Boha. Není proto divu, že Bůh je hlavní oporu při cestě za vysvobozením.

To jsou všechno charakteristiky, které nicméně platí pro představy *santů* vůbec, světců kterých byl obzvláště v Pandžábu 15.-16. století bezpočet. Nápadně připomínají súfijské mistry, avšak v celkovém theologickém pojetí se značně liší. Santové jsou navíc všichni ryzí mystici, kteří se neopírají o muslimské právo. V náboženské praxi tak přejímají prvky náboženského života z hindských škol, zejména bhaktických a jóginských.<sup>86</sup> Toto spojení muslimského monotheismu a zavrnutí legalismu, hindských kosmologických představ a zavrnutí polytheismu, súfijské a bhaktické náboženské praxe spojené s praxí meditace, ukazují směrem k novému náboženství spíše než k synkrezí.

## III. Jak sikhové praktikují své náboženství

Co se týče konkrétní náboženské praxe, zdá se, že Guru Nának své žáky instruoval zejména k denní praxi *Nam Simran*, což je opakování božího jména, nejdříve mechanicky, poté se „zvnitřením“<sup>87</sup>. Tuto techniku používali už někteří súfijští mistři. Jedná se v podstatě o meditační cvičení, ve kterém

---

<sup>84</sup>*Who is Sikh?*, W.H.McLeod, 1989

<sup>85</sup>*Základy asijských náboženství* - Blanka Knotková, 2004

<sup>86</sup>*Guru Nanak and the Sikh Religion*, W.H.McLeod, 1968

<sup>87</sup>*Náboženské tradice Asie*, Karel Werner, 2002

se učeň stále více ponořuje do všudypřítomnosti Nejvyššího Gurua, tedy Boha. *Nam Simran* v gurmukhí, posvátném písmu sikhů, znamená „jméno“ - *nam* a „upamatování se“ - *simran*, nebo také meditaci od slovesa *simar*, „meditovat“. Od dob sepsání Adí granthu pátým guruem však pod tento pojem spadá i recitace posvátných textů vůbec,<sup>88</sup> a u neortodoxních sikhů také opakování osobní mantry, kterou žák dostane od živého gurua.

Ústředním místem náboženského života sikhů je *gurdwara*, sikhský chrám. Původně tyto chrámy spravovalo jakési sikhské „kněžstvo“ z vyšších kast, to však ke konci 19.stol vymítala reformní skupina Singh Sabhá. Jejím cílem bylo sjednotit sikhský *panth*, rozvrácený ve zjevném úpadku (např. přijímání náboženského kastovního systému) po zániku sikhského království Raňjita Singha. Z ní vznikla ve 20.století organizace na správu chrámů Shiromaní Gurdwara Parbandhak Committee, neboli SGPC, do níž jsou voleni zástupci komunity. Tyto volby jsou dodnes pokaždé velmi žhavými událostmi Paňdžábu. Neodmyslitelnou součástí gurdwáry je knihovna, nádrž s posvátným nektarem *amritem* a *lagan*, kuchyň pro sikhy všech kast jako oslava rovnocennosti všech věřících před Bohem.<sup>89</sup>

V sikhském chrámu je uložen Adí Granth, (či pro sikhy častěji Guru Granth Sahib Ji). Je opečováván s podobnou pietou, jako muslimský korán. Sikhové se mu však dokonce klaní a modlí se k němu jako ke svému guruovi. V některých důležitějších chrámech je tento posvátný spis, který obsahuje i hudební zápis k přednesu, neustále předzpíváván tak, aby se sikhský příchozí mohl kdykoliv přidat. Spis má přes tisíc stran a je soustavou theologických představ, napomenutí i oslav Boha apod. Sepsal jej Guru Arjan počátkem 17.století, doplnil poslední Guru Gobind Singh počátkem století 18. Jako „znak univerzality sikhismu“<sup>90</sup> jsou zde obsaženy kromě výroků a poučení deseti gurů i výroky muslimských a bhaktických světců, které korespondují s učením Guru Nánaka.

Jak už bylo naznačeno v předchozích kapitolách, k náboženské praxi sikhů patří také určité kodum chování, a to zejména v případě sikhů bratrstva Khalsy. Ostatní sikhové mohou z tohoto kodu slevovat, avšak khalský *rahit*, náboženská praxe, je pro ně stále (alespoň teoreticky) ideálem, ke kterému směřují. Jedním z rysů tohoto kodu je již zmiňovaná pětice K. V západních diasporách někdy i ortodoxní sikhové některý z těchto K opouštějí. Nicméně v poslední době, podobně jako v Islámu, je nošení těchto znaků z politických (a někdy zvykových a praktických) důvodů znovu populární. Přispívá k tomu také to, jak se hostitelské země zbavují rasistických předsudků. Turban je proto i např. ve Velké Británii už běžným jevem.

Pro pravověrné sikhy platí přísný zákaz alkoholu, drog a kouření tabáku. U neortodoxních sikhů to však mnohdy neplatí vůbec. Ve Velké Británii jsem se dokonce účastnil sikhského večírku, na kterém bylo vidět mnoho turbanů (jedno z K) zároveň s láhvemi piva. V rodném Paňdžábu se však tato pravidla dodržují. Také díky komunálním tenzím a vůbec odvěké snaze sikhismu vymezit se proti jak hinduismu, tak islámu. Hinduisté totiž zpravidla pijí alkohol a muslimové kouří tabák, či původně bakšiš.

Důležitým aspektem sikhské náboženské praxe je rovněž nábožensky pojatá politická činnost, z níž nejviditelnější je rozšířená tradice svatých mučedníků. Ti jsou většinou oslavováni jako „hrdinové Paňdžábu“. Historie těchto mučedníků nabídla velmi mnoho, počínaje třemi z deseti zakládajících guruů (viz výše). Tento jev se však neomezuje jen na minulost, a ještě dnes je velmi živým ukazatelem sikhské politické angažovanosti. Už byla zmiňována tragická událost z r. 1984. Jarnail Singh Bhindranwale byl jistě radikální postavou a o motivech jeho činů se vedou spory. Avšak pro mnoho sikhů, zvláště na západě, se po své smrti při střetu s indickou armádou stal svatým hrdinou,

---

<sup>88</sup>Who is Sikh?, W.H.McLeod, 1989

<sup>89</sup>[www.allaboutsikhs.com](http://www.allaboutsikhs.com)

<sup>90</sup>[www.allaboutsikhs.com](http://www.allaboutsikhs.com)

a pro některé byl už předtím světcem, který pak nakonec hrdinsky zemřel mučednickou smrtí.<sup>91</sup> Je proto často ctěn jako svatý mučedník.

### 3. Indický Islám

Islám založil počátkem 7. století prorok Muhammad jako završení tradice „abrahamovských náboženství“<sup>92</sup>. Nové náboženství také mělo od počátku striktně monotheistický charakter, podobně jako tomu je u judaismu a alespoň teoreticky u křesťanství. Stalo se tak v polytheistické, a krom toho jen málo eticky založené Arábii, skutečnou revolucí. Islám zlepšil postavení ženy, omezil pokrevní mstu, vraždy narozených dívek a alespoň na čas otroctví. Zrovnoprávnil všechny muslimy jako věřící stojící si rovni před Bohem. Muhammadovi proročké vize, seslané mu Bohem (odtud Muhammad *rasúl*, „posel“), byly sepsány za vlády prvních čtyř „pravověrných“ chalífů, následníků Muhammada, do knihy Korán.

Už u posledního „pravověrného“ chalífy Alí Ibn Abi Táliba se vyskytl zárodek schizmatu. Alího stoupenci chtěli chálífát dědičný v rodové linii proroka. Alího však zavraždili heretičtí chárídžité a chálífát obsadil první panovník umajjadské dynastie Muáwija I. Tyto následnické spory vyústily v rozdělení *ummy* (muslimské obce) na dvě větve. První se hlásí k následnictví Muáwiji, ačkoliv Alího uznává jako pravověrného chalífu. Jsou to sunnité. Druzí jsou šíté, kteří uznávají posloupnost vedení umy od proroka příbuzenskou linií až po Alího. Ctí ho hned vedle proroka jako nejzbožnějšího muslima, imáma (duchovního vůdce), a první tři chalífy, kteří nestáli v rodové linii proroka, považují za pouhou historickou náhodu. Stranou stojí tzv. chárídžité, kteří uznávají jen první dva chalífy a za jedinou autoritu považují Boha a Korán. Alího zavraždili proto, že neuznávali jeho nárok na chálífát. Většina šítů jsou „dvanácterníci“, to znamená že uznávají 12 historických imámů. Další jsou ismaelitě či už poloislámští zajídi a další větve.

Bylo naznačeno, jakými cestami se islám do Indie dostával. Pravdou je, že ještě před jeho vznikem existovaly obchodní trasy mezi araby a západním pobřežím Indického subkontinentu. Krátce po Muhammadově působení se tak v Malabaháru usídlila muslimská komunita, skrze kterou proudili do vnitrozemí první muslimští misionáři. Pro arabské dobyvatele, kteří svoje kořistnické touhy ideologicky obhajovaly konceptem „malý *džihád*“, však Indie dlouho zůstávala nedobytnou zemí - muselo se k ní po moři a nebo severně přes pouště. Navíc na západ a na sever od Arábie bylo třeba uskutečnit urgentnější dobytelské plány. Nejrozumnějším vysvětlením tak rozsáhlé muslimské expanze, která nakonec přeci jen zasáhla i Indii, se mi zdá fakt, že islám po dlouhé době sjednotil divoké arabské kmeny, které se tak nezastavily jen u konsolidace, ale vyrazily do okolního světa. To samé se do jisté míry dělo u turků či afghánců.

V Koránu je jasně řečeno, že násilná konverze je nepřijatelná. V prvních stoletích šíření islámu se tak křesťanské či židovské menšiny dostávaly často do lepšího postavení ve svých zemích, než jaké dosud měly. Otázka však nastala tehdy, když se islám poprvé setkal s polytheistickou Indií. O nevěřících (ti, kteří nejsou *al-kitáb*, lid knihy neboli členové biblických náboženství) Korán říká, že mají být pronásledováni a zabijeni. Zdá se nicméně, že expanze nejdříve arabská, později perská a afgánská neměla prvoplánově náboženskou motivaci. „Hindustán“ byl už od dávných dob považován za úrodnou oblast přetékající bohatstvím. Když už však dobyvatel obsadil určité území,

<sup>91</sup>Postoj této kontroverzní postavě spíše nakloněný zastává i autor *The sikh diaspora*, Darshan Singh Tatla, 1999

<sup>92</sup>*Dějiny Blízkého východu*, Bernard Lewis, 1995

především v prvních pár stoletích, neopomněl jako gesto rozbořit hindské chrámy, povraždit mužské hinduisty či vztyčit mešitu. Tato praxe trvala až do vzniku Dillijského sultanátu na poč. 13.stol, od kdy se muslimští panovníci začali přizpůsobovat svému okolí a zároveň navazovat praktické vztahy s hinduisty.

Muslimové se stali vládci Indie, avšak ze spoda lidových mas pronikaly také islámské misie. Obzvláště ty narazily na hinduistickou schopnost pohlcovat náboženství, která se odkudsi nabízí jako „lepší možnost“. V indickém islámu se tak brzy prosadilo kastovní dělení, slavení hindských svátků a další praktiky neslučitelné s původním islámem, nebo alespoň s takovým, jak ho prezentuje ortodoxní islám. Upalování vdov bylo kupř. ještě v 19.století mezi indickými muslimy občas praktikováno, zejména u nižších kast. Právě skrze misii se také šířila pro Indii nejdůležitější větev islámu, totiž súfismus. Nikoliv arabský, nýbrž už perský, afgánský či turecký. Jeho vyznači hledali cestu k Bohu skrze asketická cvičení a různé duchovní praktiky. Tím se přibližovali ritualistickým, mystickým a mnohdy pantheistickým představám a tendencím hinduistů. Súfismus tak někdy stál proti aristokratickému legalistickému islámu jako protivník, jen někdy však překračoval rámeček muslimského práva.

V současnosti tvoří muslimská menšina přibližně 20procent populace Indie. Nejrozšířenější jsou súfijské řády, především *čistija*, původem z Afghánistánu. Hned za ní jsou další důležité řády, především *qadirí* a řády *be-shar* neboli ty, které jsou „bez zákona“ a dělají ústupky hindskému prostředí největší. Zbytek tvoří sunnité se všemi právními školami, především však hanáfijskou. V menší míře jsou v Indii přítomné i šítské větve islámu. Od 19století jsou také viditelné snahy o islámskou obrodu, ať už jako očistění islámu od hindských nánosů, nebo jako snahy o zvýšení vzdělanostní a společenské úrovně muslimů, kteří jakožto původně vládnoucí vrstva byli Brity za okupace nejvíce pauperizováni.

## II) Islámský „svět“

Islámský svět se do značné míry podobá světu křesťanskému a židovskému. Čas plyne od stvoření jednoho dobrého světa Bohem ke Dni soudnému. Korán je proto „dobrá zpráva a varování“. Dobrá zpráva proto, že sesílá muslimům knihu božího vedení, podle které je možné dosáhnout spásy. Varování vůči nevěřícím jako upozornění na věčné zatracení, pokud nebudou žít podle naučení islámu. Korán je pro muslim *sancta sanctorum*, protože je doslovným zachycením Božích slov. Chová se k němu proto velká úcta i v praktickém životě. Zvláště v poslední době nacházejí muslimští myslitelé v Koránu různá přesná ponaučení o fyzické povaze světa. Tím podkládají správnost koránského textu, spolu s „nenapodobitelnou“ básnickou dikcí.

Bůh podle islámu uděloval ponaučení o zbožném životě lidstvu skrze mnoho proroků. Většina muslimů se kloní k názoru, že tak činil už před biblickými proroky a pře Ježíšem Kristem, kterého muslimové považují za dosud žijícího (a neusmrceného) proroka, který na konci věků bude soudit svět. Pod Al-Kitáb, lid knihy, se tak někdy zařazují i vyznavači védských a jiných náboženství. Na tomto místě je dobré také zmínit rozdělení obyvatelstva světa na dvě území. *Dár al-islám* znamená příbytek islámu, *dár al-harb* dům války. Pravděpodobně rozdělení vyjadřuje především názor, podle něhož území, ve kterém nevládne islám, žije v určitém zmatku, nefunguje zde právo a válčí zde všichni proti všem.

Islám je náboženství, jehož členové se vyznačují velkou sounáležitostí. *Umma* vyjadřuje společenství těch, kteří se „odevzdali do vůle Boží“, což je právě význam slova „islám“. K jejich vedení po duchovní stezce je Bůh vybavil skrze proroka Muhammada Koránem a *sunnou*, neboli sbírkou výroků Proroka a příběhů, ve kterých vystupuje. Náplní islámských duchovních je metodické zpracovávání těchto pramenů v posvátném právu jménem *šaría*. Islám je ortopraktické náboženství a tak je pro něj důležitější ponaučení ke konkrétnímu přítomnému praktickému konání nežli theologická vyjádření víry. Svět byl stvořen tak, aby v něm muslim mohl dosáhnout



blaženosti. Teprve náboženskou praxí však dosáhne víry v islámské představy o světě, Bohu a tak podobně.

Stvořený svět podle muslimů obývají nejen lidé, kteří panují nad přírodou, ale také andělé a džinové, duchovní bytosti. Džina je možné kdykoliv potkat, a islámská literatura o tom podává četné legendické zprávy. Ještě před sto lety se o některých pákistánských hudebnících věřilo, že je při dlouhé hudební meditaci navštívil džin. Šíté se pak trochu liší od zbytku populace v tom, že považují posledního imáma za „skrytého“, a čekají na jeho slavný příchod. Další odlišné představy od světa mají súfijové, kteří někdy vycházejí z novoplatónských představ středověké islámské filosofie. Bůh je pro ně přítelem, kterého musí objevit ve svém srdci a splynout s ním.

Pro muslimy však neexistuje část světa, která by nepodléhala božím vedení, která by byla „sekulární“. Proto jsou v Koránu a sunně vyjmenovány i pravidla pro životní styl a zejména rodinný život. Rovněž zde najdeme napomenutí o ekonomii či způsobu vedení války. Často jsou tato nařízení vyjádřena ve stupnici *halál*, povolené a *harár*, zakázané. Všechna ustanovení v islámu však nikdy neslouží sama o sobě, nýbrž směřují k vyrovnanému vztahu s Bohem, „odevzdání se do vůle boží“.

## II) Jak muslimové chápou Boha

Islám je pravděpodobně nejstriktněji monotheistické náboženství. Bůh je naprosto všemocný, slitovný, nejvyšší a věčný. A jediný. Pro Boha mají muslimové 99 krásných jmen, na která súfisté meditují ve svých duchovních cvičení. Bůh je neviditelný, pro indické muslimy však často zároveň všudypřítomný. Filosofické středověké školy islámu někdy Boha popisovali prostředky novoplatónského emanacionismu, tato myšlenka je však nyní už v podstatě opuštěna, a vycházejí z ní jen některé súfijské řády.

Jelikož je islám ortopraktické náboženství, Bůh je věřícímu jaksi stále přítomen. Formuje jeho chování, pomáhá mu v rozhodování a neustále nad ním bdí skrze slova a nařízení zjevená v Koránu. Bůh se vyjevuje v běžném muslimském pozdravu *Salam ali k* a jeho autorita je nezvratná. Natolik, že mezi ním a věřícím neexistuje prostředník. Islám zakazuje magii a chová k ní značnou podezřívavost. Indický súfismus je v tomto skutečnou výjimkou. Proto je také v Indii ve všech dobách přítomna snaha indický islám očistit, a vrátí se od mystiky a magických praktik k původnímu slovu Božím, jeho posvátným příkázáním a právu, které z nich vychází.

Stále však v Indii zůstává nejrozšířenější súfismus. Cílem súfijského věřícího je očistit své srdce a nechat v něm třpítit se boží všudypřítomnost. Někdy je tento stav také popisovaný jako smrt před smrtí, či nalezení vnitřního přítele.

O Bohu nicméně muslimové příliš nespekulují a na teologii si nepotrpí.

## III) Jak muslimové praktikují své náboženství

Pro každého muslima je nejdůležitějších tzv. pět pilířů islámu.

První je *šaháda*, doznání víry, které muslim pronáší v okamžiku, kdy se stává muslimem.

„Vyznávám, že není božstva kromě Boha. Vyznávám, že Muhammad je posel Boží“.

Druhou je *salát*, modlitba. Každý muslim by se měl modlit pět krát denně, pokaždé v určenou denní dobu. Pokud musí z nějakých důvodů vynechat, měl by později svůj dluh „dohnat“. Obvyklá je společná páteční modlitba v mešitě. Pronáší se obvykle v arabštině a v jazyce země, ve které se mešita nachází. Súfijové ovšem s oblibou tvrdí, že pět modliteb za den je málo. Myslí tím, že projevat přízeň Bohu je těší v jakoukoliv denní dobu, a tráví spravidla dlouhý čas vzýváním, často s hudebním doprovodem. Dosahují tak extatických stavů.

Třetí povinností, pilířem, je *zakát* neboli almužna. Podobá se modlitbě v tom, že je oslavou Boha spíše než dobročinností. Zároveň vyjadřuje jednotu *ummy*. Proto se jako *zakát* obvykle odvádí určitá částka z příjmů muslima. Platí se z ní pak dobročinnost, výstavba mešit či vysílání zástupců

obce na pouť do Mekky. Obvyklé je však tvrzení, že Bůh věřícího štědře odmění pokaždé, kdy z vlastní iniciativy podpoří kohokoliv v nouzi.

Čtvrou povinností je *saum*, půst. Muslimové ho drží v průběhu *ramadánu*, devátého z dvanácti lunárních měsíců muslimského kalendáře. Od úsvitu do soumraku je zakázáno jíst a oddávat se smyslové rozkoši. V noci jsou naopak obvyklé hostiny, návštěvy u přátel a smyslové radovánky. Na těhotné ženy, nemocné, malé děti apod. se půst nevztahuje. Půst je oslavou sebekontroly muslima a slouží jako období k duchovní obrodě.

Pátou povinností je pouť, *hadždž*. Jednou za život by měl muslim vykonat pouť do Mekky, posvátného města Islámu, a podle muslimů také nejdůležitějšího místa biblickýcha náboženství (je zde umístěna *kába*, kterou postavil Abraham a kde žili Adam s Evou). Z praktického hlediska je už dnes nemožné, aby pouť vykonal každý muslim. Proto obvykle místní muslimská obec v době pouťe vysílá jednoho zástupce, aby tento posvátný akt vykonal za ostatní.

Někdy se k základním povinnostem muslima řadí ještě *džihád*. Znamená především usilování, usilování o to, co se líbí Bohu. Většinou se jedná o osobní duchovní růst věřícího či kajícnost. Mluví se pak o v Velkém *džihádu*. Malý *džihád* znamená především obranu víry mečem, podobně jako je tomu v sikhismu. Názory na to, zdali se může jednat o šíření islámu mečem, se u různých právníků posvátného muslimského práva různí.

Kromě pěti pilířů islámu se muslim věnuje ještě dalším náboženským činnostem. Je to zejména studium Koránu. Jistým způsobem je náboženskou praxí také řízení se muslimským právem. Islamistický stát svým zákonodárstvím ukládá muslimům jistě povinnosti, překračující běžné povinnosti občanské. V každém státě však někteří muslimové hledají odpovědi na své otázky u muslimských právníků, *ulamá*. Ti jsou schopni poskytnou i odpovědi na velmi praktické otázky. K indickému islámu patří také typický způsob přechodových rituálů. Jsou to narození, svatby a zejména pohřeb, kterým se muslimové odlišují od zbytku indické populace.

## **1. Vztah Českých zemí s oblastí Indie a Pakistán. Vztah Českých zemí a islámu, hinduismu a sikhismu.**

Tato část práce se bude snažit podat stručný popis politických a kulturních styků té oblasti, kterou dnes nazýváme Česká Republika, a té, na níž se rozkládá Pákistán a Indie. Je patrné, že půjde jednou o první, podruhé o druhý stát, a situaci bude komplikovat fakt, že Paňdžáb, což je pro mne výchozí územní bod, ze kterého pochází nejvíce jak pákistánských, tak indických imigrantů, se rovnoměrně nachází v obou státech. Obě části sdílí určitou kulturní tradici, avšak každé je v jiném poměru zastoupeno to či ono náboženství (v Pákistánu je většinový islám, v Indii sikhismus a hinduismus), a též jiná politická tradice. Tím se z části různí i vztahy mezi nimi a Českou republikou.

Protože islám je náboženství rozšířenější jak celkově geograficky, tak v rámci České republiky, pojednám ho šířeji než sikhismus a hinduismus. Je mu také v České republice věnována mnohem větší pozornost a muslimští členové komunity jsou tak vystaveni mnohem větší percepci většinové společnosti.

### **1. Historie vztahu Indie (Pákistánu) a České republiky („Českých zemí“<sup>93</sup>), včetně přítomnosti indických náboženství v ČR, mimo islám.**

#### a. Od středověku po národní obrození

První zprávy o Indii se na našem území objevily v pozdním středověku. Tehdy se ve velkém množství starých legend, biblických manuskriptů či povídek objevovaly výpovědi o daleké zemi, většinou opředené mýty a legendami.<sup>94</sup> Prvním Čechem, který se do Indie vydal, byl mnich Odorikus Boemus Pordenone, který napsal po svém návratu počátkem 14. století dílo „Iter in Indiam“, ve své době velice autoritativní popis jižní Asie, vydaný do několika jazyků. Přibližně o století později se podle pozdních<sup>95</sup> posvátných spisů sikhů *janam-sákhis* měl objevit ve východní Evropě Guru Nának na své cestě po tehdy známém světě. Ačkoliv je to vědecky neprokázané, někteří sikhové tomu dosud věří.<sup>96</sup>

Počátkem novověku napsal Jan ze Štítného novelu na téma „Barlaam a Josafat“, odrážející myšlení starověké Indie a buddhismu. Podobně byla vydána a do českého jazyka přeložena starověká Pančatantra pod názvem „Bidpajovy bajky“. V době, kdy Evropa otevřela svůj obzor a začala svoji kořistnickou pouť po světě, vyšlo mnoho geografických a obecných spisů o cizích zemích, „snářů a kosmografií“<sup>97</sup>, zkreslovaných lidovou optikou.

<sup>93</sup>Budu tak souhrnně nazývat území, které Češi nejen v současnosti, ale i historicky vnímají jako své. V podobném smyslu, jako v práci *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>94</sup>*India and Czechoslovakia in the cause of Peace and Prosperity* - The indo-czechoslovak association, 1965  
Ilustrativní je také román Umberta Eca *Baudolino*

<sup>95</sup>*GuruGuru Nanak and the Sikh Religion* - W.H.McLeod, 1968

<sup>96</sup>*GuruGuru Nanak and the Sikh Religion* - W.H.McLeod, 1968

<sup>97</sup>*India and Czechoslovakia in the cause of Peace and Prosperity* - The indo-czechoslovak association, 1965

Přesnější zprávy a popisy ještě stále velmi daleké Indie začínají na naše území pronikat teprve koncem 17. a v průběhu 18. století, většinou z per katolických misionářů jezuitského řádu.<sup>98</sup> Mezi nimi se v roce 1849 objevil český jezuita Karel Příkryl, který působil přes deset let v Goa, pobřežním státě s dlouhou tradicí indického katolického křesťanství.<sup>99</sup> Napsal první gramatiku jazyka *konkání*, jeho zápisky o životě v Goa a sousedních regionech však byly bohužel ztraceny a dosud nejsou nalezeny.

Na Příkrylovu práci navázal z části Josef Dobrovský, který spolu se středoškolským učitelem Štěpánem Tamaškem vzbudil u představitelů národního obrození zájem o sanskrť a starověkou indickou literaturu. Spřízněnost „dokonalého“ staroindického jazyka s češtinou se stala jedním z prostředků odůvodnění nutnosti buzení jazykové kompetence českého národa. V druhé půlce 19. století jsou z tohoto impulzu ustaveny základy pro indologické bádání v Čechách, ačkoliv v duchu romanticismu zatím jen v souvislosti se sanskrtem a objevováním „zašlé“ slávy starověké indické civilizace.

Před první světovou válkou se do Indie vypravil geolog a paleontolog Ferdinand Stolička, který zde působil několik let a jeden z jím objevených monumentů je vystaven v muzeu v Kalkatě. Jeho žák Otakar Feistmantel pak v práci pokračoval a vydal několik cestopisů. Romantičtí malíři Otakar Nejedlý a Josef Hněvovský se do Indie vydali, podobně jako Gougain na Havajské ostrovy, aby zde našli inspiraci pro svoji tvorbu. Spíše však vešli ve známost pozdějšími publikacemi, kde podali zprávu o dojmech ze svých cest.

## b. Za první republiky

Konec první světové války znamenal také konec cenzury Rakousko-Uherské monarchické vlády, a tím vznik širšího povědomí o společensko-politické situaci v okupované Indii, které se předtím objevovalo jen u národních buditelů a v ilegálních časopisech. Prof. J.L.Hromádka, děkan komenského fakulty v Olomouci, navštívil ve 20. letech Gándhího v Indii a pobýval s ním v jeho ášramu v Sabarmati. Z jeho dopisů domů, později z publikací českých indologů a novinářů, a z přeložených děl Mahátma Gándhího se tak postupně vyvinula tzv. „gandhiana“, skrze kterou tak nedávno emancipovaný český národ sympatizoval s národním hnutím indů.<sup>100</sup>

Mezitím se do Čech vydali první Indové, mezi nimiž byl s ovacemi přivítán především Rabindranáth Tagore, nositel Nobelovy ceny za literaturu. Navštívil Prahu dokonce dvakrát. Jeho poezii přeložil do češtiny proslulý indolog Vincent Lesný, jako první v Evropě přímo z bengálštiny. Kromě něj navštívilo Čechy několik indických akademiků, např. S.K. Chatterji nebo J.C.Bose, dále umělci jako Uday a Ravi Shankar či představitelé indického Národního kongresu. Mezi nimi byl nejvýznačnějším hostem Jawahar Lál Nehru, který se při své návštěvě Prahy v r. 1938 chtěl dozvědět více o kritické situaci v republice a varovat její obyvatele před politikou „appeasementu“. V kritickém okamžiku českého národa došlo k zřízení Indicko-československá asociace, o členství v níž projevil Nehru zájem.

Kromě stále širší oblíbenosti indické literatury, poezie, dramatu či hudby a tance, se v první polovině století do širokého povědomí českých obyvatel dostaly také indická filosofie a náboženství. Dušan Zbavítel v této souvislosti kritizuje „nárust mysterijní literatury“, „špatně intepretované jógy či tantry“ a „mělkých popisů vnějších forem náboženství bez jejich vnitřního významu“. <sup>101</sup> První vlně módy východní spirituality podlehl i německý spisovatel, bankéř a buddhista Gustav Meyrink, který byl rozhořčenými obyvateli Prahy vyhnán zpět do Německa, protože údajně zneužíval

<sup>98</sup>India Czechoslovakia - Political and cultural ties - The indo-czechoslovak association 1977

<sup>99</sup>A History of Christianity in India: 1707-1858 A History of Christianity in India: 1707-1858, Stephen Neill, 2002

<sup>100</sup>India and Czechoslovakia in the cause of Peace and Prosperity - The indo-czechoslovak association, 1972

<sup>101</sup>India and Czechoslovakia in the cause of Peace and Prosperity - The indo-czechoslovak association, 1972

magické techniky k věštění zpráv na pražské burze<sup>102</sup>. O něco později se také začal o duchovní směry východu zajímat malíř František Drtikol, který se později stane proslulým mystikem. Spolu s duchovním prozřením některých Čechů se však také ozývaly obchodní příležitosti Indického subkontinentu. V Bombaji se prosadil Exportní ústav a Škodovy závody, v Kalkatě vznikla asi třiset členná komunita Čechů, kteří zde vybudovali pobočku Baťova podniku. Obecně se Češi projevovali jako malý parazit koloniální ekonomiky přicucnutý na kořist, zatímco jí sápara větší šelma – Velká Británie. Češi vyváželi z Indie na velikost své země velké množství surovin, aby za ně exportovali zboží středního a těžkého průmyslu, které si Indové nedokazali vyrobit (viz kap. Historie a Ekonomie). Kromě toho se sporadicky v Čechách objevovali indiští studenti především technických a medicínských směrů, kteří zde čerpali znalosti nových výrobních postupů. Druhá světová válka znamenala zpřetrhání pout obou zemí, v Indii nicméně sídlil konzulát české exilové vlády a čeští odbojoví zbrojaři zde vyráběli lehké kulometry pro frontu na Barmě. Pro některé členy Národního kongresu v Indii byla anexe Čech a mnichovská zrada potvrzením jejich morální převahy nad britskou koloniální nadvládou, ačkoliv s ní byli v průběhu války v dočasné koalici proti nacistickému Německu. V době světového konfliktu začínalo být zřejmé, že „obě země v mnoha ohledech sdílejí podobný osud – neustálý zápas za národní sebeurčení a touhu po mírovém řešení národnostních sporů, pokud je to možné.“<sup>103</sup>

### c. Po druhé světové válce

Česká republika byla jednou z prvních zemí, která uznala vznik samostatné Indické republiky v roce 1947. Hned rok na to však došlo k rozdělení země, které bylo logickým důsledkem britské koloniální politiky a nově utvářené islámské politiky indické strany Muslimská Liga.<sup>104</sup> Protože nový Pákistán byl po několik desetiletí, a vlastně dodnes zmítán politickými a ekonomickými turbulencemi a byl nadto v zahraniční politice orientován na USA, po komunistickém převratu zůstalo Československu v úzkém vztahu spíše s Indií.

Styky s Pákistánem se po čtyřicet let omezovaly na nutné minimum – zřízení konzulátu a na čas také velvyslanectví, a z toho plynoucí obchodní dohody. Jednalo se zejména o dovoz surovin a vývoz průmyslového zboží (Škoda, Baťa a další průmyslové podniky), a o pár investic do rozvoje pákistánského průmyslu. Po pádu totalitního režimu v Čechách se objevilo v republice několik pákistánských podnikatelů, kteří chtěli zakládat výrobní textilů, pákistánské restaurace či sportovních potřeb. Většinou však skončili neúspěchem.<sup>105</sup>

Kulturní styky probíhaly rovněž spíše menší měrou. Byly tu překlady z jazyka *urdu*, jako např. *Poselství východu* Muhammada Ikbála či *Žalující obraz* lyrika Faize Ahmada Faize, a několik klasických děl pákistánské literatury. Do *urdu* byla přeložena některá díla Karla Čapka či Fučíkova *Reportáž psaná na oprátce*. Na festivalu Zlatá Praha bylo promítáno několik společensko-kritických filmů Pákistánu, které jinak v Pákistánu většinou neprojdou oficiální cenzurou. Vznikla Pákistánsko-československá kulturní společnost, ta však do sametové revoluce zanikla. V Praze studovalo několik pákistánských studentů, z nichž někteří se později v rodné zemi proslavili, např. malíř Šákir Alí. Jiní se natrvalo usadili v ČR a utvořili zde komunitu.

Jakékoliv styky s Pákistánem byly však provozovány s ohledem na Indickou republiku, která zůstávala pro Československo jednou ze zahraničně politických priorit v Asii. Jejich historie je proto značně bohatší.

Po krátké svobodné období v Československu od roku 1945 – 1948 došlo k četným mezikulturním

---

<sup>102</sup> *Česká literatura od počátku k dnešku* - Jan Lehár, 2006

<sup>103</sup> *India and Czechoslovakia* - Jan Baros, 1943

<sup>104</sup> S.M.Burke, *Pakistan's foreign policy*, 1973

<sup>105</sup> *Dějiny Bangladěše, Bhútánu, Maledív, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky*, Kap. Pákistán, Jan Marek, 2003

stykům, jako např. k návštěvě velkého množství Indů v Praze na Světový festival mládeže, či k publikací vzájemných překladů literárních děl. Po komunistickém převratu v r. 1948 se však Československo orientovalo na Stalinovu politiku SSSR, která Indii velmi nevybíravě ignorovala, protože ta, ačkoliv budovala velmi silný sociální stát, činila tak pro účel ozdravení svého vlastního volného trhu a byla tak semeništem „národní buržoazie“ a krom toho zemí „feudálních přežitků“.<sup>106</sup> Po Stalinově smrti bylo však pro sovětské vedení zřejmé, že obě země mohou mít leckteré společné geopolitické a jiné zájmy. Na indickou politiku měla navíc velký vliv tradiční komunistická strana Indie, vítězí v některých regionech země a tvořící jednu z mála dostatečně silných opozičních stran vůči většinovému Národnímu kongresu.

V Československu se tak začaly objevovat vřelé návštěvy z nejvyšších míst obou zemí a ujišťování o vzájemném přátelství, jehož už dlouhé trvání bylo stále zdůrazňováno. Indická díla se v Čechách tiskla cíleně ve velkých nákladech a na pražských divadlech a v koncertních sálích se objevovala nová indická dramata či klasická indická hudba a tanec. V r. 1962 dirigoval indický dirigent Zubin Mehta Českou filharmonii, která zase podnikla turné po Asii. Na českých rádiích se četla indická poezie, v Indii vycházela česká literatura. Vzniklo několik sborníků, které tyto vztahy barvitě popisují, ačkoliv s nádechem dobové propagandy<sup>107</sup>. Přispívali do nich však i indiští intelektuálové, kteří tradičně inklinují k marxismu. V roce 1950 vznikly v Československu katedry indologie, které už vyučovaly i moderní indické jazyky. Jejich studenti začali jezdit do Indie na studijní pobyty.

Jak v Československu vydávaná díla indické filosofie, tak překlady literárních děl i poezie ovlivňovala státní ideologie nicméně jen zlehka. Díky poněkud odlehčené nótě české stranické politiky vůči kultuře Indie došlo také k zajímavému úkazu v 70. letech. Tehdy začal v Čechách působit hinduistický guru hatha-jógové školy Jóga v denním životě Paramhans Swami Maheswaranandy<sup>108</sup>. Založil v socialistické zemi dokonce trvalou pobočku a získal mnoho žáků. Jóga se ostatně praktikovala také v českém disentu a indologická díla, která nevycházela na oficiální úrovni, si našla cestu k českému čtenáři skrze kulturní underground, např. zásluhou Zbyňka Fišera, nebo skrze samizdatový tisk.

Vřelé vztahy v průběhu komunistické éry v Československu upevňovaly především kontakty obchodní - zejména od druhé půlky 50 let a v letech šedesátých, kdy český průmysl pomáhal indickému zotavit se z koloniální ekonomiky. Indie uplatňovala v této době za tím účelem silné státní zásahy do soukromého sektoru – vytlačila nadvládu cizích „správních agentur“ (viz. kap. 3). Československo pak pomohlo budovat továrny na těžké obráběcí, průmyslové či energetické stroje tak, aby se Indie ekonomicky osamostatnila. Učinilo tak za téměř „fair trade“ podmínek. Vzniklo 60 velkých a středních průmyslových závodů, pro jejichž obsluhu byli v Čechách vyškoleni indiští technici. Vzhledem k politickým vztahům obou zemí není překvapivé, že do Indie proudily také zbrojní dodávky. Zde by bylo také na místě vzpomenout programové výměny indických, pakistánských a českých studentů.

Po sametové revoluci v r. 1989 vztahy Indie a Československa poněkud ochřadly, protože nebyla a není dostatečná vůle je udržovat. Je to překvapivé vzhledem k tomu, že Indie se v této době rovněž začíná orientovat na západní ekonomiku a kulturu, méně překvapivé vzhledem k tomu, že se Česká Republika soustředí na jiné zahraničně-politické cíle. Výměna studentů je zmenšena. Naopak však vzkvétají neoficiální kulturní výměny a rovněž ideologicky už, více méně, neutrální indologie. Překládá se velké množství indické literatury – od vědeckých prací kateder indologie, přes obecné dějiny, romány a poezii až po duchovní a „ezoterickou“ literaturu různé kvality.

---

<sup>106</sup>Dějiny Indie, *Vlastimil Strnad*, 2003

<sup>107</sup>např. už citované práce Indo-československé asociace. I přes svoje dobové zabarvení jsou relevantním informačním zdrojem, do kterého přispívalo i několik dodnes uznávaných indologů.

<sup>108</sup>Tato škola má dnes tisíce stoupců. Je paradoxem, že jak odborná tak populární literatura se zabývá spíše hnutím Háré Krišna, mnohem méně početné hindské školy.

Indie se stala v průběhu 90.let cílem českých turistů i cestovatelů. Češi ji tak poznávají více, než kdykoliv předtím. Jednak importem z těchto cest, jednak misijní činností se v České Republice objevují také četné náboženské organizace hindského, sikhského či buddhistického původu. Nejdříve se „proslavily“ *sampradáji* Háré Krišna, Jóga v denním životě, škola Šrí Chinmoye či buddhistický tantrismus Ole Nidaha. Na přelomu století se pak množství kultů a sekt indického původu rozrostlo do několik desítek, a staly se běžnou součástí českého náboženského života. Indie se poté stala pro české konvertity poutním místem.

Od začátku 90.let se v České republice snažilo podnikat několik Indů a Pákistánců. Zakládali si indické restaurace nebo jiné podniky, většinou však na britský nebo jiný evropský pas, a většina těchto pokusů z neznalosti prostředí skončila nezdarem. Do konce století se také objevilo celkem velké množství indických žadatelů o azyl (např. kolem 1500 osob v roce 1998). V souladu s českou imigrační politikou však byla většina žádostí zamítnuta, nebo byla, a to nejspíše většinou, cílová země žadatelů některá ze zemí západní Evropy.

Teprve začátkem nového století vzniká po Praze několik obchodů pakistánské nebo severoindické provenience. Kromě obchodu s Paňdžábskými potravinami na Žižkově a pakistánské restaurace tamtéž se jedná o několik „večerek“ pakistánskému podnikateli, které podobně jako ty vietnamských obchodníků v menší míře prosperují. V České Republice se tak usídluje menší indo-pakistánská komunita, čítající řádově stovky osob.

## Islám v Čechách

Téma islámu v Čechách nemůže být příliš obsáhlé. Celkově vzato se vliv islámu na oblast dřívějších „Českých zemích“ uplatňoval spíše v obecném kontextu soužití tzv. „islámské“ a „křesťanské“ civilizace. Literární a vědecká díla byla překládána po středověk a raný novověk spíše nepřímo přes cizí, zejména latinskou literaturu. Obchodní vztahy, politické vztahy či vojenské střety byly rovněž sporadické (kromě období tzv. „tureckého nebezpečí“). Přesto však v Čechách existuje už od raného středověku určitý obraz islámu, který se neustále mění a od 19.století nabývá realistických podob, od přelomu 19. - 20. století dokonce často bezprostředních. Jelikož po roce 1989 začíná žít v Čechách stále více muslimů, pokusím se popsat české myšlenkové a věcné uchopení islámu tak, jak se historicky vyvíjelo a rovněž způsob, jakým se islám dotýkal Evropy a především Čech. Většinový pohled na islám a obraz islámu jako celku bude mít značný vliv i na vnímání muslimské identity indo-pakistánců muslimského vyznání.

### I) Středověk a raný novověk

Islám se krátce po založení svým prorokem Muhammadem rozšířil téměř na všechny světové strany. Ideologicky pod hávem raně středověké politické interpretace komplexního pojmu *džihád* (svatá válka), věcně z impulsu arabské dobytčivosti. Nejvíce se však pravděpodobně šířil misijní činností. Blízký východ byl obsazen velmi záhy, centrální Asie a Indie měly přijít na řadu později. Směrem na západ, severní Afrikou, arabští nájezdníci postupně dobývali byzantská království a místní ethnika konvertovala. Alžírští Berberští se stali páteří jejich armády, která se v r. 711 vylodila v Gíblartalu (*Jabal Táriq* znamená v arabštině „Tariqova skála“). Do osmi let muslimové obsadili celé Španělsko a začali ohrožovat i francké království.<sup>109</sup> Z počátku byla „Andalusie“ součástí univerzálního umajjovského chalífátu, instituce, na jejímž vrcholu stál muslimský panovník jako

---

<sup>109</sup>*The Cambridge history of Islam. Vol. 2, The further Islamic lands, Islamic society and civilization*

zástupce („stín“) Boha na zemi. Po nástupu nového chalífátu abbásovců v Persii se zde umajjovská dynastie separovala a začátkem 1. tis. po Kristu se její vláda rozpadla na lokální království.<sup>110</sup>

Právě přes Andalúsií pronikalo Evropou nejsilnější kulturní ovlivnění, a dosáhlo i do Českého království. Zejména šlo o vlivy vědecké. „V českých zemích ve 14.-17. století se téměř všichni „čeští“ lékaři ve svých pracích odvolávají na Avicennův úsudek“<sup>111</sup>. Jde o Abú Alí Ibn Síná, středoasijského lékaře, básníka a filosofa, který se narodil roku 970. Astronomie, fyzika a matematika byly rovněž doménou vzkvétající islámské civilizace, se zásadním vlivem na České země, nejznáměji v podobě číslic, převzatých však Araby z dobové sankrtské abecedy. Zmíněný Avicenna byl také filosof a vedle něj a ibn Farábího se proslavil ještě jeden muslimský myslitel (ačkoliv zdaleka ne jen on ovlivnil evropské myšlení) Abú al-Walíd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rušd, neboli latinsky Averroes. Bez jeho překladů a komentářů k Aristotelovi by byla středověká scholastika nemyslitelná. Kulturním a vědeckým vlivem čeština přejala mnoho slov a názvů z jazyků muslimských zemí, a to i v novověku.<sup>112</sup> Kromě toho docházelo k přejímání i kulturních artefaktů – např. zahrady, skla, papíru či snáře a uměleckých předmětů.

Islám jako takový se objevil v české literatuře poprvé ve staroslověnské legendě *Život sv. Cyrila*, kde je chválen jako náboženství blízké křesťanství. Nejstarším českým tiskem o islámu je *Život Machometův* z roku 1498, o něco později *Karionova kronika* z roku 1541, užívaná v té době v měšťanských školách. Až do bitvy na Bílé hoře v r. 1620 vychází v Čechách velké množství tiskovin od teologů, cestovatelů či diplomatů, které islám popisují různým způsobem, od chápavých postojů s upřímným zájmem, přes snahu islám zavrhnout jako podivnou křesťanskou herezi či rovnou zplození ďáblov. Ať tak či onak, jedná se většinou o útok především na islámskou věrouku. Typický je věrosilný postoj faráře Jiřího Václava Paroubka z 18. století: „Od Machometa, ... kterýhož Turci za svého Proroka držejí...ten přitovaryšil k nějakýmu jakobitskýmu křesťanu jménem Babitas, též.. k židu.. a stěmi ten Alkoram (Korán) s mnohýma smyšlenýma básněmi zplet, sfaukal a spískal...“<sup>113</sup>

To už se ale dostáváme k islámu přicházejícím z jiné hranice evropského kontinentu. O účasti české šlechty na křížových výpravách probíhajících v 11.-13. století se vedou spory, určitě však česká výprava pod vedením přemyslovce Vladislava II. nedosáhla svaté země. Avšak o dvě století později, kdy padla roku 1492 muslimská Grenada ve Španělsku a skončilo tak kulturního ovlivňování andaluským islámem, započalo z jihovýchodu Evropy přes Uhry doléhat až na Slovensko „turecké nebezpečí“. Armády Osmanské dynastie dobyly v r. 1453 Cařihrad a dvakrát (v r. 1529 a v r. 1683) obléhaly Vídeň poté, co obsadily celý Balkán. Přidávaly tak tradičnímu muslimskému arabskému vlivu ve středozezemím moři<sup>114</sup> na váze. R. 1529 při snaze tomuto tlaku čelit padne český král Ludvík Jagellonský v bitvě u Moháče.<sup>115</sup> Po stopadesát let se bude osmanské expanzi bránit především habsburská monarchie. Z této doby pochází také četné zprávy diplomatů a zprávy z kronik a z cestopisů. Diplomat Václav Budovec z Budova pobýval několik let v Turecku a sepsal později Antialkorán, v prvním vydání celkem vstřícný, ačkoliv zamítavý popis Koránu. Václav Hájek z Libočan popisuje bitvy s Turky a sleduje i dění ve středozezemí. Až do roku 1620 bude islám v Čechách spojen s dalekými bitvami na jihu, a vyprávění s tím spojené proniknou i do českého lidového folkloru.<sup>116</sup>

<sup>110</sup> *tamtéž*

<sup>111</sup> *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>112</sup> *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>113</sup> *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998 citace str. 96

<sup>114</sup> *Variace na Korán, islám v diaspoře*, Archiv orientální, Česká řada, 1999

<sup>115</sup> *Jagellonský věk v českých zemích : 1471-1526* / *Jagellonský věk v českých zemích : 1471-1526*, Jagellonský věk v českých zemích : 1471-1526, Macek, Josef, 2002

<sup>116</sup> *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998



Ve středověku započalo podnikání poutí k božím hrobům do Palestiny, už od 12. století. Nejvíce dokladů z těchto cest máme však od doby silícího vlivu Osmanské říše, tedy od 15. století. Martin Kabátník sepsal *Cesta z Čech do Jeruzaléma* na základě pouti z r. 1491-1492. Velmi přesně zde popisuje turecké zvyky, náboženství, města a způsob života vůbec, s pochvalným podtónem. V české literatuře je velmi známý Krištof Harant z Polžic a Bezdruzic, který pouť vykonal v r. 1598. O diplomatech a jiných spisech už byla řeč. Z těchto zpráv se rýsuje obraz Osmanské říše jako dobře organizované společnosti s civilizačními vymoženostmi a zajímavými kulturními zvyky, avšak podivného, zcestného náboženství. V souvislosti s „tureckým nebezpečím“ jako takovým se pak zdá, jakoby šlo především o politické šachy, které spolu hrála habsburská dynastie, zbytek Evropy (zejména Rusko), Turecko a Persie. Pro některé budoucí účastníky stavovského povstání bude např. typická snaha získat Turecko pro protihabsburskou hráz a později odboj. Rovněž známé je najímání křesťanů Osmanskou říší do svých armád. Do popisu islámských zemí se navíc někdy promítají kritiky samotného stavu Českých zemí a problematiky reformace (Jan Hus, Václav Budovec z Budova apod.).

Nakonec je nutné poznamenat, že pod vroucí hladinou kulturních, politických a válečných střetů a vzájemných vlivů stále, zejména však ve středověku, kvetl obchod s Blízkým východem. Díky němu se dochovaly četné zprávy muslimů o České zemi a naopak.

## II) Od 19. století do roku 1948

Po bílé hoře a v době barokní se obraz islámu z Čech jakoby vytrácí. Znovu se objevuje za Rakousko-Uherska, na jehož zahraniční politice se podílely i Čechy. Vlivem Osmanské říše, která zdaleka nebyla s Habsburky vždy jen ve válečném konfliktu, docházelo k migraci muslimského obyvatelstva a v 60. letech 19. století už sídlí nejvyšší muftí pro Rakousko ve Vídni. V roce 1878 dojde k anexi Bosny Rakousko-Uherskem. Muslimové nejdříve působí v odboji, poté se však s nadvládou Habsburků smíří a využívají možnosti cestovat po říši a hledat výhodnější zaměstnání. Se silící komunitou muslimů v Rakousku, Praze a Brně byla vydána nová legislativa říše, která dávala muslimům právo na sebeurčení a dovolovala jim řídit se šáriou a ritem „hanafijským“, podle vzoru z Balkánu a Osmanské říše. Pod podmínkou, že toto náboženské právo nebude v rozporu s trestním právem nebo „veřejnými ohledy“.<sup>117</sup>

Koncem 19. století a zejména počátkem 20. století se Habsburská říše snažila o těsnější spojení s Osmanskou říší a orientálním východem vůbec, aby tak zabránila zvětšujícímu se hospodářskému úpadku. Český arabista a cestovatel Alois Musil tak založil Orientální společnost, která měla podporovat vědecké, kulturní a hospodářské styky Orientu s říší. To se poté, co Československo získalo samostatnost, promítlo i do zahraniční politiky nového státu. S podporou Jana Masaryka byl zřízen Orientální ústav, a četné podnikatelské aktivity a návštěvy zahraničních delegací, studentů a stážístů už byly úplně běžné (to se týká i Indie, viz výše). Už v polovině 19. století však vznikla orientalistika jako taková, se zakládajícími osobnostmi, prof. I. Kaempferem a docentem Jaromírem Košutem. Orientalistika od té doby dbá na překlady z orientálního písemnictví, ale také o populárněvědeckou osvětu a boj proti xenofobii.

Po barokní odmlce se objevuje islám v české literatuře v souvislosti s národním obrozením. V časopisech se objevují články o islámské kultuře a náboženství. Samy tyto články jsou někdy psány i pro turecké a další muslimské menšiny. např. *Nový kalendář* V.R.Krameria je určen pro „katolíky, evangelíky, řeky a turky“.<sup>118</sup> Popisy Muhammadova života, ramadánu a zejména hadždže (pouti do Mekky) jsou velmi častým námětem. Na počátku 19. století vychází *Přehled*

<sup>117</sup> *tamtéž*, o „boshácích“ srov. *Menšiny a migranti v České republice : my a oni v multikulturní společnosti 21. století* / Tatjana Šišková (ed.), Tatjana Šišková, 2001

<sup>118</sup> *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

*literatury a slovesnosti arabské*. Od té doby vychází v českém národním obrozeneckém prostředí několik východních literatur. Jsou to např. blíbené *ghazaly*, perské, turecké a arabské básně. Existují už snahy překládat díla z originálu a v českém prostředí se tak ustavuje spolupráce orientalistiky a básníků a literátů, např. Vítězlava Nezvala. Zmíněný Jaromír Košut vydal i *Výbor z Tisíce a jedné noci*. Z této sbírky arabských pohádek pronikly četné motivy do pohádek českých.<sup>119</sup>

islámské vlivy se tak objevují i v literatuře české vůbec. František Ladislav Čelakovský, Josef Václav Sládek, romantici Svatopluk Čech a zejména Julius Zeyer, Jaroslav Vrchlický, čerpali témata pro svá díla z orientálních zdrojů. Nechali se jimi inspirovat také skladatel Jasef Mysliveček či dramatik V.K.Klicpera.<sup>120</sup>

Obraz islámu 19. a počátku 20. století díky orientalistice, přímé zkušenosti s muslimskou komunitou v Habsburské říši a upřímnému zájmu literátů národního obrození dostává kontur odpovídajících mnohem více realitě, než jak tomu bylo ve stoletích předcházejících. Existují ovšem, ale ještě stále určité předsudky vůči tomuto náboženství a objevuje se dokonce nový vliv na jeho obraz v Čechách. Je to, což ještě nebylo zmíněno, expandující kolonialismus, který postupně pohltil celý Přední východ, centrální Asii, Indii a severní Afriku. Ačkoliv se to netýká přímo Čech, bude to po náboženské křesťanské indoktrinaci druhý vliv, který bude islám stavět na podřadné či ujařmené místo. Zatím jen za hranicemi Evropy. Vedle toho se však objevuje romantická snaha poznat tajemný orient, obražející se hlavně v české literatuře. Romantismus dá brzy vzniknout arabistice, religionistice, a podobným oborům. V romantickém duchu také dochází k prvním, sporadickým konverzím obyvatel Čech na islám.

Novou kapitolu „českého islámu“ otevírá vznik samostatného Československa. Ztrátou území Uherska a Rakouska sice odpadly početné muslimské komunity ve Vídni, v Uhrách apod., nicméně Balkánští muslimové obývající Československou republiku zde zůstali, a připojili se k nim imigranti ze Sovětského svazu. V r. 1934 tak došlo k první úvahám o založení české muslimské obce. A skutečně rok na to došlo k založení *Muslimské náboženské obce pro Československo s ústředím v Praze*. Združovala jak imigranty a ethnické menšiny, tak zejména české konvertity. Právními spory, nedokonalou organizací a odmítavým postojem Ministerstva vnitra však k oficiálnímu uznání nedošlo, stejně jako ke stavbě mešity v Praze, která měla být „reprezentativním a organizačním místem muslimů a také znakem Prahy jakožto kosmopolitního města“.<sup>121</sup> V průběhu tohoto období pokračovala publikační činnost Orientálního ústavu. Vedle toho působili nezávislí literáti a básníci, a vycházely překlady z islámské literatury. V pojednání o velkých náboženských osobnostech *Hrdina, úcta k hrdinům a hrdinství v dějinách Thomase Carlyla* vyšlo dlouhé pojednání o Muhammadovi. Vyšly dějiny islámu, kompletní *Vyprávění tisíce a jedné noci*, začal pravidelně vycházet *Archiv orientální*, oblíbené byly básně Chajjáma a Rumího. Objevovaly se také cestopisy ze vzdálenějších muslimských zemích, jako např. z centrální a jižní Asie.<sup>122</sup>

### III) Od roku protektorátu po současnost

V době protektorátu se muslimské obci v Praze podařilo získat uznání Presidia ministerské rady. Jinak ovšem byla obec vcelku neaktivní. Vyjímkou byl Hadži Brikcius, kontroverzní český konvertita, který procestoval téměř celý islámský svět a byl hlavou české muslimské obce. Pro své romantické nadšení pro islám se politicky orientoval na nacistickou stranu, která měla zbavit Orient

<sup>119</sup>*Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>120</sup>*Česká literatura 19.stol*, Jaroslava Janáčková, 1994

<sup>121</sup>Právní komplikace podrobně popisuje *Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998str. 131

<sup>122</sup>*Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

kolonialismu a zastavit nebezpečí komunismu. Nevěděl však, jako tehdy ostatně téměř nikdo, o vyhlazovacích táborech, a ve své naivitě si neuvědomoval důsledek rasové teorie pro arabský svět. Po vítězství spojenců se dobrovolně vzdal vedení muslimské obce, aby ji nezkompromitoval. Byl nakonec odsouzen k osmi letům vězení za zradu národní cti.<sup>123</sup>

Stejně jako za první republiky, i v této době stáli všichni čeští muslimové pod drobnohledem tajné služby a ministerstva vnitra.

Po válce zrušily Benešovy dekrety právní postavení muslimské obce. Po komunistickém převratu se obec „neupsala“ komunistickým úřadům jako křesťanské církve a židovská obec. KSČ ji však nepronásledovala, protože nebyla veřejně viditelnou institucí. S tím jak stalinismus (který beztak pohlížel příznivě na stále více sekulární vlády v muslimských zemích té doby) pomalu odplynul, se obec pokusila znovu registrovat. Bez možnosti opřít se o Berlín či Bosnu se k tomu však odhodlala až r. 1968 v souvislosti s celkovou liberalizací. Hlavou obce se stal Aríf Třebíčský, který NV hl.m.Prahy zaslal žádost o registraci *Yeni Ceri – Sociální organizace Moslimů v Praze*, s výkoným orgánem *Svaz muslimských obcí*. Usilovala o vedení, zejména po počátku okupace, ze zahraničí a o zpravování obce, „dokud nenastane stav zaručující plné svobody“<sup>124</sup>. Tím mohlo dojít také k dočasné exkomunikaci kolaborantů.

Po stagnaci v období normalizace se islám v ČR po sametové revoluci dostává do úplně nového kontextu, který odráží nové velmocenské rozvržení sil na jedné straně a zvýšený zájem o islám tak, jak se znovu generuje v desekularizačním procesu v islámských zemích, na straně druhé. Do tohoto kontextu také bude zapadat tato práce jako celek. O konkrétním mediálním, politickém a veřejném obraze islámu proto pojednám ve zvláštních kapitolách (viz níže). Zde se budu soustředit už jen na vývoj samotného islámu v ČR po roce 1989.

Centrum islámského života v ČR se po revoluci přesunulo na Moravu do Brna. Odtud předseda islámské obce Mohamed Ali (Přemysl) Šilhavý odeslal žádost o registraci islámské obce státním orgánům a znovuzaložil časopis *Hlas MNO pro Československo*. V r. 1991 byla ustavena *Al-Ittihad Al-Islami – Ústředí muslimských náboženských obcí v ČSFR*. Jejimi cíly byl tisk časopisu, založení nakladatelství, vedení matrik členů, kontakt s cizinou a především zřízení mešity. Imámem obce se stal Džafer Gračič, bosňák z Londýna. Obec založila několik modliteben, muslimský hřbitov, podporovala uprchlíky z Bosny a Hercegoviny a usilovala o kontakt s médii. Ve zprávě z její valné hromady se píše:

„Muslimové se u nás setkávají s řadou potíží při jednání s úřady a zaměstnavateli, při prosazování svých práv na důstojný, klidný a svobodný život a vykonávání obřadů.. proto vyzýváme muslimy, aby se scházeli, vzájemně si pomáhali...“<sup>125</sup>

Po vydání zákona o podmínkách registrace církví v r. 1992 bylo zřízení registrace odmítnuto. Jednak obec nemohla prokázat 10 000 zletilých stoupenců, protože jen křesťanské společnosti v ČR mohly prokázat pouze 500 členů k uznání registrace. Navíc muslimská obec vzhledem k politickému a „ideologickému“ ovzduší v ČR nechtěla poskytnout matriku svých členů. Muslimská obec je od té doby často užívaným příkladem příliš tvrdého zákona o registraci náboženských společností v ČR. Sama muslimská obec navíc trpěla po celá 90.léta neschopností přesně právně formulovat své požadavky, a nadto také frakčním dělením obce.<sup>126</sup> Vzniklo několik dalších organizací, z nichž nejnepřátelštější vůči „nestoru“ islámské obce v ČR Šilhavému se ukázal *islámský svaz – klub přátel islámské kultury* v čele s Ing. Sálimem Vladimírem Voldánem. Propagoval islámskou mystiku, pokládal ji za pravý islám a s opovržením hleděl na Šilhavého „legalisty“.

---

<sup>123</sup>*Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>124</sup>*Islám a České země*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>125</sup>*tamtéž*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>126</sup>*tamtéž*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

Muslimům se podařilo dosáhnout registrace 17.září 2004 pod názvem *Ústředí muslimských obcí*. Stalo se tak díky nově přijatému zákonu č.3/2002 Sb, který snižuje počet věřících nutných k registraci náboženské společnosti na 300. Náboženské společenství však pak nedisponuje „zvláštními právy“<sup>127</sup> jako předtím, jediné pokud za 10let působení doloží přibližně 10 000 věřících (tj. 0,1% obyvatel země), s možnou výjimkou, pokud je odnoží velké a zavedené náboženské tradice ze zahraničí.<sup>128</sup> Ačkoliv mají muslimové na tuto výjimku očividné právo, prozatím byla jejich žádost zamítána.

O založení mešity obec usilovala už za první republiky, kdy však neuspěla především z finančních důvodů. Za normalizace došlo ke dvěma pokusům mešitu postavit, pokaždé však z iniciativy zahraničních činitelů a rovněž neúspěšně. Teprve v r. 1995 inicioval Ib. Muníb Hasan založení mešity v Brně, v centru města. Zastupitelstvo to však odmítlo jednak z důvodů územního rozvoje, jednak kvůli islamofobnímu postoji jednoho z členů zastupitelstva. Když se zpráva o úmyslu založit mešitu dostala do novin, došlo k sepsání petice proti mešitě z podobných důvodů. Teprve po dvouletém přesvědčování představitelů obce se podařilo v r. 1998 mešitu v Brně postavit.<sup>129</sup>

V Teplicích zase protestovala jistá organizace „Křesťanské společenství“. Ačkoliv pro svůj rasistických nádech nemohlo jít o sdělení vedení církví jako takových, radnice požádala Ministerstvo zahraničních věcí o konzultaci. Poněkud už příliš pauperizovaný donátor mešity od projektu odstoupil. Pokusy v Hradci Králové a Horoměřicích (zde iniciované *ahmadíovci*) časem vyšuměly rovněž. V Praze byla mešita založena v r. 1999 na Černém mostě. Je dotována především ze Saudská Arábie a její knihovna i kulturní aktivity a přednášky jsou vedeny ve *wahabijském* duchu<sup>130</sup>. Přesto jí navštěvují muslimové všech větví islámu. Důležitá je rovněž modlitebna v centru Prahy u Václavského náměstí, kde poskytuje náboženské služby těm muslimům, kteří by si jinak (zvláště v poledne) nenašli čas na návštěvu mešity na Černém mostě.

Podle Českého statistického úřadu bylo ke dni 3.1.2001 v České Republice 3699 muslimů. Je však důvodné se domnívat, že je toto číslo ve skutečnosti dvakrát tak velké.<sup>131</sup> Studie zadaná Ministerstvem vnitra uvádí poslední číslo – kolem 12 000 muslimů. Zřejmě jich je však ještě více.

### **Obraz islámu v médiích, literatuře a politice**

Je obecně přijímanou skutečností, že islám je v ČR prezentován především v negativním světle, a to mnoho jeho aspektů, ať už skutečných či smyšlených.<sup>132</sup> Pro česká média je typická identifikace muslimského fundamentalismu s terorismem, plochá kritika postavení ženy v islámu, zpochybňování souladu muslimského práva s právy lidskými či představa o odmítání „demokracie“ evropskými muslimskými přistěhovalci, zejména těmi třetí generace<sup>133</sup>.

V tomto smyslu přispívají média k takovému obrazu muslimů v ČR, který měli židé mezi světovými válkami.<sup>134</sup> Jsou podezřelí, a koluje o nich mnoho mýtů. Stát se sice snaží o udržení

---

127

128 *Islam v Éurope*, kap. Jiřího Rajmunda Tretera, str. 109

129 *Islam v Éurope*, kap. Jiřího Rajmunda Tretera, str. 109

130 To dokládají tiskoviny této mešity – propagační materiály, příručky a anglický překlad Koránu s wahabijským komentářem

131 *Islam v Éurope*, kap. Jiřího Rajmunda Tretera, str. 109, Současný odhad Ministerstva vnitra je 12 500 věřících

132 *Integrace muslimů v České Republice*, pilotní projekt, Danial Topinka (ed.), 2006/2007

133 *Islamic Britain*, Phillip Lewis 2002

134 [www.bezcenzury.org](http://www.bezcenzury.org), článek Hrdinové protižidovského boje

korektnosti, avšak podléhá veřejným a mediálním tlakům. Tento obraz není jen výsledkem teroristických útoků na New York z 11.zář 2001, nýbrž je vytvářen dlouhodobým procesem, započatým v ČR v r. 1989. „Válka proti terorismu“ je politickým konstruktem, který nutně doprovází americká propaganda.<sup>135</sup> Ta se snaží islám vyjmout z předmětu svého útoku, zejména ze strategických důvodů. Islamofobie jako taková se však rozšiřuje už v souvislosti s procesem desekularizace států Blízkého východu a názorů na ní, a zahrnuje mediální a politický obraz islámu, jenž se vyznačuje několika rasovými stereotypy.<sup>136</sup> Ústí v obraz muslimských zemí jako zaostalé oblasti na „středověké úrovni“<sup>137</sup>, již je třeba pomoci nebo se jí usilovně bránit. Právě zde začínají některé islamofobní aspekty současného mediálního obrazu islámu v ČR (je paradoxem, že 11.zář naopak přivedlo českou veřejnost k diskuzi, a tak i větší snaze islámu porozumnět).

Už od r. 1989 přispívá k negativnímu obrazu islámu v českých médiích izraelsko-palestinský konflikt. Krátce po revoluci se „vzedmula vlna okázalého obdivu k Izraeli, judaismu a židovské kultuře vůbec, jež v sobě – přinejmenším implicitně- obsahovala přezíravý, až nenávistný postoj ke kultuře islámské, k Arabům a podobně“<sup>138</sup>. V mediálním a politickém obraze devadesátých let navíc převažovala identifikace antisemitismu a antisionismu, a občas se objevující redukce izraelsko-palestinského konfliktu na konflikt náboženský.

Mediální obraz Pouštní bouře v r. 1991 byl zase ospravedlňován ve jménu svobody Kuwajtu. Nicméně mnoho muslimů, zejména těch z dané oblasti, považovalo Kuwajt za pozůstatek kolonialismu, a domnívali se, že kritika Sadáma Husajna je pokrytecká, protože tento diktátor byl produktem zahraniční politiky USA. Vlna sporu mezi muslimy/odpůrci a podporovateli války se však u nás na rozdíl od západní Evropa nerozběhla. Proti konfliktu nezazněla kritika žádná a nedostatečnost kritiky bude typickým, zejména pro populárnější média<sup>139</sup>, rysem mediálního obrazu islámu v 90.letech.

K negativnímu obrazu islámu v ČR přispěla rovněž aféra *Satanských veršů* Rushdieho. Krátce po revoluci bylo české obyvatelstvo alergické na jakýkoliv náznak umělecké cenzury, a to natolik, že neproběhla žádná diskuze o zodpovědnosti svobody slova a o mezikulturním respektu, jako tomu bylo v současnosti u aféry karikatur proroka Muhammada.

Tři studie obrazu islámu v ČR, na které jsem narazil, se týkají především „pozářijové“ situace muslimů v Čechách. Jelikož se Česká republika přidala k americké (nikoliv mezinárodní) kampani „válka proti terorismu“, do kterého spadá jen terorismus islámský, situace nabývá větší komplikovanosti. Přispívá k tomu jednak samotná situace na Blízkém východě, jednak mnoho dalších faktorů<sup>140</sup>. O popis mediálního obrazu se pokusím v této kapitole, o popis v literatuře v následující kapitole a politický obraz v poslední kapitole části o obrazu islámu v ČR.

Ze tří studií zkoumajících téma islámu v médiích jsou dvě diplomovými pracemi, jednak z FSV UK, úzce zaměřená, jednak z KTF UK zaměřená na křesťansko-muslimský náboženský dialog. Třetí studie vznikla teprve nedávno z popudu ministerstva vnitra, a zabývala se obecnou problematikou „integrace“ muslimské komunity v ČR.

Podle studie Ministerstva vnitra je islám soustavně mediálně spojován s terorismem, extrémismem a potlačováním individuálních práv člověka. Rovněž je někdy spojován se „zaostalostí“ zemí

---

<sup>135</sup> 11.09., Noam Chomsky, 2003

<sup>136</sup> *tamtéž*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>137</sup> *islám bez závoje*, Robert Spencer, 2006

<sup>138</sup> *tamtéž*, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998

<sup>139</sup> Jedná se především o hlavní deníky, Dnes, Lidové noviny a Právo a samozřejmě televize.

<sup>140</sup> Ať už se jedná o změnu vnitřních politik států či o změnu pomoci zemím třetího světa apod. Zejména však značný pokles objektivnosti médií – jednak díky jejich ekonomické závislosti, jednak díky tomu, že mnoho českých médií přebírá informace z evropských, nebo i amerických zpravodajských agentur, které podléhají „jednotnému vedení“. viz analýzy Anthony Giddense(1999) či Noama Chomskyho (1999)

Blízkého východu či mu jsou přisuzovány různé rasistické (inherentní) vlastnosti – touha a záliba v násilí, touha po potlačování práv druhých, netolerance apod. Studie nezachází do hloubky, protože jejím cílem není analýza českých médií. Vysvítá z ní však, jak muslimové obecně v ČR značnou měrou tímto mediálním obrazem trpí. Spolu s politickou situací tak často docházejí k závěru, že „je dnes těžká doba“, což je závěr, který jsem slyšel také v pražské mešitě.

Jako vedlejším tématem se mediálním obrazem islámu zabýval ve své diplomové práci Jiří Cikánek.<sup>141</sup> Zkoumá dvě období – po útoku na New York a po útoku na Irák. První shrnuje v několika bodech, z nichž referuji toto:

- po útoku na New York se zvýšil počet článků o islámu, většinou v negativním vyznění
- většinou se jedná o islám na západě, jakožto cizorodý prvek
- pokud ne, po útoku se média soustředí na určité oblasti, o kterých stereotypicky informují
- islám je téměř vždy spojován s terorismem, a málokdy s žitou muslimskou praxí
- některá média jsou opatrnější

Poslední bod autor vztahuje na vztah (nejen) křesťanů a muslimů, ačkoliv se zdá, že jde stále o tento „vztah mediální“:

- útok zvýšil zájem o islám a je „důležitým mezníkem ve vztazích...“<sup>142</sup>

Sledování útoku na Irák pak takto:

- média popisují islám nejvíce při zahájení operací
- poté ustupuje téma terorismu, nastupuje téma islámu na západě, Blízkého východu a USA
- časopisy hodnotí islám jako oběť „války s terorismem“ a „terorismu“. V denících i zde však je celkové vyznění negativní.
- v době útoku média polarizují „západ“ a „islámskou společnost“.

Shrnutí: Z menší části se média zabývají islámskou kulturou, žitým náboženstvím, zvyky a individuálními osudy muslimů. Z větší části se média zabývají „válkou proti terorismu“, „terorismem“ a „válkou o svobodu a demokracii v Iráku“. islámský fundamentalismus je vnímán bez distinkcí jako „nepřítel demokracie a svobody západního člověka“. islám na západě je vnímán jako cizorodý prvek, jako přírůstek k původnímu. Pokud se tedy nejedná o pořady a články cestopisné, naučné či kulturně vzdělávací, je islám spojován: 1) s válkou 2) jako obyvatelstvo nepřátelských zemí 3) s fundamentalismem 4) s terorismem

Podle zprávy Ministřtva vnitra jsou čeští muslimové poněkud dotčeni pauperizací obyvatel válkou postižených lokalit, zejména pokud jde o ortodoxní muslimy. Mediální obraz islámu tak situaci ještě komplikuje. Jak se tento obraz odráží v životě indo-pakistánské komunity, se pokusím popsat později. Zatím jen uvedu, že situace není tak beznadějná, jakou se zatím zdá být.

## **Obraz islámu v literatuře a na akademické půdě**

Mediální obraz islámu je jistě nejdůležitějším momentem vytváření obrazu islámu u českého obyvatelstva. Přesto je obraz na akademické půdě důležitý také, protože vede k představám o celé jedné kulturní oblasti na poli „seriózních“ debat. Pokusím se proto nastínit některé momenty akademického uvažování, které může mít nepřímý vliv i na život komunity. Ať už formou povědomí vyšších vrstev o tomto náboženství, nebo skrze úředníky a další odborníky, s nimiž může český muslim přijít do styku.

---

<sup>141</sup> *Vztah křesťanů a muslimů v České republice v době po teroristických útocích na New York*, Jiří Cikánek 2006

Tato práce došla ke stejným závěrům jako práce vzniklá na FSV UK. Proto zde vzhledem k už tak dlouhému obsahu práce rozeberu jen tuto.

<sup>142</sup> Dokázat opak byla jedna ze snah předešlých kapitol.

Je nezbytné hned z počátku podotknout, že Česká Republika disponuje dlouhou tradicí "islamistických" (přesněji studí islámu) studií (viz kap. dějiny islámu a Českých zemí). Přesto lze i zde nalézt většinu představ o islámských kulturách, které se vyznačují intelektualistickými a diferencovanými, nicméně stále stereotypními představami. Ty vytvářejí určité *milié*. Mají velmi přesvědčivý podtón a lze je rozpoznat jen velmi obtížně (pro mne v tomto smyslu byl velmi přínosný zejména kvalitativní výzkum). Je samozřejmé, že cílem vědeckého popisu je vždy do jisté míry odhalení těchto představ, a nebo v pozitivním slova smyslu směřování k objektivitě konečného popisu. Vědecký, orientalistický výzkum je vždy *ipso facto* nepolitický<sup>143</sup>, a vždy může být jen zkreslený. Jelikož se však tyto zkreslené představy vyskytují, podobně jako v žité praxi, stereotypicky, defilují se obvykle jejich určité jednotící zdroje. Skutečně objektivních studií o islámu je u nás mnoho, a odborníků na toto náboženství též. Je však i mnoho dalších spisovatelů, konzultantů či badatelů a badatelů z jiných polí, kteří se k tématu vyjadřují s politickým zabarvením a nebo skrze stereotypické představy. Pokusím se je nyní postupně probrat.

Některá vědecká a literární díla, která utvářejí konkrétní obraz islámu v ČR, jsou ovlivněná propagandistickými tlaky. Jedná se zejména o nové práce vzniklé v USA, které se explicitně nebo implicitně řadí ke konzervativnímu či v tomto případě spíše k ultrakonzervativnímu americkému politickému myšlenkovému proudu. Tyto proudy nacházejí odraz i v ČR. Příkladovou prací by mohla být kniha *islám bez závoje*, která se vyskytla na akademické půdě, a je citována<sup>144</sup>. Tato práce předkládá esencialistické (rasistické) stereotypní sdělení, které identifikuje terorismus s islámem obecně a navždy. Snaží se to doložit především islámskou koncepcí posvátného textu, která je historicky následkem zániku islámské filosofie (mutazilly), a postrádá tak (a tím pádem islám vůbec) jakékoukoliv sebereflexi a zejména pak samostatnou racionalitu (sic) jako jinak univerzální jev. Tato práce degraduje muslimy, a svými argumenty též věřící jiných vyznání, na pouhá zvířata. Je rovněž pobídkou k rekolonizaci islámských zemí.

Pro život indo-pakistánské komunity v Praze jsou tyto práce důležité nejen proto, že muslimské obyvatelstvo soustavně pauperizují, ale také proto, že mohou vést k představě o nutnosti radikálně změnit muslimy v jejich chování a názorech, protože islám obsahuje inherentní zárodek různých popisovaných (nedemokratických, násilných, neetických) postojů. Jde o podobnou rasistickou rétoriku, jakou používala Margaret Thatcherová v 80. letech ve Velké Británii. Mluvila tehdy o „neslučitelnosti životních stylů a kulturních hodnot“.<sup>145</sup> Pokud se tedy nepovede nějaká radikální změna muslimů, islámu, musí být muslimové nějakým způsobem vytlačeni z evropského společenství nebo asimilováni. Výše zmíněná práce má jeden společný bod s dalšími pracemi, do určité míry i s odbornými. Vnímá islám jako „problém“<sup>146</sup>, či považuje jeho stávající podobou za krizovou. Mimo vědeckou obec je v tomto smyslu známý např. dr. Keller, působící především na serveru Eurabie.cz

Ideologickou základnou podobných postojů je často vědecky neuznávaná<sup>147</sup> studie civilizacionistiky amerického badatele Huntingtona, *Střet civilizací*. Popisuje v ní budoucí válečné střety jako výsledky už ne nacionálních, nýbrž náboženských sporů. Nejkrvavější spor bude mezi křesťanstvím (popř. „západní“ civilizací) a islámem. Otázku, zdali bylo náboženství kdy hlavním zdrojem válečných konfliktů, přenecháme historikům. Stačí zopakovat, že toto dílo je význačné především efektem „self-prophecy“, který způsobilo.

Další zkreslené práce jsou ty, které vycházejí z určitého náboženského základu. Obraz islámu je zde

---

<sup>143</sup> *Islámská výzv: z dějin současného a politického islámu* - Miloš Mendel, 1994

<sup>144</sup> Thomas Johnson, *Contemporary philosophy of religion*, 2006, podobně například histoická kniha *Jihad in the west*, Paul Fregosi, 1998

<sup>145</sup> *Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

<sup>146</sup> *tamtéž*, Paul Fregosi, 1998. Jakoby „židovský problém“ - viz [www.bezcenzury.org](http://www.bezcenzury.org),

<sup>147</sup> Viz úvod do Huntingtonova oboru, civilizacionistiky, *Pluralita civilizačních dědictví*, Johann Anarson, 2006

ovlivněn náboženskými východisky badatele či spisovatele. Sem bych zařadil např. orientalistu Lubomíra Kropáčka, jehož precizní popis dějin islámu zpochybňuje postavení ženy v islámu.<sup>148</sup> Poněkud komické glosy, které souvisejí se zběžným pohledem na téma, je možné nalézt v religionistických přednáškách prof. Jana Sokola. „islám je jednoduché náboženství“ a láká proto pohodlnější osoby<sup>149</sup>. Podobně vyznívají některé úvahy prof. Tomáš Halíka, který vidí problém terorismu ne v islámu, ale v arabské kultuře, která trpí chronickou hrdostí<sup>150</sup>, ovšem těžko řící do jaké míry to myslí vážně. Tyto poznámky mohou a nemusí urazit studenta muslimského vyznání a mohou a nemusí se vyhrotit. Ukáže čas.

Často diskutovaným problémem je tzv. orientalismus<sup>151</sup>. Jde o druh vědeckého zkreslení, který do určité míry zasahuje do všech studií zabývajících se Orientem. Základním problémem se stal překlad samotných orientálních textů, zejména nábožensko-filosofických, které téměř nikdy nemají „ten správný“ význam, ale spíše závisí na nábožensko-filosofickém kontextu, ve kterém se používají a ve kterém vznikají, a jsou tak téměř vždy už interpretacemi. Téměř beznadějně působí např. některé snahy vyvrátit a opravit „nesprávný“ překlad Bhagavad-Gíty hnutí Háré Krišna, v České Republice velmi rozšířený. Účelem indických eposů není informovat o sdělení sepisovatelů ústní tradice, ale zachování a rozvíjení náboženské tradice, postavené na náboženské žité praxi. Podobným způsobem je překlad Koránu Jana Hrbka (2000) podle wahabijských muslimů „nepřesný“. Je nicméně pravdou, že věřící tyto práce kritizují, ačkoliv se nedá říci, že by je přímo urážely nebo že by se jimi cítili být škodní<sup>152</sup>.

Někdy se také hovoří o problému „orientalismu“, zejména v souvislosti s „postkoloniálním“ uvažováním<sup>153</sup>, které staví současné sociální klima badatele jako hodnotící hledisko studovaného problému nebo jeho vývoje. Jako příklad je možné uvést přeceňování reformistických hnutí indického hinduismu 19. století, které nemají ze sociálního hlediska v celohindickém měřítku význam, ačkoliv to neznamená, že hinduismus se nereformuje nebo neprochází vývojem<sup>154</sup>. Jde spíše o to, že tato reformní hnutí jsou blízká západnímu myšlení a byla předvojem koloniálního pauperizování. Podobně jsou očividně preferované ty větve islámu, které se reformují, avšak reformují v evropském slova smyslu.<sup>155</sup> Do stejné skupiny by bylo možné zařadit takový pohled badatele, který prošel procesem „odkouzlení světa“, tento jev však považuje za univerzální a svoje poslání vidí v očišťování náboženských tradic od legendických nánosů. Jelikož se jedná o problém hermeneutiky jako takové, vedou podobné tendence k představě humanitních věd jako pozitivní vědy. Jejich cílem je popis fakt, nikoliv rozumnění.<sup>156</sup> Chyba nastává zejména tehdy, když se tyto dva pohledy neoddelují.

Cílem orientalistiky i jiných věd je podávání obrazu islámu a jiných náboženství v objektivní rovině. Tomuto cíli specializované práce podléhají, a spíše s úspěchem staví nestranný obraz islámu. Čím méně specializovaný badatel je, tím spíše podlehne módním, propagandistickým či mediálním stereotypům o islámu. Orientalistika jako taková však také podává určitý konkrétní obraz

---

<sup>148</sup>*Duchovní cesty islámu* - Luboš Kropáček, 2003

<sup>149</sup>Jan Sokol, *Člověk a náboženství II*, 2006

<sup>150</sup>Tomáš Halík, *Psychologie náboženství II*, 2005

<sup>151</sup>Pro výklad problému se velmi hodí práce z jiného pole: Daniel M. Neuman, *The life of music in North India*. Problematikou korektní hermeneutiky na poli náboženství se s téměř prorockými závěry zabýval Joachim Wach, *The comparative study of religion*, 1958

<sup>152</sup>Alespoň v České Republice. Viz Frederick M. Denny, *islám a muslimská obec*, 2003, úvodní kap. Miloše Mendela

<sup>153</sup>*Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

<sup>154</sup>*When a great tradition modernizes*, Milton Singer, 1972

<sup>155</sup>Příkladem může být Murray T. Titus, *Indian Islam*, 1930

<sup>156</sup>*Problém dějinného vědomí* - Hans-georg Gadamer, 1994



islámu. Málokterý badatel nepodléhá představě o „vnitřní krizi islámu“, či o, ačkoliv přátelské, přece jen snaze islám nejdříve očistit od nánosů mediálních a politických obrazů, poté připravit k cestě k „moderní reformě“.

Obraz islámu ovlivňuje také krásná, neboli fiktivní literatura. Zde se opět ocitáme v podobném prostoru jako u médií, avšak kromě dvou knih, které nyní uvedu, jakoby s opačným znaménkem. Do povědomí českého čtenáře se značně vryly dvě kontroverzní díla *Satanské verše* Sulmana Rushdiho a *Bez dcerky neodejdu* Betty Mahmoodyové. První se, spíše než že by byla čtena, proslavila protesty muslimů nad jejich vydáním. Druhá kniha je autobiografickou výpovědí manželky iránského doktora, který se po návratu do vlasti promění nadsazeně řečeno v muslimské monstrum. Vyznívá samozřejmě značně vůči islámu nepřátelsky, ačkoliv se do jisté míry v posledku jedná o tragický příběh, ve kterém se mísí manželčin nezáměr o „necivilizovaný svět“ a neochota manžela respektovat kulturní zvyky toho druhého<sup>157</sup>.

Vedle toho od r. 1989 vychází mnoho krásné literatury islámského původu. Jsou to filosofická díla, poezie, súfijské texty nebo knihy o muslimském umění. V tomto smyslu navazují česká nakladatelství na dlouhou tradici publikování orientálních děl (viz výše, kap. islám v ČR).

Negativní obraz islámu pak dotváří exotická příchut' a touha dozvědět se více o tajemné islámské civilizaci. Až už jde o dílo *Žijící syn bdícího* Abú Bakr Ibn Tufajla, o autobiografické popisy a uvedení do učení súfijských mistrů Muhjiddína ibn 'Arabího či Al Haládže, o romány muslimských autorů či o práce o islámské architektuře, poukazují tato díla na běžnější, méně vykřičenou, avšak o to zajímavější stránku islámu.

## Ostatní

Bylo by především zajímavé zjistit, jaký je obecný názor českého obyvatelstva na islám. Existují k tomu určité indicie. Krátce se zmíním o křesťanských církvích a politice. Je také možné, že k tomu částečně přispěje výzkum samotného předmětu této práce.

Jiří Schneider v článku *islám v České republice* shrnuje postoj křesťanských církví, který je většinou netolerantní a odmítavý k přítomnosti islámu v naší zemi, i přes oficiální doktríny.<sup>158</sup> Petice proti stavbě mešit vycházely od brněnského obyvatelstva v případě Brna, od Královohradeckých církví v případě Hradce Králové (viz kap. islám v Čechách). V učení katolické církve je po II Vatikánském koncilu přítomna snaha o mezináboženský dialog. Z katolické theologie však vyplývá, že ostatní náboženství jsou oproti katolicismu podřadná.<sup>159</sup> Přesto jsou u křesťanských církví okrajově patrné snahy o sblížení. Vyvěrají většinou z faktu, že je křesťanství islámu ze všech věr světa skoro nejbližší. Paradoxně tak církev, pokud nepodléhá rasistickým (především islamofobním) diskurzům, může být prostředníkem mezi sekularizovanou českou společností a společností muslimskou.

O tom, co si myslí politici, je obvykle velmi těžké něco zjistit. Přesto bych si dovolil tvrdit, že čeští politici se po vzoru USA naučili považovat všechny obyvatele jistých regionů za podezřelé, ačkoliv je ještě neunáší a bez soudu nevystavují věznění a mučení. V médiích se objevují zprávy, že „Ministerstvo vnitra“ bere na vědomí sílící muslimskou komunitu v Čechách, a „hodlá ji bedlivě

---

<sup>157</sup>*Bez dcerky neodejdu*, Betty Mahmoodyová, 2006

<sup>158</sup>Křesťanská revue, roč. 73, č. 1 (2006), s. 21-22. Křesťanská revue, roč. 73, č. 1 (2006), s. 21-22.

<sup>159</sup>*Vztah křesťanů a muslimů v České republice v době po teroristických útocích na New York*, Jiří Cikánek 2006

sledovat“ (Česká televize). V tom by jistě navázala na tradici první republiky a protektorátu. Abych ale zbytečně nespekuloval, uvedu zde už citovanou práci zadanou ministerstvem vnitra – *Integrace muslimů v ČR*. Nevím o tom, že by ministerstvo nějakým způsobem zvlášť sledovalo či koncipovalo integraci syrských nebo pravoslavných křesťanů, ačkoliv někteří by si to, zvláště pokud jde o azylanty, zcela určitě zasloužili. Zřejmé je také to, že snažit se integrovat britského muslima, dostávajícího plat 5000liber měsíčně u mezinárodní společnosti, by bylo poněkud směšné. K obecnější závěru o obrazu islámu v ČR se ve svém malém měřítku také dostanu v průběhu následující části práce.

## **Část II. Indo-pákistánská komunita v Praze**

Když jsem se byl poprvé podívat v indo-pakistánském obchodě na Žižkově, překvapilo mne, že v zadní místnosti, v kanceláři, je čilo. Nahlédl jsem tam skrze prodejní pult. Na gaučích sedělo asi šest lidí, různě tmavé pleti, různého vyznání. Z rádia hrála indická populární hudba. Kupoval jsem si ghí, přepuštěné máslo, a prohlížel si nabídku jejich videopůjčovny. Prodavač byl velmi tmavý sikh, a neuměl česky, a jen velmi málo anglicky. Podivil jsem se nad tím, že může prodávat v obchodě, ale čeští zákazníci, jak jsem později zjistil, si navykli chodit se svými dotazy do zadní místnosti.

Byl jsem v obchodě těsně před zavírací dobou, a tak jsem v tramvaji cestou domů potkal prodavače, jak sedí u okýnka a se zájmem hledí na město kolem. Všiml jsem si ho zejména proto, že mu z kalhot vykukovaly zlatě vyšívané boty se zatočenou špičkou. Jako z Pohádek tisíce a jedné noci. Přistoupil jsem k němu a dal se s ním do hovoru. Velmi lámaně mi vysvětlil, že je v Praze pár měsíců a že přijel rovnou z Paňdžábu. Ukázal mi film, který si z obchodu vzal domů – koncert bhangry, moderní populární hudby Paňdžábu. Zeptal jsem se ho, zdali někdy nechodí na české bhanga party, které tu a tam pořádají čeští Djs. Řekl že rozhodně ne, protože bhanga musí být prostě na živo. Se vším tradičním, co k tomu patří.

Tehdy mne poprvé napadlo, že by bylo zajímavé se o komunitě dozvědět něco bližšího. Nevěděl jsem zprvu ale, zdali se jedná o komunitu nebo jen náhodou na Žižkově vznikl paňdžábský obchod. Začal jsem se ptát v obchodě na další krajany a souvěrce. Zjistil jsem, že v Praze žije asi 400 lidí z Indie a Pakistánu, kteří se znají a potkávají se, buď v obchodě na Žižkově nebo v pakistánské restauraci o pár bloků dále. 50 z nich je sikhů, několik stovek muslimů a hinduistů. Důležitým pro mne bylo seznámení s panem Ing. Zahidem Rašidem, soudním překladatelem jazyka urdu a paňdžábštiny. Díky němu jsem mohl pohovořit zejména se sikhy a některými muslimy, kteří neumí česky a jen velmi špatně anglicky. Všiml jsem si také, že tak trochu jedná jako mluvčí. Postupem času se mi tak vytvořil obraz určité komunity, a nemohl jsem nevzpomenout na indo-pakistánské komunity ve Velké Británii (jak se dříve rasisticky říkalo – „british asian communities“), kterých je ta pražská jakoby zmenšeným modelem.

V průběhu rozhovorů jsem pravidelně tento indo-pakistánský obchod navštěvoval. A potkával jsem zde pokaždé jiné návštěvníky. Od chudých Pákistánců z východu pakistánského Paňdžábu, přes sikhské azylanty až po pracovníky pakistánského velvyslanectví, kteří mi pokoutným hlasem sdělovali, že jakékoliv informace bych potřeboval, mohu se na ně obrátit. Pákistánské velvyslanectví bylo otevřeno teprve nedávno. Stejně jako síť jedenácti non-stop potravin jednoho pakistánského podnikatele. Zdá se tedy, že komunita má v Praze už jisté zázemí. Většina z nich je s životem v České republice celkově spíše spokojena, ačkoliv to neznamená, že by se nepotýkala s četnými problémy. To je jistě dobrá zpráva.

### **1. Práva cizinců a národnostních menší v ČR**

#### **1. Mezinárodní právo**

Práva menšin jsou definována jednak na mezinárodní úrovni, jednak konkrétním způsobem daného státu.

První koncepci práv národnostních menšin vypracoval výbor Spojených národů po 1. svět válce v souvislosti s obecným uvědoměním zvyšujícího se významu národnosti jako zdroje válečných

konfliktů.<sup>160</sup> Sestával ze systému bilaterálních smluv jako ochrany menšin v nově vzniklých státech po rozpadu mnohonárodnostního celku střední Evropy. Nejdůležitějším znakem bylo uznání rovnosti před zákonem bez ohledu na rasu, náboženství či jazyk. Byly zde naznačeny i právo na vykonávání vlastního náboženství a zřízení „adequate facilities“ pro úřední styk státních institucí v rodném jazyce menšin. Podobně tomu bylo s právem na vzdělání ve vlastním jazyce. Nad dodržováním těchto práv dohlížel Stálý dvůr mezinárodní spravedlnosti, který také uvedl do praxe „pozitivní diskriminaci“, tj. takovou politiku státu, která aktivně usiluje o zachování své národnostní diverzity.

Všechna tato práva se však týkala jen národnostních menšin v plném smyslu slova:

„□ca group of persons living in a given country or locality, having a race, religion, language and traditions of their own and united by this identity of race, religion, language and traditions in a sentiment of solidarity, with a view to preserving their traditions, maintaining their form of worship, ensuring the instruction and upbringing of their children in accordance with the spirit and traditions of their race and rendering mutual assistance to each other“

Netýkala se tedy přistěhovalectví, které v oné době ještě nebylo aktuální, a podmínkou k jejich užívání bylo státní občanství členů menšiny.

Po druhé světové válce, kdy většina států světa prošla válečnou frustrací a strachem z jakéhokoliv dalšího konfliktu, nebyla nově vzniklá Organizace spojených národů ochotna vytvořit univerzální platformu ochrany národnostních menšin. Důvodem byl zejména pocit, že zdrojem konfliktu byla ochrana národnostních menšin a udržování jejich kulturních specifik. Z toho plynula i snaha o potvrzení samostatnosti a svrchovanosti státu, který má uplatňovat politiku ochrany národnostních menšin podle svého vlastního kontextu. Válečné hrůzy a zejména genocida židů pak vedla k ustanovení univerzálních práv a svobod jednotlivce, které měly rovnoprávnost a humánní zacházení s menšinami zajistit univerzálně každému člověku. Praktickou příčinou byla pak asimilační politika USA a SSSR, i některých evropských států hluboko do 70. let.

Teprve v r. 1992 byla přijata Deklarace práv a osob příslušejících k národnostním nebo etnickým, náboženským a jazykovým menšinám. Nešlo však o aktivní podporu národnostní diverzity, ale o pouhé pasivní zaručení nediskriminace, podmiňované svobodným přihlášením se jednotlivce k národnostní menšině. Důležitým a dodnes často nenaplněným bodem Komise pro lidská práva OSN bylo uznání příslušnosti jednotlivce k národnostní menšině i v případě, kdy nedisponuje státním občanstvím hostitelského státu.<sup>161</sup>

Jinak tomu bylo v Evropě, kdy historicky prvním významným krokem byla vídeňská schůze Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (KBSE) v r. 1989. Byla zde znovu po 50 letech uznána pozitivní práva etnických menšin, nejen tedy právo na existenci vlastní komunity a identity, ale možnosti jejího rozvoje. S tím se pojí decentralizace státu, vznik politických institucí menšin, větší míra autonomie, aktivní státní podpora menšinové kultury, vzdělání a náboženství. Podkladem má být demokratizace společnosti, která má vyrovnat sílící nacionalistická pnutí. Od moskevské schůze v 90. letech je navíc uplatněna možnost mezinárodního zásahu do suverénního státu, ačkoliv diplomaticky, v případě, že tato práva nenaplnuje. Proto se otázka menšin stala otázkou mezinárodní bezpečnosti.<sup>162</sup> Ve chvíli, kdy KBSE usilovala zejména o řešení mezinárodních a národních konfliktů (Jugoslávie) a o diplomatické zásahy do zúčastněných států Úřadem vysokého komisaře pro národnostní menšiny, ustavila Rada Evropy, zabývající se dodržováním lidských práv

<sup>160</sup> *Ochrana národnostních menšin podle mezinárodního práva*, H. CH. Scheu, 1998

<sup>161</sup> *Etnické menšiny a česká politika*, Mareš, Kopeček, Pečinka, Stýskalíková, 2004

<sup>162</sup> *Obecně k tématu šířeji – Etnické menšiny ve střední Evropě*, I. Gabal a kolektiv, 1999

v rozsahu členských států, Rámcovou úmluvu o ochraně práv národnostních menšin. Jedná se o soubor programových cílů, kterých se smluvní státy zavázaly pokud možno co nejuspěšněji dosahovat pomocí prostředků, které mají jednotlivě k dispozici. Opět zdůrazňuje aktivní podporu hospodářského, sociálního, politického a kulturního života menšiny, prosazování mezikulturního dialogu, přístupu menšin k médiím, vzdělání v rodném jazyce atp.

Původním doprovodným dokumentem úmluvy byla Evropská charta pro regionální jazyky, odrážející evropskou představu o národnosti jako jazykové příslušnosti. Tato charta, z části pochopitelně, vylučovala z ochrany jazyky imigrantů.

Kompromisní Rámcová úmluva z roku 1993 pak do skupiny národnostních menšin zahrnula i členy národnostní menšiny bez státní příslušnosti, zejména kvůli situaci menšin v Německu, kde bylo do nedávna téměř nemožné získat německé občanství. Poradní výbor Rady Evropy v ní také vyloučil teritoriální podmíněnost národnostní menšiny. Těmito modely se tak mezinárodní právní ochrana menšin přiblížila současné situaci národnostní diverzity mnoha evropských států.

Pokud bychom měli shrnout práva zaručená mezinárodními organizacemi OSN a Radou Evropy do základních bodů, byly by to:

#### 1) Právo na udržování a rozvoj vlastní identity

-každý člen národnostní menšiny má právo na rozvoj vlastní náboženské, etnické, jazykové a kulturní identity

-každý člověk má právo se svobodně rozhodnout o svojí identitě

-stát nemá právo provádět asimilační politiku vůči menšinám proti jejich vůli

+ dodatek, že cílem tohoto práva je možnost praxe oné identity národnostních menšin, ale že ne každá etnická, náboženská, kulturní či jazyková diference vede ke vzniku národnostní menšiny

#### 2) Rovnost před zákonem

-členové národnostní menšiny musí být zrovnoprávněni před zákonem s většinou

-členové nesmí být před zákonem diskriminováni ani na základě svého jazyka, v závislosti na situaci tohoto jazyka (t.j. např. jeho rozšíření - pozn. Autor)

-pozitivní opatření k tomu zrovnoprávnění ("pozitivní diskriminace") není považována za diskriminaci

#### 3) Jazyková práva

-jak už z všeobecné deklarace lidských práv vyplývá, užívání menšinového jazyka v soukromí je zaručeno

-využívání menšinového jazyka v úředním styku je (z důvodu zachování jazyka, z důvodu psychologických a právních) je zaručeno, tam, kde je toho potřeba a tam, kde je menšina ve větším počtu usazena.

-zde a u soudu v případě nutnosti poskytne stát bezplatně překladatele

-člen menšiny má právo používat své jméno ve svém rodném jazyce.

-v místě, kde je dostatek členů menšiny ("substantial numbers"), mají členové právo užívat topografických znaků ve svém jazyce.

-stát má podporovat užívání menšinového jazyka v kulturním a sociálním životě (médiá, tiskoviny apod.)

#### 4) Školství národnostních menšin

-toto nařízení se, kromě soukromých škol, dotýká jenom velkých menšin, rozšířených v daném regionu v určitém poměru

#### 5) Právo na neomezený kontakt

-člen menšiny má právo neomezeného kontaktu se svými krajany z jiných zemí, ale i s jinými.

-členové menšiny mají právo participovat na nevládních, v národním i mezinárodním měřítku, organizacích

6) Politické zastoupení národnostních menšin

-týká se zejména práva menšiny participovat na rozhodnutích, které se jí dotýkají, a zakládat vlastní politické strany (právo shromažďování)

7) Vykonávání náboženství

-každý má právo manifestovat svoje náboženství, a zakládat náboženské instituce, organizace a asociace

-je nepřipustné upřednostňovat jedno náboženství (společenství) před druhým z hlediska daní apod.

8) Teritoriální a kulturní autonomie

-týká se jen regionů, kde je menšina ve většině

9) Právní ochrana

Mechanismus právní ochrany ustanovila jen Rámcová úmluva, a to jen na základě povinného zpravodajství.

Později (v r. 1994) byla komise Rámcové úmluvy sloučena se Soudním dvorem pro lidská práva, který sídlí ve Strassburgu a jehož rozhodnutí jsou pro smlouvou vázané státy závazné. Může se na něj obrátit jak jednotlivec, tak nevládní organizace nebo státní orgán.<sup>163</sup>

Z výše popsaného je zřejmé, že veškerá práva menšin ve státech jsou formulována jenom velmi volně. Dávají tak velký manévrovací a interpretační prostor jednotlivým státům.

Právě z toho důvodu bude příští kapitola věnována právnímu postavení cizinců, a nikoliv

národnostních menšin. Česká republika i přes v podstatě zřetelné ustanovení OSN a Rámcové úmluvy ve své legislativě podmiňuje příslušnost k národnostní menšině státním občanstvím.

Podobně je tomu u práva na shromažďování a práva na zakládání občanských sdružení, které bylo cizincům v ČR ještě donedávna odepřeno ([www.cizinci.cz](http://www.cizinci.cz)). Zatímco pro zkoumanou skupinu tato legislativa není zas až tak důležitá, může mít konkrétní dopad v budoucnu a nebo na ty menšiny, jejichž členové z většiny dosud nedisponují občanstvím (např. na vietnamskou komunitu).

## **2. Cizinci v ČR**

Právní postavení cizinců v ČR odpovídá právním normám EU a vykazuje některá zvýhodnění oproti jiným státům. Je to např.

- a) nediskriminační imigrační nařízení, ať už na základě rasy, náboženského vyznání nebo sociální skupiny. (Jako tomu není např. u ve Velké Británii<sup>164</sup>)
- b) pokud cizinec pracuje, vztahují se na něj podobná práva v oblasti zdravotního pojištění, sociálního zabezpečení či důchodového pojištění apod. jako je tomu u občanů ČR

---

<sup>163</sup> Pro základní zhrnutí práv – H.CH.Scheu, posl. kapitola

<sup>164</sup> *Impact of immigration in receiving countries: The United Kingdom*, Thomas-hope, Elizabeth M., 1994

- c) Cizinci už nyní mají právo se sdružovat a zakládat neziskové organizace. Cizinci jsou vylučováni jen z těch oblastí života v ČR, ve kterých je nutná znalost českého jazyka nebo které jsou z definovaných důvodů nepřístupné občanům ČR (politické funkce, zpravodajská služba apod.)

Cizinci mohou mít tyto právní statuty:

- 1) vízum do 90 dnů
- 2) vízum nad 90 dnů
- 3) povolení k dlouhodobému pobytu
- 4) povolení k trvalému pobytu
- 5) získání státního občanství

Cizinec musí předložit pro každou dobu pobytu určitý obnos peněz pro životní minimum a v případě 2-4 musí i doklad o ubytování.

Pro vízum nad 90 dní je třeba prokázat účel pobytu, pokud má být delší. Jde v případě dlouhodobého ve většině případů o sloučení rodiny, studium, zdravotní důvody, zaměstnání nebo podnikání.

## I. Imigrace

Celkově lze shrnout, že přístup imigrační politiky ČR je v kontextu západních zemí velmi liberální. Nepracuje např. s žádnými kvótami, ať už rasovými nebo jinými, ohledně míry imigrace. Jedinou restriktivní stránkou imigrační politiky ČR je nevyrovnaný přístup k cizincům přicházejícím z EU, kteří disponují četnými výhodami, a "třetích zemí", a dále oslabené sociální zabezpečení cizinců z těch zemí, které nemají v této oblasti s ČR bilaterální dohody (to je tristní hlavně u přistěhovalců z centrální a jižní Afriky).

V imigrační politice ČR došlo k příklonu k restriktivním opatřením v roce 1998, kdy se vláda snažila imigrační toky pozastavit a zkomplikovala také pobyt dosavadním cizincům v ČR<sup>165</sup>. To se po roce 2000 uvolnilo, ačkoliv imigrace nikdy nedosáhla takového stupně, jako v 90. letech.

Vláda, alespoň na oficiální úrovni, vychází imigraci vstříc pozitivním směrem. Jejím cílem je doplnit prázdná místa na trhu práce vzniklé demografickým vývojem Evropy a vynakládat pozitivní přístup k integraci cizinců. V tomto smyslu jsou vládní směrnice podobné směrnicím Rady Evropy nebo OSN. Ačkoliv příslušnost k národnostní menšině je v ČR podmíněna státním občanstvím, program vlády podporuje integraci cizinců podobným způsobem, jako směrnice Rady Evropy ochranu národnostních menšin. Jedná se např. o pozitivní podporu kultury imigračních komunit, jejich jazyka a náboženství, dále seznamování majoritní společnosti s životem a tradicemi imigrantů. Vláda také usiluje o program výuky českého jazyka u imigrantů a rovnoprávnost k přístupu ke vzdělání jejich dětí.

Nejdůležitějším faktorem imigrace je samozřejmě situace na trhu práce. Dříve bylo mnohem snazší sehnat v České republice i vysoce kvalifikované postavení, zejména občany EU. Je naopak někdy pro imigranty z „třetích zemí“ těžké získat nekvalifikované zaměstnání, protože nezaměstnanost v ČR se zvyšuje a úřady obsazují volná pracovní místa především občany ČR. Právě možnost pracovat v ČR bude nejdůležitějším faktorem budoucích migračních proudů v ČR.

Určitým vykočlením vůči „třetím zemím“ je pilotní projekt MPSV (Ministerstva práce a sociálních věcí) Aktivní výběr kvalifikovaných pracovníků. Na jeho základě je možné získat do 2,5 let trvalý

---

<sup>165</sup>Cizinci na trhu práce v České republice v letech 1994-2004, Milada Horáková, 2005

pobyt a tím do jisté míry rovnoprávnost. Zatím převažuje nabídka pracovníků ze zahraniční nad poptávkou programu.

## II. Postavení cizinců v ČR

Cizinci mohou v ČR podnikat ve stejném rozsahu, jako občané ČR. Pokud chtějí založit právnickou osobu, musí podle českého práva, a musí dokázat dostatečné finanční prostředky. Pak můžou dostat vízum nad 90 dní, které se dá prodlužovat až k trvalému pobytu či státnímu občanství. Pokud se chce cizinec nechat zaměstnat, musí si nejdříve zažádat o povolení k zaměstnání, které je mu vydáno pokud dané místo nemůže obsadit občan ČR, a na základě toho pak získá vízum nad 90 dní. Musí však k žádosti přiložit úředně ověřenou kopii dokladu o profesní způsobilosti pro obor, ve kterém chce pracovat (výuční list, maturitní vysvědčení, diplom apod.). Pokud má trvalý pobyt, povolení nepotřebuje, nesmí však pracovat na odůvodněných místech státní zprávy. Při rozhovorech s členy pandžábské komunity jsem narážel na stížnosti na příliš vysoké částky peněz za toto povolení.

Problémem pojmím se se zaměstnáváním cizinců či jejich podnikání je nejistá situace pobytu. „...hlavně musí každý rok prodlužovat svůj pobyt. A o tomto aspektu respondenti hovořili jako o pobytové nejistotě, která je pro tuto skupinu cizinců charakteristická a která je výrazně protiintegrační. Nejistota plyne podle výpovědí respondentů z toho, že podmínky cizineckého zákona jsou nastaveny velmi přísně až restriktivně. K žádosti o vízum nebo o jeho prodloužení je třeba dokládat mnoho skutečností, každý rok je třeba je dokládat znovu, na prodloužení víza není při splnění vyjmenovaných podmínek právní nárok a proti jeho neudělení se nelze odvolat.“<sup>166</sup> „Skončí-li cizinci nečekaně pracovní poměr, skončí tak i jeho pobyt na území ČR. A protože lze žádost o nové vízum podat pouze na zastupitelském úřadě ČR, musí cizinec vycestovat - a pokud se na cizince vztahuje v sousedních zemích vízová povinnost, musí jet zpět do země svého původu.“<sup>167</sup>

Jediným způsobem jak si zajistit výhledově bezproblémový pobyt i s ohledem na životní situace níže zmíněné je proto získání statutu trvalý pobyt. Mezi cizinci s trvalým pobytem a těmi s dlouhodobým však proto zeje určitá propast, kterou se někteří snaží překonat i třeba nelegálním způsobem a nebo je odrazuje od plné „integrace“ do české společnosti. Určitou úlevou může být podnikání na živnostenský list, nebo skrze právní osobu. Proto jsou tyto často zakládány jen pro pojištění pobytu. Z těchto důvodů se zaměstnanci-cizinci stanou snadno předmětem exploatace zaměstnavatelem, proto je pro ně práce důležitější než pro občany ČR.

Problematika nelegální práce cizinců v ČR se týká spíše jiných imigrantských komunit, proto ji zde vynechám.

Pro participaci cizinců na životě v České Republice se zdá být také důležitý přístup k volebním urnám a možnost zakládat politické strany. To je klíčový faktor vzhledem k povaze demokratických společností, ve kterých pokud menšina nemá zastoupení ve vládě, zpravidla není schopna prosazovat účinněji své zájmy a bývá utlačována. Zatím se však zdá, že na úrovni pobytu cizinců v ČR je tento faktor druhotný, a málo která nezisková organizace ho zmiňuje jako urgentní mezi podmínkami pobytu cizinců ostatními.<sup>168</sup>

Problémem, který diskriminuje cizince v ČR velmi viditelně je především nemožnost koupě nemovitostí, zakládání hypoték či zařizování úvěru v bance. Jsou to oblasti, na které si stěžují cizinci dlouhodobě usazení v ČR nebo ti s trvalým pobytem. Zvláště nemožnost koupě nemovitosti

---

<sup>166</sup>*Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace?*, B. Tollarová, 2006

<sup>167</sup>*Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace?*, B. Tollarová, 2006

<sup>168</sup>*Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace?*, B. Tollarová, 2006



cizincem s jiným než trvalým či azylovým pobytem je tristní, protože tak dochází k pauperizaci cizinců při pronajímání bytů za vyšší ceny než „našincům“ nebo rovnou k odmítnutí jim byty pronajímat. Azylantí mají právo na obecní byt, procedura pro jeho získání však selhává.<sup>169</sup> Na sociální dávky státní sociální podpory (přídavek na dítě, sociální příplatek, příspěvek na bydlení), na dávky státní sociální podpory, které se vyměřují bez závislosti na příjmu (rodičovský příspěvek, dávky péčovské péče, porodné a pohřebné) a na dávky sociální péče (potřebnosti, těžce zdravotně postižených a starých občanů, dávky na přechodně mimořádně obtížné poměry občana, jednorázový peněžitý příspěvek) mají cizinci nárok jen v případě trvalého pobytu, ale mohou v případě dlouhodobého víza či víza nad 90 dní zažádat o výjimku. Obvykle ale platí, že pokud zaměstnanec-cizinec přijde o práci, často ztratí vízum a tak i přesto, že odváděl platby na sociální pojištění, podporu nedostane a je vyhoštěn ze země.

Cizinci mají právo na veřejné zdravotní pojištění, pokud disponují statutem trvalého pobytu, zaměstnáním u zaměstnavatele v ČR, nebo jsou pod dočasnou ochranou nebo mají statut azylanta. Mají tak právo na volbu pojišťovny a lékaře. Ostatní mohou založit jen smluvní zdravotní pojištění, které se zakládá výhradně u VZP, je dražší a má omezenou působnost. Na rozdíl od občanů ČR nemá cizinec právo v nezaměstnanosti na plnohodnotné pojištění, ani v případě, že pobývá v ČR dlouhodobě. Při zaměstnání má cizinec právo na sociální pojištění (např. nemocenské). V dílčích stránkách legislativy o pobytu cizinců v ČR se objevují jisté problematické body, jako je např. navrhovaná novela zákona o pobytu cizinců a zákona azylu pro rok 2007, která ukazuje na tendenci k restriktivnějším a více diskriminačním politikám podobným, jako existují v západní Evropě. Ve smíšeném manželství nebude moci cizinec uplatňovat po dobu dvou let nárok na sociální dávky a zdravotní pojištění (to může být velmi problematické např. u porodu), cizinec nebude moci nakupovat nemovitosti (ani v případě trvalého pobytu) a zakládat stavební spoření. O povolení k zaměstnání bude třeba i v tomto případě žádat. Důležitá je také novela azylového zákona, která bude všechny azylanty považovat za potencionální "simulanty" a přeskupovat je po internačních táborech (jako se to plánuje v USA). Posledním problematickým bodem je možnost zabavení průkazu pobytu cizince<sup>170</sup>. Existuje však silná občanská iniciativa proti této novele.

V těchto odstavcích jsem se pokusil popsat, jak se liší právní postavení cizince žijícího a pracujícího v České republice od jejích občanů. Vzhledem k tomu, že Česká republika neumožňuje dvojí občanství, pravděpodobně bude cizinců s trvalým a dalšími pobytů přibývat. Legislativa ČR v tomto ohledu trpí určitou nevyspělostí, zejména z důvodu toho, že se teprve patnáct let buduje. Jak ukazují např. zkušenosti z Velké Británie, usazování menšin a cizinců v ČR je složitý proces a vyžaduje dlouhodobá řešení. Na druhou stranu není zas takový problém do České Republiky přijet a začít zde pracovat a podnikat (viz předchozí kapitola). Největším problémem, kromě obligátního problému jazykové bariéry, je pro cizince především nejistota vlastního pobytu v zemi, pokud nedisponují trvalým nebo azylovým pobytem. Mnoho z uvedených potíží vytváří fakt, že i přes určitou koncepční jednotu imigrační politiky vlády ČR neexistuje transparentní a jednoznačný právní systém, který by tuto koncepci podepřel.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> *Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace?*, B. Tollarová, 2006

<sup>170</sup> [www.p-p-i.cz](http://www.p-p-i.cz)

<sup>171</sup> *Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace?*, B. Tollarová, 2006 Podle výpovědi respondentů to například vede k vysoké míře korupce

## 2. Život v České Republice

### 1. Vymezení komunity

V rozhovoru s panem Rašidem, který je muslim původem z Pákistánu, a jedním sikhem původem z indického Paňdžábu, mi konečně vysvětlil že mluvit o „indo-pakistánské“ komunitě je smysluplné. Je však třeba to trochu přiblížit. V kap. o historii jsem se zabýval především Paňdžábem. Proč? Už zběžný pohled na komunity Pákistánců a Indů ve Velké Británii to osvětlí.<sup>172</sup> Většina imigrantů z těchto dvou států pochází právě buď z Paňdžábu indického, či pákistánského. V knihovnách větších měst v Anglii, ale dnes už i v USA či Kanadě, je vždy v cizojazyčné sekci přítomno několik regálů s „punjabi literature“ spíše než s „hindi“, zrovna tolik jako těch kupříkladu vietnamských. V obchodech je možné si zakoupit moderní „bhangru“, hudbu koneckonců v posledních letech známou i u nás, která kombinuje tradiční paňdžábské folklórní písně s moderní pop-music a dalšími vlivy. Jak ve Velké Británii, tak v jiných zemích a nakonec i u nás, je v těchto komunitách nepoměrně mnoho sikhů, příslušníků náboženství spjatého především s Paňdžábem.

Při rozhovorech s členy komunity v Praze jsem nenarazil na imigranta z Pákistánu, který by nebyl původem z východního Paňdžábu nebo alespoň Lahore. Sikhové pocházeli všichni z indického Paňdžábu a svůj region považovali hned po České Republice za svůj druhý domov.

Je nicméně pravdou, že v Indo-pákistánské komunitě u nás, ale i v dalších zemích, jsou přítomni obyvatelé dalších regionů tohoto subkontinentu. Poštěstilo se mi provést rozhovor s hindskou rodinou z Andar-Pradéše a Ossimu. Indové z těchto oblastí se od indických Paňdžábců liší stejně jako Paštunové severního Pákistánu od obyvatelů Sindhu. Nechci tedy tvrdit, že indo-pákistánskou komunitu v Praze tvoří jen Paňdžábcí. Většinu jí však skutečně tvoří Paňdžábcí a přistěhovalci z jiných oblastí jsou spíše příležitostní. To je tedy důvod, proč jsem raději než „Paňdžábská“ komunita použil výraz „indo-pákistánská“.

V určitém smyslu je v tomto termínu však obsaženo cosi téměř politického nejistého. Za posledních 50 let proběhly mezi Indií a Pákistánem dva otevřené válečné konflikty<sup>173</sup>. Indové se z politického hlediska nikdy plně nevzdali některých sporných oblastí na Indo-Pákistánské hranici. V určitém smyslu se politickou událostí také stávají komunální střety, pro Indii celkem nepříjemně časté. Už jsem zmínil události v Paňdžábu v r. 1984. Indie se dokonce zřejmě nikdy plně nevyrovnala s rozdělením země v r. 1947 (viz kap. historie regionu), a hněv ji v tomto smyslu neopustil ani vůči Velké Británii. I na rovině rozhovorů jsem narazil na jistou revnivost mezi těmito dvěma státy. Hinduisté tvrdili, že Pákistánští muslimové mají jinou „mentalitu“, velmi náboženskou a politickou. Pákistánští muslimové zase kritizovali pověrčivost indických hindů. Mnohem spíše a raději tak hovořili o sikhismu.

Pod těmito rozdíly však panují určité shody, které přiznávají jak Pákistánci, tak Indové.

Nejvýraznějšími se ukázaly ty kulturní. Rovněž historie obou států byla dlouhou dobu společná.

Kritikové rozdělení se koneckonců nacházejí na obou stranách.<sup>174</sup> Další očividnou součástí jejich blízkosti je blízkost jazyková. Nemohu podat kompetentní lingvistické vysvětlení, avšak Pákistánci, zejména ti z Paňdžábu, sledují indické filmy, Indové ze severu Indie zase poslouchají pákistánskou hudbu. Většina respondentů mi potvrdila, že rozumí jazyku z druhé země. Jeden pákistánský Paňdžábec mi dokonce tvrdil, že trochu rozumí sanskrtu. Tento důvod je důležitý zejména pro ty imigranty, kteří se dosud nenaučili česky nebo dokonce ani anglicky. Sikhové z Paňdžábu tak rozumí svým nadřízeným z Pákistánu, hinduisté sikhskému překladateli z Paňdžábu apod.

---

<sup>172</sup>Global Diasporas, Robin Cohen, 1997

<sup>173</sup>S.M.Burke, *Pakistan's foreign policy*, 1973

<sup>174</sup>*Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

## 2. sociální koheze komunity

Pohovořím šířeji v následující kapitole o tom, jak silná je sociální koheze této komunity. Protože už v jejím názvu se možná skrývá něco nepochopitelného. Jak se Pakistánci bratří s Indy? (viz kap. Obecná historie Paňdžábu). Nyní jen uvedu, že je to samo sebou dáno i vývojem imigrace v České Republice. V 90. letech bylo v Praze mnoho Indů a Pákistánců, kteří si navzájem konkurovali a velmi často krachovali. Nyní, v druhém tisíciletí, je už jasné, že se udrželo jenom jádro indických a pakistánských přistěhovalců v Praze, zejména těch, kteří umí česky nebo v Praze vystudovali (viz kap. vztahy Indie, Pákistánu a České Republiky). Ti různě pomáhají svým krajanům či příbuzným, pokud se chtějí v Praze usadit nebo pokud zde uvízli cestou dál na západ, zejména do Velké Británie. Drží tak při sobě podstatně více, než jak by museli ve velkých komunitách na západě. Indové a Pákistánci o sobě v Praze dobře vědí a jsou schopní o sobě navzájem v dobrém i špatném sdělovat nejrůznější informace. Nebylo by snad příliš odvážné tvrdit, že muslimové jsou pochopitelně hinduistům vzdálenější, a že mezi nimi stojí sikhové. Tak tomu ostatně bylo už historicky<sup>175</sup> Je však zajímavé, že pákistánští muslimové mají určité povědomí o tom, že byli kdysi hinduisty, či že v průběhu historie přejímali určité hindské zvyky nebo podléhali hinduistickému okolí (viz kap. o náboženství)<sup>176</sup>. O sikhích to pak platí tím spíše. Většinou tento fakt popisovali samozřejmě jako selhání ideálů svého náboženství a přiznávali ho spíše jako historickou okolnost, která omlouvá jejich specifčnost z hlediska islámu.

Pod náboženskými rozdíly každopádně panuje už zmiňovaná kulturní koheze. Je to jednak ona jazyková blízkost. Díky ní mohou Pákistánci sledovat indické filmy na DVD, které jsou v Pákistánu zakázány. Už v době totality si studenti vysokých škol původem z Indie či Pákistánu s radostí vyměňovali videokazety a společně sledovali bollywoodskou kinematografii (viz kap. vztahy Indie, Pákistánu a České Republiky). Kuchyně Pákistánu a severní Indie se sice od sebe liší, ale suroviny na ně jsou společné. Básmatí rýže, přepuštěné máslo, koření, sladkosti, některé společné recepty a typický čaj jsou u obou nepostradatelné. Rozdíl je v podstatě hlavně v tom, co je z nich vařeno. Muslimové jí jen *halal* maso, sikhové by měli jíst *jhatka* maso, hinduisté by neměli jíst hovězí maso a často maso vůbec.

Hudba, tanec a drama se na indickém kontinentě dělí na dvě hlavní větve – jihoindickou a severoindickou, včetně pákistánské. Muslimské qawwálí je známe po celé severní Indii (a také na západě) a poslouchají ho i sikhové, ba i hinduisté<sup>177</sup>. Celé oblasti dominují typické stupnice a rytmické soustavy, stejně jako instrumentální obsazení. Paňdžábská lidová bhangra čerpá spíše než z jihoindických motivů z motivů perských. Hudebníci klasické hudby jsou často pákistánského původu, jsou uznávaní však po celé severní Indii. Forma výuky, produkce a kastovního ukotvení hudebníků jsou rovněž stejné.

Je zřejmé, že kasty hrají mnohem větší roli v „Hindustánu“ než v muslimském Pákistánu. To však neznamená, že zde nejsou rozšířeny, zejména u venkovského obyvatelstva. I v Pákistánu se muslimové dělí na *ašráfy*, potomky arabů a *ajláfy*, potomky hinduistů. A ještě dále do dalších kast podle tradičního povolání či sňatkové politiky. Jeden z muslimských respondentů původem z Pákistánu mi velmi pyšně tvrdil, že pochází z kasty *mughalů*, potomků slavné mughalské dynastie a všech, kteří se k ní, nejspíše z praktických důvodů, přidružili (viz kap. Obecná historie regionu). Všichni však, dokonce i hinduisté, tvrdili že kasta už dnes neznamená to co dříve. Ukazuje na určitou oblast a možná potenciálně povahové rysy jejího nositele. Několikrát ji srovnávali s českým

---

<sup>175</sup>*Dobyvatelé, proroci a patriot* - Jan Pilát 1965

<sup>176</sup>*Variace na Korán, Islám v diaspoře*, Archiv orientální, Česká řada, 1999

<sup>177</sup>*The life of music in North India* - Daniel M. Neuman, 1990

„moraváctvím“, „valaštvím“ apod.

Imigranti indo-pákistánské komunity o sobě samozřejmě dobře vědí po náboženských hranicích. Téměř všichni sikhové v Praze se znají. S hinduisty pak slaví některé společné svátky a vzájemně si vypomáhají. Muslimové se zase vídají v mešitě, v modlitebně či při oblíbených večerních, obvykle rodinných návštěvách o rámadánu. Krom toho zaměstnávají sikhy a naopak. Když pomineme fakt, že všichni příslušníci všech náboženství o svém náboženství vždy mluví jako o jednotě, a že téměř všichni z nich tvrdí (jak je v Indii obvyklé), že neexistují horší a lepší náboženství, je zřejmé, že náboženské rozdíly se nemohly u Indo-pákistánské komunity v Praze rozvinout už vzhledem k její velikosti. Ve Velké Británii kupříkladu existuje několik organizací indického islámu (Džamáti Islámi, Tablighi Džamát, Deoband či různé sújiské řády apod.), které vedle internacionálních mešit zakládají i své vlastní. V Praze jsou muslimové různých národností a snaží se zdůrazňovat svou jednotu.

Rozdílnost by také neměl zastřít velmi přirozený moment koheze, rovněž sociologicky relevantní, tj. přátelství. Indiští přistěhovalci vzhledem ke své tradičnosti všude na světě vytvářejí komunity. Pro jak sikh, muslima tak hinduistu je proto příjemné zastavit se po práci v obchodě s indickým a pákistánským zbožím a poklábosit o novinkách se svými krajany. Podle mých pozorování skutečně mnohdy ani nepřijdou nic koupit, jenom se zeptají na práci ostatních a jak se jim daří. Neznamená to v žádném případě uzavřenost, protože mnoho z nich i „chodí do hospody“, „do kina“ a podobně. Je to zkrátka další sociální pole, tentokrát vyrůstající z podobné kulturní tradice, ve které se pohybují.

### **3. Praktikování náboženství komunity v českém prostředí**

Nesetkal jsem se s tím, že by některý člen komunity nacházel podstatné překážky v praktikování svého náboženství. Některým se náboženský život po příchodu do ČR změnil, ale každý z dotazovaných si stěžoval spíše na jiné problémy života v ČR (viz níže). Obecně se svého náboženství nebo jeho pravidel lehčeji vzdávali ti, kteří v České Republice studovali a „okusili“ tak místní zvyky a způsob života. Nikdo se však nemusel vzdát své náboženské identity jako takové.

#### Muslimové

Muslimové většinou tvrdili, že svoji náboženskou praxi nemuseli měnit po příchodu do České Republiky vůbec nijak. Zbožnější praktikují i v práci pětkrát denně modlitbu. Pokud chtějí, mohou navštívit mešitu na Černém mostě. Ta je sice značně daleko z centra, ale posloužit může i modlitebna u Václavského náměstí. Většina respondentů uvedla, že by do mešity chodila častěji, kdyby byla blíže a kdyby nebyli tak pracovně vytížení.

Někteří muslimové uváděli, že se v životě v České Republice neomezují vůbec ničím. Pijí alkohol a opomíjí další *harár* (to, co je v islámu zakázáno). Modlí se nepravidelně, „jako křesťané, jen když něco potřebují nebo je něco špatně“, a do mešity chodí také příležitostně, „jako křesťané do kostelů“. Naopak jiní uváděli, že pravidelná modlitba je nutná k tomu, „aby ty věci šly dobře“, či k „udržení psychické kondice“. Nikdo si nestěžoval, že by okolí vůči němu v tomto smyslu vykonávalo nějaký nátlak. Kupř. nucení konzumace alkoholu, požívání vepřového apod. Ústupky vůči svému náboženství jsou většinou ryze osobní záležitostí a záleží na vlastní volbě.

Jelikož je islám ortopraktické náboženství<sup>178</sup>, považuji tyto okolnosti za nejdůležitější, a podávají tedy o situaci muslimů v ČR pozitivní obraz.

Zdá se, že pražští muslimové z Pákistánu nemají v oblibě dělení na větve Islámu, populární v orientalistické literatuře (viz výše, kap. Obraz islámu v literatuře) či např. u ortodoxních Saudů.

---

<sup>178</sup> *Islám a muslimská obec* - Frederick M. Denny, 1987. Tohoto autora jsem používal jako rámec informačních zdrojů o Islámu, protože se zabývá žitou skutečností muslimů z antropologického hlediska

Setkal jsem se s tvrzením, „že to je takový zvyk západní, řekl bych“. Jeden velmi zbožný muslim mi odmítl prozradit, zdali je sunnita a šíta, a místo toho mi dlouho vyprávěl o jednotě muslimské obce. Zdůrazňováno bylo univerzální muslimské bratrství a zejména společná víra

(jsou tu možná jisté reminiscence původní myšlenky Pákistánu jako znovuzaložení univerzálního chálífátu). Proto si také nikdo nestěžoval na to, že je muslimská obec v ČR vzhledem ke své velikosti velmi internacionální. Ačkoliv podléhá wahábijskému vlivu a do pražské mešity chodí nejružnější národnosti, modlit se do obce chodí každý (alespoň pákistánský) muslim rád. Setkal jsem se nicméně s názorem, že oproti jiným zemím není v České Republice u muslimů tak silný pocit sounáležitosti, jaký vznikne v krajanské muslimské obci.

Muslimové se také snaží ve svém životě, v konkrétním jednání, řídit určitým etickým kodexem. Ten částečně vychází ze *šariji*, muslimského práva, částečně z náboženské praxe. Setkal jsem se několikrát s tezí, že zbožný muslim „nemá problémy s žádným člověkem“. Dvakrát s představou, že náboženská praxe nebo učení islámu pomáhá člověku „rozpoznat dobro od zla“. Muslimové také stále zdůrazňovali svoji pohostinnost. Neznamená to, že by hinduisté či sikhové byli nepohostinní, muslimové však na svoji otevřenost a pohostinnost byli hrdí a pozvali výzkumníka do Pákistánu ke svým rodinám. Setkal jsem se také s názorem, že by muslim neměl ubližovat ani zvířatům, natož lidem.

Bylo pro mne však velkým překvapením, že ani jeden z dotázaných muslimů nepovažoval politiku za součást své víry. Jedinkrát jsem se setkal s komentářem k politické situaci (v tomto případě v Iráku), že „toto si zkrátka myslí muslimové“. Většina věřících tvrdila, že existuje určitý základ náboženství, ať už víra či praxe, a že politika je něco, co se na náboženství nabaluje. To samé tvrdili i imigranti z Pákistánu, který usiluje o islámskou ústavu. Za „politikaření“ považovali rovněž dělení islámu na různé větve. Je pravdou, že odpovědi muslimů byly v některých případech podobné a měly blíže spíše k názorům Evropy či západního disentu. Častá byla představa, že neokonzervativní Amerika potřebuje po studené válce nepřítele, a že „mnoho zemí se bojí okamžiku, kdy americký voják vstoupí na jejich půdu“. Každý muslim však zdůrazňoval, že nakonec nemá mnoho času na to politikou se více zabývat, a že každopádně jeho náboženská praxe s tím nesouvisí. Islámský druh terorismu vysvětlovali Pákistánci po svém, tedy zejména ekonomicko-sociální a politickou situaci v zemi, muslimští imigranti z Velké Británie zase po svém, tedy zejména sociální segregací menšin, mediálním diskurzem a chudobou.

### Sikhové

Nenarazil jsem v Praze na dokonale ortodoxního sikh. Jeden měl údajně být podnikatelem a bydlet v Řepích. Po návštěvě jsem zjistil, že sice vyznává 5K (viz kap. o náboženstvích), nicméně o turbanu tvrdil, že ho nosí kvůli zimě či horku, a z hlediska víry přiznal, že nevěří v Boha, jen v učení guruů a zásady sikhismu. Považoval se za racionálního člověka žijícího v souladu s dobou. Víra v gura je v kontextu indických náboženství skutečně často důležitější než víra v Boha. Ovšem tento sikh vyznávající „náboženství bez víry“ se přiznal, že se ani nemodlí, ani nedrží půst a rituální akty náboženství považuje „za politiku“.

Většina sikhů v Praze nenosí až na *kara* (náramek, naznačující jejich vázanost na gura) žádný z pěti K. stříhají si vlasy a někdy pijí alkohol či kouří. Hlásí se však k ideálům khalsy (viz kapitola Jak sikhové praktikují své náboženství) a jeden sikh mne naučil oblíbené zvolání při shromáždění sikhů:

*Váhigurú dží ká khalsa*  
*Váhigurú dží kí fatih*

„Bůh je khalsa  
Bůh je vítězství“

Téměř všichni tedy působili, že své náboženství myslí vážně. Jeden sikh tvrdil, že má doma kalendář sikhských slavností a výročí, a nabídl mi ho darem. Všichni, včetně onoho racionálně smýšlejícího, považovali sikhské slavnosti za velmi důležité, už jen z hlediska sociálního a kulturního. Sikhským azylantům tak bylo líto, že nemohou alespoň jednou do roka u příležitosti např. *Bhaisakí* navštívit Paňdžáb. Spolu s hinduisty však sikhové pořádají v Praze některé společné festivaly. Letos to bude v říjnu několikadenní slavnost, podobná svým průběhem evropským vánocím, *diválí*. Ta je připomenutím vítězství dobra nad zlem v mýtickém dávnověku.

Pražští sikhové tvrdili, že většina z nich se modlí. Podle naučení khalsy ráno a večer, jak je také psáno v posvátném spisu Guru Granth Sáhíb Ji. Na občasný noční satsang, který má původ už v příbězích o Guru Nánakovi a trvá několik hodin, však nezbyvá čas. Navíc by k němu byla potřeba kolektivní modlitebna, kterou sikhové v Praze zatím nemají. Dalším ústupkem sikhů v jejich náboženské praxi je už zmíněná konzumace alkoholu a cigaret, či předmanželský sex. Pokud k něčemu z toho dojde, sikhové se (tedy obvykle ráno) nemodlí, pustí si *kirtán* z přehrávače a důkladně a dlouho se myjí.

Sikhové v Praze většinou pozorně sledují dění v Paňdžábu. Čtou si paňdžábské noviny a sledují satelitní kanály. Zdá se mi, že se zajímají o politiku mnohem více, než muslimové. Napomohly k tomu jistě události z let 1984. Z praktického hlediska v tom má podíl samozřejmě také nedostatečná znalost češtiny, větší než např. u hinduistů (o tom později). V České republice je několik azylantů sikhů, pronásledovaných ke konci minulého století indickou vládou. Mluvil jsem s jedním z nich. Popisoval, jak policie zavraždila jeho přítele. Oním zoufalým a bolest zakrývajícím tónem se usmál, když popisoval, jak jeho přítel přijal smrt s hrdostí. Někteří také přitákávali myšlence samostatného Khalistánu.

Z hlediska náboženství a politiky je pro pražské sikhy také typické pravidelné sledování určitých filmů indické kinematografie. Jedná se často o paňdžábskou odnož „bollywoodu“, která produkuje vedle obvyklých žánrů filmy s morální, politickou, náboženskou a sociální tematikou. Ať už je to historický snímek Badal Singh o sikhském povstalcí a atentátníkovi z doby britské nadvlády, který pomstil masakr v Amritsaru v r. 1919, nebo příběh Eklawia o sikhském osobním strážci hindského vládce, který v napínavém dramatu zjedná mír a pořádek v královském paláci plném intrik a zrad, nebo o současném příběhu o korupci v Paňdžábu, všechny připomínají sikhům jejich morální a náboženské hodnoty a zároveň jim připomínají zemi svého původu a její kulturní tradice.

Většina pražský sikhů je kasty *jatt* (viz. kap. o náboženství sikhismu). Kladou na ni o něco větší důraz než muslimové. Říkají o sobě, že například jednají podle srdce, na rozdíl od vyšších kast. Z náboženského hlediska však pro ně kasta nemá žádný význam.

## Hinduisté

Setkal jsem s názorem pražský hindů, že hinduismus není náboženství, nýbrž tisíciletá tradice životního stylu, vyznačující se velkou různorodostí a věroučnou nejednotností. Patří k němu žít v souladu s přírodními silami, které reprezentují bohové, vegetariánství či *áhimsá*, neubližování živým tvorům. Celkově vzato určitý druh zdraví a duševní spokojenosti. V tomto smyslu se indiští hinduisté příliš neliší od těch českých či obecně evropských. U indických hinduistů se však nejvíce projevuje jistá ústupková adaptace na české prostředí. V průběhu 70.-80. let např. hindští přistěhovalci museli jíst maso, protože jiné jídlo nebylo k dostání. Důležitějším ústupkem však je neúčast na hindských ceremoniích, kterých je mnoho a Indové jimi žijí. Setkal jsem se tak s tvrzením českých hindů, že se cítí trochu odtržení a „někdy je jim smutno“. Hindské sociální sféře, která je pro hinduismus tak důležitá, se v České republice z praktických důvodů nedostává plného naplnění. V určitém smyslu se téhož týká také systém kast. Hindové na západě se samozřejmě reformují

rychleji, než ti v Indii.<sup>179</sup> Manželé Buratovi ze sídliště Hůrka se tak kupříkladu vzali i přes kastovní překážky, což způsobilo rozhořčení jejich rodičů v Indii. Stejně tak plánují nechat své dceři ve výběru manžela plnou volnost, a odmítají, aby jim prarodiče vybrali a poslali manžela podle kastovních zvyklostí z Indie. Ne že by kastovní systém zavrhovali nebo obhajovali, spíše pro ně jsou nyní už důležitější jiné ukazatele sociálního statutu, především ekonomické. Řadí se tak ke střední indické vrstvě, která ani netrpí „nedobrym způsobem života“ jako ty vyšší ani nežije v „chudobě a těžké práci“ jako ty nižší. Oba manželé jsou programátoři, a domnívají se, že „zatímco svět asi brzy demograficky ovládne islám, my chytří hindové budeme jeho mozdem“.

Čeští hindové původem z Indie jsou zde často z čilých výměn studentů z období normalizace. Ovládají tak dobře češtinu a jsou celkově vzato českému prostředí nejlépe přizpůsobeni. Jejich „životní styl“ nicméně dotváří jejich identitu jako „ne úplně českou“. V poslední době mají už plnou příležitost jíst vegetariánské jídlo a shánět na něj suroviny, i indického původu. Rádi se také jednou za čas vracejí do Indie, ať už k nějakému poutnímu místu nebo kvůli festivalům, který se účastní i celé rodiny. Také se rádi scházejí s hinduisty žijícími v Praze. Sociální interakce je pro mě velmi důležitou náplní volného času a stránkou života vůbec. Proto se jich také velmi dotýká rasismus či různá nepřijetí většinou českou společností. Velmi neradi proto byli, když v práci museli po vícekrát vysvětlovat, že jim hinduismus neukládá žádná omezení, protože „se nejedná o náboženství, ve kterém následujeme nějaké učení, spíše o životní styl“.

Večer strávený u hindské rodiny, rozhovory a zkušenost s hinduismem vůbec tomuto obrazu odpovídají. V hindské domácnosti jsem nejvíce pocítil její specifickou. Zejména to byla pronikavá vůně z vonných tyčinek, koření a stále uvařený indický čaj. Byl to zároveň striktní, a opravdu dodržovaný zákaz alkoholu, cigaret a masitých jídel. Záliba v procházkách a cestování rovněž o něčem vypovídá.

#### **4. Kulturní rysy Indo-pákistánské komunity**

Mnoho kulturních rysů bylo již zmíněno v souvislosti s jinými tématy v předcházejících kapitolách. Zkusím je nyní shrnout, doplnit a ucelit.

##### **1) Jazyk**

Většina členů komunity pochází z Paňdžábů, a mluví tedy paňdžábsky. Ti z indické části používají písmo gurmukhí sestavené druhým guruem sikhismu, ti z pákistánské části šahmukí, vyvinuté z perštiny. Lingvisticky je rozdělení jazyka i s fonetickou stránkou pochybné. Každopádně i přesto, že se dělí na mnoho dialektů, si všichni jeho uživatelé rozumí. Slovní zásoba moderní podoby jazyka sestává především z hindských a sanskrtských slov. Kromě toho však také z velmi četných odvozenin z jazyka urdu, z perštiny či angličtiny. Paňdžábsky mluví v indické části regionu nejen sikhové, ale také hinduisté a muslimové. Komunální tenze však někdy přispívají k tomu, že hinduisté uvádějí jako svůj rodný jazyk hindštinu. Obyvatelé vzdálenějších indických provincií, Paštuni na severo-západě Pákistánu apod.

---

<sup>179</sup> *The Hindu Diaspora* - Steven Vertovec, 2 000

paňdžábštině nerozumí, je pro ně však v celku snadné se jí naučit. Z kulturního hlediska je pro obyvatele Indie užitečná znalost hindštiny, pro obyvatele Pákistánu jazyka urdu. Vysoká kultura, tedy literatura, náboženské písně, tradiční dramata, vzdělanost, na těchto jazycích stojí. Posvátné písmo je však ještě jiné – pro muslimy je to arabština, pro sikhy novověká paňdžábština, pro hinduisty sanskrt. Nejužívanějším jazykem komunity je tedy paňdžábština, přičemž však Pákistánci často, zejména ti vzdělaní, hovoří jazykem urdu, sikhové zase jazykem hindským.

## II) Tradiční strava

Nejen kvůli restrikcím ohledně stravy všech náboženství komunity je severoindická a pákistánská kuchyně tak oblíbená. Je to dáno také její výraznou chuťovou, výživovou a skladebnou specifičností. Většina respondentů uváděla, že si každý den vaří tradiční jídlo, i třeba na úkor jiných volnočasových aktivit. Z toho důvodu je pro ně důležitá možnost sehnat si potřebné suroviny. V Indo-pákistánském obchodě je možné koupit *básmatí* rýži, koření, kokosové mléko, cizrnu, některé specifické ovoce a zeleninu (kupř. fik), hotové přepuštěné máslo *ghí* (paňdžábšsky *ghio*), jehož příprava jinak trvá mnoho hodin. Krom toho také četné polotovary a instantní jídla. Všechny tyto potraviny samozřejmě nejsou příliš levné. Je to dáno velikostí odbytiště. Ve Velké Británii, kde je indické a pákistánské jídlo už velmi levné, by bylo možné nakupovat jen ve větším množství. Takto musí majitel obchodu dovážet zboží z Německa.

To samé se týká např. nábožensky korektně připraveného masa. Sikhové většinou to, zdali je maso, které požívají, *jhatka*, neřeší. Pro muslimy je *halál* však velmi důležitý a mnoho muslimů by jiné maso nejedlo. Azylantům samozřejmě někdy nezbyvá nic jiného, avšak ti, co mají jen trochu peněz, nakupují *halál* v Myslíkově ulici u Karlova náměstí. Jeden Pákistánec si stěžoval, že „tento alžírský obchod nemá ten druh masa, na který je on zvyklý“. Navíc jsem se setkal s názory, že kvůli nízké konkurenci je maso drahé a není příliš kvalitní.

Jak pro Pákistánce, tak pro Indy je velmi oblíbeným druhem podnikání právě stravování. Indická, potažmo i pákistánská kuchyně je alespoň v západní Evropě velmi oblíbená, od úrovně luxusních restaurací až po rozšířené „Fast food“ jídelny. V Praze a České republice vůbec vzniklo a zaniklo několik indických či pákistánských restaurací už v 90. letech minulého století. Důvodem krachu byly většinou ekonomicko-podnikatelské příčiny. Šlo často o luxusní podniky zaměřené na vyšší třídu zákazníků. Na Žižkově jsou nyní dvě pákistánské restaurace, z nichž jedna je zaměřená rovněž na vyšší klientelu a už tři roky prosperuje. Krom toho vzniklo v posledním desetiletí několik levných jídelen. Jsou to indická bistra u Staroměstského náměstí, na Vinohradech, či pákistánská v Dejvicích.

Kromě obchodu a videopůjčovny na Žižkově vznikla také v posledních čtyřech letech síť 11 non-stop potravin jednoho pákistánského podnikatel. Zde je kromě potravin, obvyklých pro „večerky“, možné zakoupit také některá koření, halvu, cizrnu, kompoty, básmatí rýži, olivy a další zboží, dovážené přímo z Pákistánu.

Velká záliba v tradiční kuchyni imigrantů je jistě jednou z příčin šíření nabídek pákistánské a indické kuchyně v České republice. Dalším důvodem je také její vzrůstající popularita, a nebo také fakt, že je stále ještě těžké pro české vegetariány „dobře se někde najíst“. Zejména indická kuchyně skýtá širokou nabídku bezmasých jídel.

## III) Film

Indie disponuje velmi rozvinutým a specifickým filmovým průmyslem. Pákistánský se mu v něčem podobá, ale kvalitativně zaostává, alespoň podle výpovědí Pákistánců, kteří mnohem raději sledují „bollywood“. Krom toho je většina indických filmů v Pákistánu zakázána, protože neprojdou oficiální cenzurou, a tak se některá témata se v dnešním Pákistánu (na rozdíl např. od 60.let



minulého století) ani nemohou dočkat zfilmování.

Zdá se, že indiští a pákistánští imigranti se skutečně raději dívají na „své“ filmy. Někteří imigranti, kteří před příchodem do ČR žili ve Velké Británii, však tvrdili že si čím dál více zvykají na západní kinematografii. V průměru jsem se setkával s tím, že „se rádi podíváme i na dobré filmy evropské či spíše americké“. Také jsem se setkal s tím, že „máme indické filmy nejraději, ale ony jsou hrozně dlouhé a už na to není pokaždé takový čas“. Jak hollywood, tak bollywood se ostatně v poslední době velmi přibližují, a americká kinematografie investuje do dalšího rozvoje té indické.

Bollywood v populárním pohledu západu znamená, že jde o příliš dlouhý film, většinou o lásce, v němž herci často z ničeho nic začnou tancovat a zpívat. Pod tímto pohledem se však skrývá fakt, že dějem a tématy se bollywood a hollywood, obzvláště v poslední době, velmi podobají.

Při jedné návštěvě videopůjčovny na Žižkově mě tak všichni přítomní ujišťovali o tom, že oblíbenost žánru závisí na tom kterém člověku. Někdo má raději komedie, někdo romantické filmy, někdo zase akční filmy. Indové se většinou nijak netrápí tím, že jejich kinematografie není tak umělecká jako v 50. a 60. letech, a jsou pyšní na to, že „bollywood šlape na paty hollywoodu“. I v bollywoodu existují gangsterky. Ty pak někdo sleduje a někdo je zase nemá rád a dá přednost raději historickému filmu.

I ve filmech nižší kvality se také objevují závažnější témata, zejména sociální a náboženská. Ty pak jsou oblíbené i u Pákistánců, kteří nemají možnost sledovat kritické filmy ve své zemi. Některé filmy dokonce opouštějí bollywoodskou formu a stávají se vážnými dramaty (jako např. *Panzánia* či *Dharma*).

Kromě filmových žánrů, které běžně známe, se Indové a Pákistánci rádi dívají na záznamy z koncertů, především náboženské a populární hudby. Ve videopůjčovně na Žižkově tvoří téměř čtvrtinu nabídky. Nejoblíbenějším hudebníkem je Nusrat Fatéh Alí Khan (viz další kapitola).

Populární jsou také kompilace videoklipů bhangry, jak tradiční tak moderní. Jsou koncipované buďto popové klipy, podobné těm co můžeme vidět na televizní stanici MTV, nebo jako umělecky zpracované záznamy z života v Paňdžábu. Jsou většinou vyrobeny ve Velké Británii. Zachycují tak mnohdy témata paňdžábské diaspory, jako je třeba stesk po domově či širší rodině, kterou imigrant zanechal v Paňdžábu. Někdy jsou v nich líčeny tradiční momentky ze života regionu -setba obilí pomocí traktorů, sikhské a jiné slavnosti a samozřejmě příběhy lásky mezi mužem a ženou.

Majitel obchodu mi sdělil, že do videopůjčovny chodí hodně Čechů. Zajímavé je, že „Indové si u nás filmy půjčují, zatímco Češi si je spíše kupují a zakládají si doma sbírky“. Mohl se samozřejmě tak trochu chlubit, jistou měrou se tam však může považovat u nás ještě stále v podstatě raritní povaha těchto filmů, která láká k tomu mít doma kolekci něčeho exotického.

#### IV) Hudba

Pokaždé když jsem navštívil indo-pakistánský obchod na Žižkově, hrála z magnetofonu bhanga či jiný žánr regionu, většinou v tradiční podobě. Starší muslimové a sikhové mě informovali, že moderní bhangu s vlivy západní hudby (Punjabi MC, Tigerstyle apod.) poslouchá především mládež. Dozvěděl jsem se, že populární hudbu severní Indie a Pákistánu (pro Evropana téměř nerozeznatelné), poslouchají velmi rádi i malé děti, přestože chodí už do českých škol a jsou vystaveni vlivu českého prostředí. Paňdžábská pop-music je natolik populární, že se objevuje i v USA, Kanadě a Velké Británii na hitparádách běžných rádií. Velkou zásluhu má na tom samozřejmě indická diaspora, skrze kterou se mohou „místní“ s tímto žánrem seznámit. Indická pop-music je svým způsobem podobná té americké. Trochu hekticky expanduje a zpracováním a podobou se jí přibližuje. V České republice se bhanga objevuje též, ale zatím spíše v undergroundové podobě.

Náboženská hudba je pro příslušníky všech náboženství komunity velmi důležitá. Ve

videopůjčovně jsem narazil na více než deset alb Nusrat Fateh Ali Khana. Většina muslimů mi potvrdila, že ho zná a poslouchá. Jedná se o paňdžábského sújiského zpěváka, který svou hudbu žánrů qawwálí a khjál prosadil i na západě a stal se tak důležitou postavou world-music. Spolupracoval i s mladými hudebníky britské diaspory Pákistánců v žánru techno. Kromě něho existuje samozřejmě mnoho dalších interpretů *qawwálí*, mystické hudby indického islámu. Sikhský kirtán jsem našel ve videopůjčovně též, hindské devocionální zpěvy byly zastoupeny jen v malé míře.

Klasická hudba je společná všem vírám a obyvatelům Indie a Pákistánu. Z respondentů ji poslouchal však jen jeden, což je dáno extrémní náročností jejího poslechu. Tento respondent byl sikh a tvrdil mi, že „high-classic music“ poslouchá od mládí, a jako zábava mu to vyhovuje mnohem více než „chodit do hospody“. Klasická hudba Indie byla velmi protěžovaná za minulého režimu v ČR (viz kap. o vztazích České Republiky a Indie) a za první republiky, dnes se jí však dostává pozornosti jen občas. V bytě jednoho pákistánce jsem slyšel klasickou arabskou hudbu. Stejně jako v Evropě, i na Indickém subkontinentě poslouchají klasickou hudbu jen nemnozí. Je zde však mnohem více rozšířenější hudba náboženská (někdy řazená pod „ligh-classical music“), kterou při mém výzkumu poslouchal každý druhý respondent.

Zatímco je možno říci, že imigranti sledují indické a americké filmy přibližně půl na půl, u evropské hudby je ilustrativní tvrzení, že „posloucháme jen občas, když se objeví něco opravdu dobrého“. S poslechem klasické evropské hudby jsem se nesetkal, a nikdo mi neřekl o nějakém oblíbeném českém interpretovi. Jinak je tomu, jak už bylo naznačeno, s hudbou indických diaspor ve Velké Británii. Majitel pákistánské restaurace mi prozradil, že poslouchá i velmi moderní a do jisté míry západní zpracování qawwálí. Bhangra zase už nyní často obsahuje z části západní instrumentaci či rap, reage, motivy „black music“ a další postupy západní hudební scény. V tomto směru se indická populární hudba nevyhnula dnes oblíbenému fúzování. Nicméně tradiční (alespoň z větší části) paňdžábská či jiná indická hudba dosud v oblíbenosti u imigrantů převažuje.

## V) Rodinný život

U všech respondentů bez výjimky jsem se setkal se silným důrazem na rodinný život. Je to dáno pravděpodobně už náboženstvím, které je u většiny z nich dosud značně živé, určitě také tradičním způsobem života, který se v Indii dosud zachovává. Velmi často se společenský život Indů a Pákistánců soustředí v rodině, a teprve pak následují krajané, kolegové z práce a čeští přátelé. Mezi časté volnočasové aktivity patří procházky celé rodiny, rodinné výlety či návštěvy u jiných rodin, většinou (ale ne vždy) stejného náboženství. Jak muslimský rámadán, při němž jsou oblíbené večerní domácí pohostinnosti, tak sikhské a hindské svátky se vyznačují především rodinou sešlostí, podobně jako je tomu např. u českých vánoc. Nikdo nesmí chybět.

Setkával jsem se u respondentů s jistou nostalgií po časech, kdy „rodina byla pohromadě“. Rodinou se většinou myslí široké příbuzenstvo indické „joint family“. Snad proto se také imigrantské rodiny, nyní většinou už v podobě „nukleární rodiny“, rádi navštěvují u sebe doma, a nebo spolu alespoň pravidelně telefonují. Téměř pravidlem je návštěva rodného kraje alespoň jednou do roka, někdy i více, podle toho, jak to finanční situace dovoluje. Od rodiny se také odvíjí moderní způsob migrace Indů a Pákistánců obecně, tzv. „chain migration“. Nejdříve se přistěhuje mladý muž, který si zajistí práci a bydlení. Poté přizve svoji manželku, nebo manželku a děti. Pokud se rodina usadí, přizve dalšího rodinného příbuzného, pokud o to má zájem, a tak dále.

U vyšších vrstev imigrantů jsem se setkal s tvrzením, že „západní způsob života je značně hektický“, „práce práce a zase práce“. Na rodinný způsob života pak už nezbývá tolik času, někdy ani na návštěvu rodného kraje. V této souvislosti musím zmínit fenomén muslimských žen v domácnosti. Je pravdou, alespoň z mých rozhovorů, že pákistánští muslimové kladou na rodinný život možná ještě větší důraz než sikhové nebo hinduisté. Setkal jsem se párkrát s tvrzením, že „dítě

musí být pořádně vychováno, a nemůže se celé odpoledne někde, bůhví kde, poflakovat“. To respondenti uváděli jako hlavní důvod (vedle praktických, jako je např. neochota vzdělaných muslimských žen přijmout podřadnou práci), proč muslimské ženy někdy zůstávají doma. Kdyby byla k dispozici rozšířená rodina, „mohli by děti hlídat babičky, strýčkové a tak podobně“. Je však nutno říci, že ženy v domácnosti nejsou u imigrantů nijakým daným pravidlem. Bohatší imigranti si např. pořizují hlídání dětí. Ne všichni také mají výše zmíněný názor. Úplně tento „problém“ odpadá u těch imigrantů, kteří přijeli do České republiky v rámci výměnných studentských programů či firemních aktivit. Manželka, i muslimská, často pracuje nebo samostatně podniká.

K důrazu na rodinný život se také pojí určitá povaha vztahů mezi rodinnými příslušníky. Rodinné vazby jsou v takové situaci samozřejmě mnohem pevnější. Pro výše už zmíněnou hindskou rodinu byl z hlediska rodinných vztahů významný fakt, že se manželé vzali i přes kastovní přehradu. Matka manželky „se opravdu velmi velmi zlobila“. Sami manželé kastovní zvyklosti omlouvali. „V Indii je kasta něco jako region, člověk si prostě hledá manžela nebo manželku v rámci ní. My jsme tu ale vystudovali, byli jsme si na blízku a vzali jsme se“. Událost nicméně nebyla tak tragická, jak to známe z indických románů. „Nakonec jsme měli malou svatbu přímo v Indii, všichni přišli, jen jsme neměli dost času“.

Mezi dalšími členy rodiny je síla tradice rovněž značná. Jak u muslimů, tak u sikhů a hindů jsem se většinou dozvídal, „že i přesto, že třeba s našimi rodiči nesouhlasíme, bychom si nic takového jako Češi k nim nedovolili. Chováme je stále v úctě“. Ještě důležitějším se mi ale zdá fakt, že „rodiče zůstávají dítěti nablízku po celý život“. Názor rodičů je velmi významný po celý život, ačkoliv třeba ne rozhodující. „Ani rodiče neřeknou – jsi už dospělý, musíš jednat sám“. Bratr muslima, který se chová ke své rodině nevhodně nebo arogantně, je tak pohromou, protože přese všechno zůstane bratrem velmi blízkým, před rodiči stojícím a na pořad. Připomenu ještě známou skutečnost, že rozvodovost je u Indů a Pákistánců mnohem menší než u českých rodin. Některé hindské školy a sikhismus navíc rozvod zakazují.

## VI) Struktura volnočasových aktivit

Jedním z mýtu, který mi kvalitativní výzkum definitivně rozbořil, je představa, že muslimové, a zejména sikhové a hinduisté tráví život v rituálech, modlitbách apod. Centrem života každého respondenta byla ze všeho nejvíce práce. Nikde jsem se nesetkal s vypjatou zbožností, která je např. pro české hinduisty často charakteristická. Setkával jsem se občas s jistou příměrou, že „my si musíme udělat snídani, pořádnou, a třeba nějaký Čech něco zdlábně cestou do práce a místo toho jde plavat“. Většinou však vše naznačovalo, že mezi volným časem průměrného Pákistánce a volným časem průměrného Čecha není příliš rozdíl. Patrné to bylo zejména u muslimů. „No po práci tak třeba jdu do posilovny s kamarádama, do kina, na večeři no znáte to“.

Některé rodiny sledují televizní stanice země svého původu přes satelit. Pokud však neexistuje větší jazyková překážka, sledují i české stanice, zejména zpravodajství. Čtení novin, jak českých tak britských či indických přes internet je rovněž obvyklé. Nejčastější volnočasovou aktivitou byly jednak aktivity rodinné, jednak sport. Jeden respondent se mi chlubil, že konečně v zimě vyzkouší lyžovat. Jiní zase tvrdili, že jezdí rádi na výlety mimo Prahu, nebo třeba i po Evropě.

Někteří imigranti, jak už bylo naznačeno zvláště ti, co vystudovali v ČR, chodí i do hospody, zejména se svými bývalými spolužáky či kolegy z práce. Neznamená to vždy, že pijí alkohol. Většina ale přiznává, že když se jim narodí děti, „už ty hospody tak moc ne, taky se postupně usazujeme a tak“.

Náboženství tedy u imigrantů hraje rámcovou roli, zejména hodnotově-orientační. Ukládají také většinou určité kultické povinnosti, ty však nezasahují do rozvrhu dne nějak podstatně. Volný čas

určují rodinné povinnosti, a pokud ty zatím nejsou, imigranti často zakouší evropsky životní styl. Zbožnější z nich, kterých však zřejmě bude menšina, nicméně považují za velmi podstatné tu trochu náboženské povinnosti pravidelně vykonávat. Volným časem se potom stává volný čas takový, jak ho známe.

## **5. Vazby na zemi původu**

Už z kap. o kulturních rysech a o náboženství je možné vysledovat, že indiští a pákistánští imigranti zachovávají vazby na zemi svého „původu“ velmi silné. Neznamena to však hned, že se cítí být stále čistě Indové či Pákistánci. Ti imigranti, kteří žijí už v České Republice dlouhou dobu a mají status trvalého pobytu, nebo ti, kteří před tím žili ve Velké Británii či jiné evropské nebo severoamerické zemi, často uvádějí, že by se neradi do Pákistánu či Indie vrátili, ještě častěji že by spíše nemohli. Nejčastější příčinou je jistý zvyk na české prostředí, zejména z pohledu ekonomického systému, správní aparatury, zákonů, ale třeba i jazyka nebo pracovních úspěchů, kterých je už velmi těžké se vzdát. „... a začít nanovo?“. To vystupuje zvláště silně u těch členů komunity, kteří v České republice vystudovali a ani se nemohli naučit samostatně žít v zemi svého původu.

Někteří tak hovoří o dvojí identitě, jejichž hranice není ostrá.<sup>180</sup> Je pak příhodné rozlišovat mezi „zemí původu“ a „domovem“<sup>181</sup>. Všichni Indové a Pákistánci (až na ty, co zde pobývají jen přechodně) označovali za svůj domov Českou Republiku. Uchovávají si jistě určité zvyky. Především se nemohou vzdát svého náboženství. To je také stránka života, kterou určitě předají svým dětem. U zkoumané komunity jsem zaznamenal rovněž silné kulturní kořeny. Pokoušet se však určit, co je oproti tomu „indigenní“ kultura, by jistě skončilo krachem. Nejdůležitější stránkou „domova“ je bezpečí, práce, sociální kapitál a jisté penzum občanských povinností.<sup>182</sup>

Vazby na Pákistán a Indii jsou důležité zejména z emocionálního hlediska. Pro většinu respondentů byla jejich návštěva „dovolenou, prázdninami“, při kterých navštíví své příbuzné a ukáží jim své děti. Vzhledem k důležitosti rodiny v Indii a Pákistánu je takové shledání určitě silné. Děti navíc uvidí, odkud jejich oblíbená hudba, film či jídlo pocházejí.

Vedle emotivního hlediska jsou to vazby náboženské. Nejsilnější je tato vazba v případě sikhů (o hinduistech to platí též, viz kap. o náboženstvích). V městě Amritsar na severu Paňdžábu se nachází Zlatý chrám postavený čtvrtým guruem sikhismu. Sikhové toto nejposvátnější místo svého náboženství nazývají *Harmandir Sáhíb*, „příbytek Boha“. Je postaven uprostřed nádrže, naplněné *amritsarem*, „nápojem nesmrtelnosti“. Ostatní neposvátnější místa sikhismu se nacházejí rovněž v Paňdžábu. Návštěva tohoto chrámu je spolu s účastí na sikhských festivalech, kterých se koná deset ročně velkým lákadlem sikhských emigrantů.

Dalším hlediskem je hledisko kulturní, které se s náboženským překrývá. Ceremonie sikhů a muslimů jsou rovněž kulturní a sociální události. Je při nich možné na živo slyšet tradiční zpěvy a hudbu, vidět tradiční tance a oblečení. Kulturní atmosféra někdy zůstává zasuta ve vzpomínkách z dětství, a její oživení je velmi silným prožitkem.

Posledním hlediskem, které zatím bylo zmíněno jen okrajově, je ekonomické. Většina Pákistánců a Indů podporuje své rodiny či rovnou celé vesnice ze svých diaspor (viz kap. historie Paňdžábu). Obvyklé je posílání peněz, dříve to však bylo také různé zboží, dokonce traktory (viz. kap. historie Paňdžábu), které si Indové nedokázali vyrobit. Jak v Paňdžábu, tak v Pákistánu jsou nyní některé oblasti, zejména městské metropole, kde přibývá příslušníků středních tříd. Pokud je rodina

---

<sup>180</sup>To je vůbec dosti složitý problém a pojednává o něm mnoho prací. *Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

<sup>181</sup> *Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003. Autorka rozlišuje dvě skutečnosti: „homeland“, jako rasistický pojem a „home“, jako pocitově blízké místo člověka.

<sup>182</sup>Centrum pro integraci cizinců – příručka dobrovolníků. [www.cicpraha.org](http://www.cicpraha.org)

imigranta zajištěna a nepotřebuje žádné finanční prostředky, posílá alespoň finanční dary neziskovým organizacím či charitám. Ty podporují a organizují různé sociální programy pro oblasti Pákistánu a Paňdžábu, které se nacházejí hluboko pod hranicí chudoby. Nesetkal jsem se s respondentem, který by nepodporoval zemi „původu“ alespoň tímto způsobem.

Na určité vazby poukazují také samotné příčiny emigrace (viz také kap. historie Paňdžbu).

Imigranty, zejména azylanty, zajímá, co „se v Indii a Pákistánu děje“. Důleté jsou v tomto smyslu indické a pákistánské, případně britské noviny a zpravodajství, ale také filmy a samozřejmě zprávy od příbuzných. Tyto vazby nebyly u všech imigrantů úplně stejně silné. Sahaly od jen mlhavého zájmu u přistěhovalců „british asians“, až po skutečně velmi silně prožívanou sounáležitost s politickým vývojem a ekonomickou situací. Někteří muslimové podrobně popisovali situaci v Pákistánu, aby vysvětlili výzkumníkovi terorismus a jeho kořeny. Někteří respondenti také uvedli, že čtou knížky, ze kterých se dozvídají něco o historii Pákistánu a Indie, popř. role islámu v evropských dějinách a podobně. Všichni Paňdžábci sledují situaci ve svém rodném regionu. Přispívá k tomu rovněž skutečnost, že samotné české obyvatelstvo projevuje zájem o problémy a charakteristiky jejich zemí „původu“.

### **3. Soužití s českou společností**

Tato kapitola by si jistě zasloužila podrobnější zpracování, zejména z úhlu teoretického. Mnoho výpovědí respondentů korespondovalo s některými koncepcemi „integrace cizinců“ a s jinými byly v příkrém rozporu. Jelikož se ale jedná o konkrétní výzkum života indo-pákistánské komunity v ČR, omezím se na pouhou analýzu výpovědí imigrantů a pokusím se je zasadit do už v předešlé části práce popsaného kontextu. V něm jsem se pokusil popsat některé objektivnější skutečnosti, které souvisí se vztahy zúčastněných zemí, s určitým obrazem náboženství členů komunity, s postavením cizinců v ČR obecně a podobně. Nyní je na řadě popis toho, jak se imigranti v českém prostředí pohybují, jaký na něj mají názor a jaká je jejich konkrétní žitá zkušenost.

Rozdělím tuto kapitolu na několik podkapitol. Snad z následujícího popisu vysvitne, že některá témata spolu úzce souvisejí. Téma soužití bylo nejdůležitější a také nejrozsáhlejší částí rozhovorů. Proto bude tato kapitola poněkud delší.

#### **1. Práce**

Jak zaměstnání, tak podnikání a témata s tím související se ukázaly jako nejdůležitější motiv a podmínka pobytu Indů a Pákistánců v ČR. I imigranti z dobrých poměrů uváděli, že „když už jsme dosáhli v Pákistánu všeho co jsme chtěli, zkusili jsme to prostě tady nebo v nějaké vyspělejší zemi“. Když pomineme azylanty, toto „vyzkoušet štěstí“ bylo nejčastějším tématem rozhovorů, který se prolínal i ostatními rovinami sdělení. Obecně lze říci, že Indové a Pákistánci z Velké Británie přijeli většinou do České republiky s nějakým podnikatelským plánem nebo na kontrakt. Ti co přijeli z exotické Asie (a pro ně do exotického Česka) měli motivy samozřejmě i jiné. Někteří z těchto si stěžovali, že pokud v České republice ztratí práci, musejí ji opustit, odcestovat třeba až na jihoindický subkontinent a zažádat si znova o vízum. Členové komunity zdůrazňovali, že je v České republice celkem obtížné se „uchytit“ (to ostatně dokládají už 90. léta). Nesetkal jsem se s tím, že by se domnívali, že je to kvůli neznalosti prostředí nebo nedostatku informací. Spíše tvrdili, že zde není indo-pákistánská komunita příliš velká, a není tu proto silnější krajanská podpora. Další problémy spojené se zajištěním práce jsou ryze byrokratického charakteru. Azylanti si stěžovali, že

mohou pracovat až rok po udělení azylu. Ohledně pracovních povolení a dalších náležitostí jsem se setkal s stížnostmi na vysoké poplatky a neprůhlednost některých rozhodovacích procesů, která vede k úplatkářství.

Ekonomický systém a český trh si nicméně většina imigrantů pochvalovala. Co se týče obchodu s indickým zbožím, jídlem apod., situace se zlepšila díky lepšímu kurzu měn. Rovněž se zmenšila konkurence a zvýšila možnost dovážet kvalitnější zboží. Trh je mnohem přehlednější než v 90. letech a celkově vzato otevřený a nepřesycený (což je velká výhoda oproti např. Velké Británii). Žádný z respondentů se nikdy nesetkal s diskriminací na pracovní úrovni. To není informace zas tak relevantní, protože mnoho pracovních míst si obstarává komunita jako celek vzájemnou výpomocí. Přesto o něčem vypovídá, zejména s ohledem na obstarávání náležitostí k výkonu práce. Jak už bylo popsáno (kap. postavení cizinců v ČR), právně není pracovní prostředí cizinců úplně transparentní, ale z praktického hlediska se nikdo nepotýká s většími problémy.

Zaměstnaní cizinci si téměř na své kolegy z práce nestěžovali. Pro české pracovní prostředí jsou nicméně podle nich typické určité „vtípky“. Tak hinduista programátor uvedl, že „mi občas říkají „ty jsi náš černý indický Čech““. Zejména na pracovních pozicích s pracovníky nižšího vzdělání (či obecně méně respektované pozice) se objevuje „ty náš teroristo“ či „Alí Baba“. Je zřejmé, že tyto připomínky mohou urazit různou měrou, aniž by si český občan uvědomil, která už překračuje určité hranice a která je neviným žertem. Také to bude záviset (i podle výpovědí respondentů) na osobních dispozicích toho kterého cizince, a rovněž na respektu, který k němu kolegové chovají vzhledem k jeho výkonu v práci. Všichni cizinci bez výjimky své kolegy omlouvali, a říkali „že oni to nemyslí zle a já to tak také nikdy nebral“. Určitou zlost jsem zaznamenal jen v případech, kdy se narážky opakovaly pravidelně, s neutuchající grácií a s humorného hlediska už jaksi naprázdno. I pak většinou respondenti hovořili o tom, že chápou, že jejich kolegové nemají příliš vědomostí o tom, o čem mluví (např. při narážkách o terorismu), a nebo nejsou zvyklí na cizince a jejich jinaký vzhled.

## **2. O svém postavení jakožto cizince v ČR**

Ti imigranti, kteří měli zkušenost s prací v Kanadě či USA většinou poznamenávali, že Evropa je celkově vůči cizincům diskriminativní, a Česká republika v tom není příliš výjimkou. Je těžké stát se „místním“ i po právní stránce. Ostatní svoji situaci však popisovali jako „celkově dobrou“ a „vyhovující“.

Imigranti s trvalým pobytem si někdy stěžovali, že si nemohou zařídit spotřebitelský úvěr či koupit půdu. V těchto záležitostech se podle nich nechází hodně stupňů podle majetku, formě výdělků apod. Na nemožnost získat dvojí občanství si nestěžoval nikdo, ale o získání českého občanství také mnoho členů komunity neprojevovalo zájem. Výjimkou byla jedna hindská rodina, která o občanství požádala kvůli své 6leté dceři. Museli totiž platit celkem vysoké poplatky za mateřskou školu, a chtěli také, aby „dcera do budoucna neměla problémy, např. vycestovat se školou na nějaký výlet po Evropě“ (vízová povinnost s Indií a Pákistánem a jeho zařízení jsou obecně celkem složité). Jinak si však rodiče na postavení svých dětí v českém školství nestěžovali, ba si ho chválili. Je zřejmé, že pokud jsou členové komunity občany EU, odpadá jim mnoho obtíží. Ať už je to obstarávání místa, pracovního povolení či otázka bydlení. Je také velmi snadnější pohybovat se na úřadech a vyřizovat administrativní náležitosti. Odpadá také problém úvěru či zakoupení nemovitostí, či placení školného.

## **3. Náboženství**

### I) muslimové

Co se týče přímého dojmu z většinové společnosti, pákistánští muslimové byli většinou spokojeni.

Platí zde v podstatě to, co je uvedeno v předminulé kapitole. V průběhu rozhovoru však na povrch často vycházely vážnější témata. Čeští obyvatelé podle muslimů trpí určitou neznalostí, která je nutí si myslet, že „muslimové jsou teroristé“, „ti druzí“ či že pocházejí z „válečných oblastí plných teroristů a chudoby“. Tato neznalost je většinou důvodem, proč se muslimové obvykle neurážejí a spíše se pokoušejí hájit. Češi v běžném kontaktu jim v tom vycházejí vstříc, protože islám znají většinou jen z médií a politických diskuzí, a když potkají muslima, zajímá je „jak to teda vlastně je“. Jeden respondent uvedl, že z Čechů cítí určitou cyničnost a nedůvěru k oficiálním prohlášením, které k jejich zájmu značně přispívají.

Muslimové se obvykle hájí (sik) tím, že by to, abych použil citaci, „bylo jako si myslet, že Italové jsou mafiáni“. Když vyprávějí o Pákistánu, často říkají, že v něm je bezpečno, ale že se může něco stát, jako všude, „třeba jako když jdete v noci po Václaváku“. Často uvádějí také to, že muslimů je obrovské množství a nejen že různé národy se různí, ale že koneckonců každý muslim je jiný. Jejich přátelé či spolupracovníci jsou „někdy překvapení, když zjistí, že jsem muslim“. Zájem o jejich víru samozřejmě v dobrém i špatném vzrostl po 11. září. Žádný muslim si nestěžoval na nějaké vážně myšlené urážky. Rovněž ani na žádnou diskriminaci. Stížnosti z hlediska víry většinou směřovali k životu muslimské obce jako takové (viz kap. Praktikování náboženství komunity v české prostředí).

Většina muslimů, se kterými jsem hovořil, nebrala obraz Islámu v médiích příliš vážně. Obvykle se mi snažili vysvětlit, z jakých důvodů je tento obraz takový jaký je, a z jakého důvodu se vede „válka proti terorismu“. Jednou jsem se setkal s tvrzením, že „médiá vlastní židovská klika, která chce stát Izrael“. Nikdy jsem se však nesetkal s větší mírou zlosti, a spíše hovory o médiích a politice probíhaly v podobném duchu jako mezi čechy, tj. s jistým nadhledem a příchutí ironie. O politice to platí dvojnásob. Tři muslimové mi jedno vyprávěli, jak v den návštěvy George Bushe kolem indo-pákistánského obchodu na žižkově „hlídkovali jakýsi lidé a očumovali nás“. Připadalo jim to velmi vtípné, ještě více než zmiňované vtípky českých obyvatel. O americké „válce proti terorismu“ zase hovořili velmi klidně, a naznačovali, že se jich to vůbec netýká.

U zbožnějších muslimů jsem však narážel na emoce a názory značně pesimističtější. Někteří hovořili v souvislosti s českými médii a politikou o dlouho trvající frustraci. Jeden respondent odmítl nahrávání rozhovoru, protože „tu byl před časem nějaký novinář, vyfotil mne, zeptal se mě na něco a pak to dal do článku o terorismu. To je velmi špatné pro můj podnik“. Někteří říkali, že mediální obraz Islámu a politická situace je „denodenně válčující“, a považovali tuto skutečnost za jednu z příčin evropského islámského terorismu. Každý terorismus odsuzoval, ale dvakrát jsem se setkal s názorem, „že když někdo nezná pořádně své náboženství, může tomu snadno propadnout. Přidá se chudoba, špatná výchova a je to“.

## II) sikhové

Sikhové mají se svým náboženstvím v České republice problém zejména ten, že češi většinou neví, co to sikhismus je. Ptají se proto většinou sikhů na to, v čem toto náboženství spočívá a odkud pochází. Jedná se o problém v podstatě proto, že si češi obvykle podle vnějších znaků pletou sikhy s muslimy. Proto se také sikhové setkávají s oněmi „vtípkami“, ačkoliv jim připadají směšnější o to více, že se jich ve skutečnosti netýkají. Jeden sikh, co žije v České republice už jedenáct let, tvrdil že ho češi oslovovali nejdříve „pane Chomejní“, poté „Arafate“ a nakonec „Bin Ládine“. Také jsem se dozvěděl historku, v které jel sikh tramvají s aktovkou v ruce, a spolucestující si dělali legraci tím, že „se ujišťovali o tom, že pokud ten pán vystoupí bez aktovky, rychle utečeme“. Sikhové rovněž zdůrazňovali, že to čechům nemají zaslé, protože to nemyslí vážně a navíc se v podstatě pletou.

Mluvil jsem jen s jedním sikhem, který nosil všech pět K. Tvrdil, že za celý svůj pobyt v ČR se nesetkal s problémy, ani na úradě, ani v práci a ani v běžných setkáních kromě oněch „vtípků“. Tvrdil, že češi neví o sikhismu nic a tak jim to nemá za zlé. Stěžoval si ale, že na něj občas „někdo

civí“, to se ale postupem času zlepšuje.

### III) hinduisté

Už bylo zmíněno (kap. Praktikování náboženství komunity v českém prostředí), že hinduisté měly zejména dříve problém s tím, že byli nuceni okolnostmi konzumovat maso. Tento problém už nyní není, ačkoliv nákup speciálních potravin zasahuje do jejich rozpočtu.

Setkal jsem se spíše s tím, že si některé hindy češi v letmém kontaktu snadno spletou s cikány. Nemusím asi popisovat, co vše z toho vyplývá. V tramvaji se pak hindové setkávají se strachem z okradení, v letmém kontaktu s běžnou populací s nepříjemnými pocity nejistoty. Jakmile však osvětlí, že jsou z Indie, situace se úplně obrátí a češi se začnou o jejich původ zajímat. Často přitom trpí stereotypem, že indové jsou všichni velmi chudí, a diví se, jak mohou v České republice tak dobře bydlet a vůbec žít na úrovni.

Pro hindy stejně jako pro sikhy a muslimy tmavší pleti platí bohužel ještě stále ohrožení ze strany českých pravicových extrémistů. Setkal jsem se dokonce i s popisem případů napadení nebo nutnosti utéci před neonacistou. Podle hindů, „skončilo už mnoho našich přátel v nemocnici“. Respondenti však uváděli, že situace je mnohem lepší, než jaká byla v 90. letech minulého století. „Celkově se nyní cítíme bezpečně a chodíme po městě i pozdě v noci“.

### 4. Oficiální místa

Většinu názorů cizinců na tuto oblast jsem už naznačil. Zopakuji je a doplním pro úplnost.

Většina respondentů si nestěžovala ani na jednání úřadů (především se jedná v případě cizinců o Ministerstvo vnitra a Finanční úřad), ani na jednání na poště, v bankách, ve školách, v nemocnicích a podobně. Většina se ale trochu obává budoucí legislativy země týkající se pobytu cizinců v České republice a azylového zákona (viz kapitola Postavení cizinců v ČR). Muslimové se někdy setkávají na úřadech s „vtípkou“, které sice u přátel či kolegů z práce dokáží pochopit, avšak na oficiálních místech jim připadají nemístné až urážlivé.

Muslimům, ale setkal jsem se s tím i u hinduistů a sikhů, se zdá přístup k islámu v českých médiích značně nekorektní, a lhostejný přístup vlády k tomuto problému též. Nedokáží si často představit, že by s médii mohli nějak rozumně jednat a raději se jim vyhýbají.

Pro indické a pákistánské imigranty je někdy obtížné obstarat si administrativní náležitosti, ať už kvůli práci, podnikání nebo pobytu. Stěžují si na nepříliš dobrou informovanost ze strany úřadů. V tomto směru často slouží silná koheze komunity – zkušenější členové s už dlouho trvajícím pobytem svým krajanům zaměstnancům, přátelům či příbuzným pomohou vše potřebné zařídit.

### 5. Jazyk

Jazyk je nejvýraznějším problémem soužití indo-pákistánské komunity s českým prostředím. Češky neumí velmi mnoho, zejména pákistánských imigrantů. Někteří mohou v práci komunikovat anglicky. Často se domnívají, že si tak vystačí na pořad. Jindy přiznávají, že je jim to na obtíž a litují toho, „že se nemohou více socializovat“. Ti, kteří neumí ani anglicky, jsou pak odsouzeni jen ke kontaktu se členy komunity.

Čeština je pro asijské přistěhovalce velmi těžký jazyk. Nejlépe ho obvykle umí ti, kteří v České republice vystudovali vysokou školu. Pro ostatní je naučit se ho velmi obtížné a ani azylantů, kteří dostanou zdarma výukový kurz, se v podstatě nenaučí ani tak, aby se mohli domluvit. Indové a Pákistánci v tomto nejsou výjimkou. Ti, co přišli z Velké Británie uvádějí, že angličtina je oproti češtině velmi lehký jazyk a většinu z nich ho zvládne. Do budoucna bude naštěstí český stát



poskytovat cizinců delší jazykové kurzy.<sup>183</sup>

Specifickým je případ, kdy jeden z členů přistěhovalecké rodiny nepracuje a stará se o děti. V dnešní době satelitů, internetu a telekomunikací je pak někdy velmi těžké přinutit se nový jazyk, kterému se učí, vůbec používat. Práce je často jediné místo, kde se imigrant seznamuje s novými lidmi a hledá si české přátele. Nový impuls ale přichází od dětí, které se jazyku velmi snadno naučí už ve škole. Rodiče jsou pak na své děti pyšní, a někdy si od nich také nechávají pomoci.

Obvykle je velký úspěch, když se přistěhovalec naučí česky alespoň tak, aby se domluvil a mohli pracovat v českém prostředí. Většinou se jim však ani po deseti letech nepodaří naučit se správně používat českou gramatiku, zejména ohýbání slov. Některým respondentům tak bylo líto, že tím rozčilují někdy své kolegy v práci nebo jiné Čechy. Podnikatelé někdy uváděli, že to je dokonce jediná skutečná překážka, kterou před ně život v České republice staví.

Při rozhovorech, které probíhali v češtině, jsem nikdy neměl problém respondentům rozumět, a také se nedá říci, že by jejich mluva plynula pomaleji než Čechům. Dělalí však chyby gramatického rázu a je možné, že méně chápavým Čechům to nemusí příliš vyhovovat.

## **Uzavřenost či uzavřenost?**

### I) Uzavřenost?

Ať už jsem hovořil se sikhy, hinduisty či muslimy, dozvídal jsem se o české společnosti, že patří spíše k těm uzavřenějším. Přetrvávají v ní prý pocity nedůvěry vůči cizincům, které někteří respondenti pociťovali na vlastní kůži. Čím více cizinců a národností však v České republice žije, tím je situace lepší a otevřené nedůvěry ubývá. Tuto uzavřenost Čechů někteří Pákistánci ilustrovali na protikladu pohostinnosti, která panuje v Pákistánu, a která jim v České republice chybí.

Obyvatelé České republiky, ústy imigrantů, „mají tendence rozlišovat druhé podle barvy pleti. Setkal jsem se dokonce s názorem, že „to je podobná situace jako v 70. letech ve Velké Británii“. Otevřený rasismus je zakázaný a dospělí jedinci ho obvykle různě skrývají. Projevuje se tak zejména u extrémistů, ale podle jednoho respondenta také u dětí ve škole, jež nemají zábrany. Pocity nedůvěry jsou překonávány často jen na pracovišti a po bližším seznámení. Zkoumaní imigranti to často dávají za vinu nedostatkem zkušenosti a vědomostí většinové společnosti. Často pomůže bohužel fakt, že přiznají, že jsou z Pákistánu či Indie, a nejsou „arabáci“ nebo „cikáni“.

Češi, kteří obklopují indické a pákistánské muslimy, jsou ve většině případů schopni přenášet se přes určité islamofobní nálady, které panují zejména v českých médiích a v české politice. Pomáhá jim v tom upřímný zájem se o svých spolupracovnících, sousedech či přátelích dozvědět více. Roli v tom hraje také údajná „cyničnost“ či „nedůvěra v autority“, kterou imigranti u Čechů vícekrát pozorovali. Při prvním setkání, na úřadech nebo v nezávazných vztazích však Češi údajně ještě vězí v určitých stereotypních představách o muslimech a muslimských zemích. Tropí si o nich „žerty“ nebo se bezdůvodně bojí do zemí jejich „původu“ vycestovat. Jejich zatím především ryze zprostředkovaný obraz je ale možné snadno překonat, a většinou je to slovy imigrantů opět nevědomost, se kterou je třeba se vypořádávat především.

Muslimové si nejvíce stěžovali na určitý tlak ze strany médií či českého státu. To byly oblasti, o kterých mluvili nejvážnějším tónem. Obávali se dokonce, že se spolupodílí na vzniku islámského terorismu, určitě v zemích jako je Velká Británie či Německo. Sami si mediální tlak a situaci na Blízkém východě obvykle vysvětlovali různými teoriemi spiknutí, v kterých figurovali USA, pod jejichž stínem a nepřímou nadvládou se Česká republika údajně krčí. Bylo by však chybou tento závěr absolutně generalizovat. Navíc tyto názory nejsou o moc radikálnější, než u značné části českého obyvatelstva. Mediální a politický tlak je každopádně pro přemýšlivější a vzdělanější

---

<sup>183</sup>[www.p-p-i.cz](http://www.p-p-i.cz)

muslimy trvalou frustrací. Zkoumaní imigranti se s ní vypořádávali, pokud se lze spolehnout na jiné studie, mnohem lépe než muslimové v České republice obecně. Nesetkal jsem se s žádnými extrémními postoji, a bezprostřední české okolí je v tomto jistou podporou.

Bylo by možná na první pohled snadné přiřknout indo-pákistánské komunitě v Praze jistou kulturní a v některých případech společenskou uzavřenost. Po kulturní nebo náboženské stránce tento stav nelze kritizovat, protože součástí otevřené občanské společnosti je i svobodná volba kulturní a náboženské identity. Indo-pákistánská komunita se tak neliší od jiných subkultur, kterých je současná společnost plná. Není pro ni navíc obvyklá kriminalita a nestaví se do nadřazených pozic vůči většinové společnosti. S kulturní uzavřeností nicméně souvisí jazyk, který je jedinou podstatnou překážkou v socializaci s českým prostředím. To umožňuje zejména informační charakter dnešní globální společnosti, ve které je možné žít virtuálně na jiné části planety, než na které se nacházíme fyzicky. Dalším důvodem je občas se vyskytující fenomén ženy v domácnosti nebo nedostatek motivace, pokud si imigrant v práci apod. vystačí s angličtinou.

Komunita může *působit* uzavřeným dojmem vzhledem ke svému tradičnímu způsobu života. Důraz na rodinný život je velmi silný, a rodinné aktivity často zabírají většinu volného času. V tom se členové komunity přibližují přes náboženské hranice. Vzhledem ke svému předešlému způsobu života jsou také zvyklí na jistou skromnost životního stylu. Hinduisté dokonce popisovali své náboženství jako „spokojenost se životem“. Nenarazil jsem však na respondenta, který by se účelově vyhýbal styku s Čechy. Zvláště muslimové v tomto smyslu disponovali velkou iniciativou. V každém případě se nejedná o uzavřenost, která by vybočovala s českého průměru. Nepracující ženy byly ostatně ještě nedávno v Evropě běžnou skutečností, a nikdo, až na feministická hnutí, se nad tím nepozastavoval.

## II) Otevřenost a iniciativa

Bylo by dobré se zmínit o postojích Čechů vzhledem ke skutečnostem líčeným v předešlém odstavci. Češi mají za sebou poměrně dlouhou tradici zájmu o orientální země obecně a o Indický subkontinent ještě spíše. Mezi Českými zeměmi a Pákistánem a Indií nikdy nedošlo k žádnému konfliktu, a jejich vztahy většinu historie spíše prospívaly. V Čechách je v poslední době rozšířen zájem o indické zboží, literaturu, náboženská společenství či hudbu a film. V tomto smyslu projevují Češi zájem i o zboží indo-pákistánské komunity, které si vlastně obstarává především sama pro sebe. Z hlediska kulturních výměn je tedy pravděpodobně zbytečné obávat se nedostatku iniciativy na obou stranách (viz také kap. Kulturní rysy).

Indové a Pákistánci mají na druhou stranu velkou touhu v České republice pracovat a prosperovat. Velké množství z nich podniká a české pracovní prostředí si pochvalují. Rádi by v tom pokračovali i do budoucna. Nestěžují si, až na několik detailů, na diskriminace českého prostředí vzhledem ke svým pracovním a jiným aktivitám.

V komunitě jsem se také nesetkal s tím, že by někdo odmítl poskytnout mi rozhovor. V jednom případě jsem se setkal s jistou neochotou, která souvisela s tím, že členové komunity neradi porovnávají „svůj“ a „náš“ životní styl života. Obvykle se mi snažili vysvětlit, že se ve většině ohledů „my“ a „oni“ podobáme. To vztahovali i na země svého „původu“. „No v Pákistánu se teď třeba stalo to s Červenou mešitou, ale to máte jako všude. Nic se vám v podstatě nemůže stát, ale v některý čas na některých místech je to zkrátka nebezpečné“. I onen respondent, který z rozhovoru neměl příliš radost, mne však ujistil, že je jeho povinností mi vyhovět. Ve většině případů jsem se setkal s upřímným zájmem snahou vypomoci.

## Závěr

Je možné říci, že z hlediska integrace není v souvislosti s indo-pákistánskou komunitou v Praze o čem hovořit. Většina jejích členů žije plnohodnotný život a nepotýká se s vážnějšími nedostatky. Daleko výraznějším problémem se v jejím soužití s většinovou společností se jeví zejména rasismus a islamofobie. Rasismus chápeme jako nedůvěru nebo předsudek vůči jedinci odlišné barvy pleti. V tomto smyslu není obyvatelstvo České Republiky ještě zcela zkušené a trpí některými skrytými předsudky. Islamofobie tvoří komplexní problematiku. Vyvolává ji zejména mediální obraz islámu a také politická situace v globalizovaném světě. Druhotným důvodem je jistá historická nedůvěra vůči islámu. Ta se však poslední století „Českým zemím“ spíše vyhýbala.

Největším otazníkem, který visí při zkoumání indo-pákistánské komunity v Praze ve vzduchu, je budoucnost. Bude se vývoj ubírat stejným směrem, jako tomu bylo ve Velké Británii od 50. let do konce let 90.? I v České Republice nyní panuje určitá míra rasismu a neznalosti cizích kultur. A i český stát vykazuje tendence zpřísnovat imigrační legislativu a komplikovat pobyt cizinců. Česká republika, podobně jako západní Evropa v období zejména krátce postkoloniálním, začíná trpět oním „mýtem bílého muže“<sup>184</sup>, ve kterém jsou životní styl, hodnoty, politická kultura či náboženství Evropanů brány jako vzor pro zbytek světa, ba spíše jako ty jediné správné, a v duchu post-kapitalistické politické rétoriky, „jediné funkční“.

Mediální diskurz a politická rétorika tento postoj podporují, zdali dokonce nevytváří. Jejím logickým vyústěním je představa, že imigranti ze vzdálených oblastí světa jsou esenciálně odlišní, s českou společností neslučitelným životním stylem, a jednou pro vždy nezměnitelní. Domnívám se však, že proti nejpesimističtějším předpovědím stojí dvě námitky.

První je ryze pragmatická. Zdá se, že indo-pákistánská komunita se nebude příliš rozšiřovat.

Poukazují na to jednak statistické vývoje imigrace v ČR, jednak výpovědi většiny respondentů.

Není to však samozřejmě úplně jisté. Pokud západní Evropa bude nadále zpřísnovat svoji imigrační politiku, Česká republika se může klidně stát cílem imigrantů z demograficky rychle sílících oblastí světa. Zejména Pákistán by v tom pak mohl sehrát důležitou roli.

Druhá námitka poukazuje na žitou skutečnost, na realitu, kterou nemůže žádný opresivní diskurz nikdy úplně zastřít. Jakmile si většinová společnost zvykne na přítomnost imigrantů a začne je potkávat v běžných sociálních situacích, optimisticky se domnívám, že začnou obě strany navazovat běžné mezilidské vztahy. Tomu odpovídají také závěry tohoto kvalitativního výzkumu. Češi jsou v tomto ohledu velmi vstřícní, a chybí jim jen jistá dávka politické korektnosti, nenabitá jejich dosavadní historickou zkušeností.

---

<sup>184</sup> *Cartographies of diaspora*, Avtar Brah, 2003

## Seznam použité literatury

### Indická náboženství

- Indian Islam, Murray T. Tittus, 1930  
Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti, Dušan Zbavitel, 1993  
Duchovní cesty islámu - Luboš Kropáček, 2003  
GuruGuru Nanak and the Sikh Religion - W.H.McLeod, 1968  
Úvod do metafyziky a ezoteriky Indie, USRHS-PHA, 1995  
The religion of India : the sociology of Hinduism and Buddhism - Max Weber, 2000  
Křesťanství a hinduismus : na cestě k dialogu - Hans Kung, 1997  
Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti - Dušan Zbavitel, 1993  
Sikhs and Sikhism, Guru Nanak and the Sikh Religion, 1968  
Náboženské tradice Asie, Karel Werner, 2002  
Tantra, kult ženského principu.. André Van Lysebeth, 1995  
Základy asijských náboženství - Blanka Knotková, 2004  
India and Its faiths: A Travelers record - James Bissett Pratt  
Hinduista od zrození do zrození, Hana Preinhaelterová, 1997  
Who is Sikh?, W.H.McLeod, 1989  
Early Sikh Tradition, W.H.McLeod, 1980  
A History of Christianity in India: 1707-1858 A History of Christianity in India: 1707-1858 ,  
Stephen Neill, 2002  
The Cambridge history of Islam. Vol. 2, The further Islamic lands, Islamic society and civilization  
Islámská výzva: z dějin současného a politického islámu - Miloš Mendel, 1994

### K sociologii indických náboženství

- Sociologie náboženství - Max Weber, 1998  
When a great tradition modernizes , Milton Singer, 1972  
Sociology of religion -Joachim Wach, 1947  
Caste ranking and community structure in five regions of India and Pakistan - McKim Marriott,  
1962  
Sociální konstrukce reality : pojednání o sociologii vědění, Peter L. Berger, Thomas Luckmann,  
1999  
Posvátno, Rudolf Otto, české vydání 1998

### Metodická literatura a literatura týkající se migrace

- Jak se vyrábí sociologická znalost – Miroslav Disman, 2006  
Kvalitativní výzkum -Jan Hendl, 2005  
Co přinese zítřek -Jaques Derrida, Elisabeth Roudinesco, 2003  
Cartographies of diaspora, Avtar Brah, 2003  
The Hindu Diaspora - Steven Vertovec, 2000  
Variace na Korán, Islám v diaspoře, Luboš Kropáček, 1999  
Migration Policies and Political Participation, Pontus Odmalm, 2005

The sikh diaspora, Darshan Singh Tatla, 1999  
 Menšiny a migranti v České republice : my a oni v multikulturní společnosti 21. století / Tatjana Šišková (ed.) , Tatjana Šišková, 2001  
 Integrace muslimů v České Republic e, pilotní projekt, Danial Topinka (ed.), 2006/2007  
 Islamic Britain, Phillip Lewis 2002  
 Ochrana národnostních menšin podle mezinárodního práva, H. CH. Scheu, 1998  
 Etnické menšiny a česká politika, Mareš, Kopeček, Pečínka, Stýskalíková, 2004  
 Obecně k tématu šířeji – Etnické menšiny ve střední Evropě, I. Gabal a kolektiv, 1999  
 Impact of immigration in receiving countries: The United Kingdom, Thomas-hope, Elizabeth M., 1994  
 Cizinci na trhu práce v České republice v letech 1994-2004 , Milada Horáková, 2005  
 Global Diasporas, Robin Cohen, 1997

Dějiny Indie, Pákistánu a blízkého východu

Dějiny Bangladéše, Bhútánu, Malediv, Nepálu, Pákistánu a Šrí Lanky, Kap. Pákistán, Jan Marek, 2003  
 Dějiny Indie, Vlastimil Strnad, 2003  
 Indie a indové, od dávnověku k dnešku - M. Krása, D. Marková, D. Zbavitel, 1997  
 Dějiny Indie, stručný přehled, K.A.Antonovová, G.M.Bongard-Levin, G.G.Kotovskij, 1973  
 Dobytelé , proroci a patriot - Jan Pilát 1965  
 Urban Transformation in Colonial Time: A Note on Urba Localities in the Indus Basin, Vyacheslav Ya. Belokrenitsky, 1991  
 The Colonial Socio-Economic Structure and its Transformation in India - Oleg V. Malyarov, 1991  
 Lagging Industrial development in Punjab: An analysis - J.S.Khanna, 1983  
 Capitalism in punjab agriculture - Sucha Singh Gill, 1983  
 Pakistan's foreign policy - S.M.Burke, 1973  
 Dějiny Blízkého východu, Bernard Lewis, 1995  
 The life of music in North India - Daniel M. Neuman, 1990

Vztahy

India and Czechoslovakia in the cause of Peace and Prosperity - The indo-czechoslovak association, 1965  
 India and Czechoslovakia in the cause of Peace and Prosperity - The indo-czechoslovak association, 1972  
 India Czechoslovakia - Political and cultural ties - The indo-czechoslovak association 1977  
 India and Czechoslovakia - Jan Baros, 1943  
 Jagellonský věk v českých zemích : 1471-1526Jagellonský věk v českých zemích : 1471-1526 , Jagellonský věk v českých zemích : 1471-1526 , Macek, Josef, 2002  
 I slám a České země, Jiří Bečka a Miloš Mendel, 1998  
 Islam v Éurope, kap. Jiřího Rajmunda Tretera, str. 109