

## Rozhovor s Dušanem Deákom: Indičtí světci a současná Indie na pozadí muslimsko-indických vztahů

Duben 2021

Tereza Menšíková, FF MU, Ústav religionistiky  
e-mail: mensikova.terez@gmail.com

**Doc. Mgr. Dušan Deák, Ph.D.** působí na Katedre porovnávejcej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě (FiF UK), kde vystudoval magisterské studium v oborech historie a filozofie. Doktorský titul následně obhájil na University of Pune z indické historie a v roce 2012 se habilitoval jako docent orientálních jazyků a literatur na FiF UK. Od roku 2002 až do 2013 působil na Katedre etnologie a mimoeurópskych štúdií Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, v jejímž čele stál od roku 2004 jako vedoucí pracoviště.

Mezi jeho odborné zájmy patří historie a antropologie náboženství Indie, v nichž se specializuje především na výzkum indo-muslimských komunit a historii indických světců. Spolu s Gabrielem Pirickým a Martinem Slobodníkem sestavil kolektivní monografii slovenských a českých orientalistů *Súčasná podoba súfizmu od Balkánu po Čínu* (2010), vydal vědeckou monografii *Indičtí světci mezi minulostí a přítomností: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii* (2010) a učební texty ke studiu kultur Ásie, např. *Ázia – tradícia a kultúra* (2011) a s Danielem Jasperem sepsal kolektivní monografii *Rethinking Western India: The Changing Contexts of Culture, Society, and Religion* (2014). Aktuálně připravuje re-edici a anglické vydání *Indického Denníku Viery Lubošinskej* (OUP India) a pracuje na monografii o marginalizovaných náboženských komunitách v západní Indii.

**Ve své knize, *Indičtí světci mezi minulostí a přítomností: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii* (2010), shrnujete velké výzkumné téma svatých mužů a žen v indickém středověku. Vycházíte zde jak z analýzy historických pramenů, tak z množství vlastních terénních výzkumů na toto téma převážně v oblastech Maháráštry a Karnátaky. Mohl byste našim čtenářům přiblížit, kdo jsou indičtí světci a jakou roli hráli či dodnes hrají v lidové religiozitě?**

Otázkou je, čo v Indii vlastne svätosť znamená a kto ju reprezentuje. Ludí, ktorí sa intenzívne zaoberajú hľadaním odpovedí na základné otázky o povahe sveta, človeka a ich vzájomného vzťahu, akiste nájdeme po celom svete dosť. Avšak jedným zo základných faktorov juhoázijskej religiozity je, že takéto hľadanie už stáročia vykazuje spoločenský rešpekt, ktorý prerastá v inštitúcie a získa aj rôznorodé ľudové podoby. Poňatiu svätosti významne pomáha aj filozofické myslenie, ktoré do indického sveta prinášajú askéti a ktoré v spleti podnetov plynúcich zo vzájomného prepojenia empirickej skúsenosti a kognície principiálne nerozlišuje medzi božským, či absolútnym a ľudským, či konkrétnym, ale naopak, poskytuje

skôr možnosti zbožšťovania, alebo profanizácie, putovanie k dokonalejším i menej dokonalejším módom existencie, ktorá však je len výnimočne ukončená. Práve uvidieť, spoznať božské v zažívanej skutočnosti a byť schopný jasne tento zážitok komunikovať tak, že aj tí, čo počúvajú a nasledujú majú z neho benefit, vytvára priestor pre sakralizáciu konkrétneho človeka.

V indickom ľudovom ponímaní sú svätí spravidla tí, ktorým spoločnosť prejavuje úctou vďaka za ich konanie a poznanie. Neraz je ťažké rozlíšiť medzi bohom, alebo božsky vnímanou realitou a ich reprezentáciami v podobe svätých. Takmer každá dedina má niekoho, kto je považovaný za jej patróna (môže to byť aj muslimský pír), za niekoho, kto v situácii, keď nepomáhajú ani domáce a rodinné božstvá je oporou a poslednou útechou. Nieкто, o kom sa vie, že nebol len figurínou v chráme, ale dokázal reálne pomôcť a poradiť. To sa od nich očakáva znovu a znovu. Samozrejme o svätých sa verí, že dokážu aj poriadne vytrestať nesprátnikov. Požívajú úctu, ktorá ide naprieč spoločenskými vrstvami, sociálnou stratifikáciou, či úrovňou vzdelania. Svätcami sa teda poľahky, ale postupne, môžu stať aj bývalí reformátori a propagátori hinduistickej modernity ako Svámí Vivékánanda, či politici ako Mahátma Gándhí, alebo obhajca nedotknuteľných, tvorca indickej ústavy a konvertita na buddhizmus Bhímráv Ambédkar. Vo všeobecnosti sociálny protest, rešpekt a nábožná úcta nie sú v Indii oddelenými kategóriami, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Svätí teda svojim pôsobením prekračujú aj profesionálne, etnické, sociálne, a samozrejme aj lokálne hranice.

Takýto rešpekt, keď dochádza k zbožšteniu človeka, či dokonca k replikácii štandardného rituálneho uctievania juhoázijských božstiev so všetkým, čo k tomu patrí – áno, svätí majú svoje chrámy, ba niektoré významom i ekonomickou prosperitou zďaleka presahujú chrámy zasvätené božstvám – je historicky možné dokumentovať už od raných fáz indickej civilizácie. Veď kto iní boli Siddhártha Gautama s Vardhamánom Džinom, ak nie svätí muži? Postupný nárast využívania písma v južnej Ázii prináša o svätých mužoch, ku ktorým sa už od uplynulého milénia pridávajú aj ženy, množstvo správ, predovšetkým v podobe pôvodne orálne tradovaných príbehov. Vznikajú životopisy, zoznamy, ale čoraz častejšie sú zaznamenávané aj ich hlasy, výpovede. Neraz totiž sami komponovali piesne, či dlhšie sekvencie príbehov, ktoré získavajú popularitu v širokých vrstvách indickej spoločnosti. V tomto ohľade zhruba od konca prvého milénia môžeme tiež hovoriť o ľudovej literatúre, ktorá dáva svätým priestor a pripomína nielen ich filozofiu, či náboženskú prax, ale najmä ich činy. Mnohí svätci stoja za náboženskými zoskupeniami, z ktorých sa pri vhodnej zhode okolností môžu vyvinúť aj samostatné náboženstvá. Sikhizmus je za uplynulé stáročia dobrým príkladom.

### **Pri výzkuhu indických svätcov se nejvíce věnujete jejich působení ve státě Maharáštra. Čím je tato oblast výjimečná či specifická pro Vaše téma?**

Čo sa týka výskumu svätcov a sociálnej histórie komunit ich nasledovníkov, ktorými sa zaoberám, podobnosti s inými indickými štátmi pravdepodobne prevážia špecifiká. Na druhej strane Maharáštra vďaka obrovskej popularite višnuistických várkariov umožňuje spoznávať ako sa moderný štát vyrovnáva s historickou a stále populárnou tradíciou. Aj to, ako sa táto tradícia v rôznom čase doslova vynachádza, mení a prispôsobuje dobovým trendom. Alebo to, ako a či vôbec várkariovia, teda pútnici k maráthskemu Višnuovi – Vitthalovi,

predstavujú nejaké ucelené náboženské zoskupenie (sampradáj) a či teda to, čo sa o nich píše a hovorí v etnicky maráthskom a niekedy až priveľmi patetickom duchu, vlastne zodpovedá dokumentovateľnej skutočnosti.

Várkariova sú však súčasnej verejnosti v Maháráštre predovšetkým známi vďaka svätcom, ktorí spopularizovali nielen samotné uctievanie Vitthala, ale najmä étos komunity oddaných (bhaktov), ktorá je idealizovaná ako jedna veľká rodina rovnocenných ľudí. Takáto charakteristika má iste ďaleko k realite, ale napríklad participáciu vidieckych muslimov na várkarijskej religiozite je možné zdokumentovať minimálne od 17. storočia. Várkarijski svätci, okrem iného, patria k popularizátorom používania maráthčiny v náboženskom kontexte už od 13. storočia. Je možné povedať, že bez várkariov by sa historicky asi ťažko dalo hovoriť o maráthskej literatúre. Ich „básňo-pieseň“ sa vďaka filozofii oddanosti i vyjadreniu hlbokých emócií stali priam ľudovou múdrosťou a repertoárom mnohých Maháráštranov bez ohľadu na vzdelanie, či sociálnu príslušnosť. Už deti sa pri osvojovaní základov maráthčiny v škole stretnú s príbehmi o várkaríoch. Dozvedia sa, ako Džňánadév zázrakom prikázal byvolovi recitovať védy, ako malý Námédév donútil Vitthala skutočne skonzumovať ponúkané sladkosti, či ako Éknáth šiel napriek nevôli príslušníkov vlastnej bráhmanskej kasty obedovať k nedotknutelným, alebo ako Tukárámove básne, hodené bráhmanmi do rieky, rieka vodou nedotknuté vrátila späť.

Aj napriek pátosu okolo várkariov, je Maháráštra zároveň krajinou, kde získali organizačnú podobu dve radikálne odlišné hnutia, ktoré podstatným spôsobom presahujú jej hranice a významnou mierou formujú aj súčasné dianie v Indii. Prvé z nich je založené na ultranacionalistickej a šovinistickej ideológii „hindutva“, ktorej ideovým otcom bol maráthsky bráhman Vinájak Dámódar Sávarkar. Stúpenci hindutvy nekriticky a ahistoricky vyzdvihujú kultúru Indie ponad všetky ostatné, pričom si ju neraz zamieňajú s bráhmanským videním sveta. Zároveň sa zásadne vymedzujú proti tzv. cudzím elementom v Indii, či už sú to muslimovia, alebo kresťania. Hindutvu tiež reprezentujú organizácie ako Svetová konferencia hinduistov (Višva Hindu Paríšad) či Národný zväz dobrovoľníkov (Ráštríja svajamsévak sangha), ktoré sa historicky presadili najmä vďaka propagandistickým aktivitám maráthskych bráhmanov. Obe totiž vznikli v Maháráštre. Druhým je protikastové a antibráhmanské hnutie tzv. nedotknutelných (asprušja) alebo utláčaných, a teda dalitov, reprezentované aktivitami Bhímráva Ambédkara. Viedlo aj k radikálnemu rozchodu veľkého počtu nedotknutelných s hinduizmom masovou konverziou na buddhizmus, ktorý stúpenci tejto novej cesty (tzv. navajána) považovali za sociálne slobodnejšie náboženstvo.

Je zaujímavé pozorovať, ako sa obe vzájomne inkompatibilné názorové platformy stretávajú práve medzi várkariami. Na jednej strane nájdeme várkarijske príbehy, poéziu, chrámy, či miesta pripomínajúce „nedotknutelného“ svätca Cókhamélu, sakralizovaných šúdrov ako záhradník Sávta alebo tkáč Námédév, alebo bráhmanstvo kritizujúcich bráhmanov ako Džňánadév a Éknáth, alebo aj súčasných hinduistických stúpencov muslimského várkarího Šejka Muhammada. Étos bratstva, či porozumenia je odrazu predstaviteľný. Na druhej strane sa k tzv. ráštríja kirtan, teda verejnému hudobno-filozofickému vystúpeniu zameranému na propagáciu nacionalistického hinduizmu, ktorý k maráthskym dalitom, či muslimom zachováva skutočne rezervovaný postoj, ak ich teda rovno

nedémonizuje, hlásia aj mnohí várkarióvia. Ako sa v tej spleti protichodností zorientovať? Je várkarijsky višnuizmus oddanosti skutočne tak jednoliatou tradíciou ako nás informujú mnohí maráthski aj západní autori? Odpovede síce nájdeme v Maharáštre, ale ako som naznačil vyššie, podobnosti by sme našli aj v iných častiach Indie (napr. v Karnátake medzi lingájatmi). Maharáštra je však nepochybne dobrým laboratóriom výskumu regionálnych foriem juhoázijskej religiozity a jej sociálno-historických kontextov.

**Své doktorské štúdium jste absolvoval na Savitribai Phule Pune University ve státě Maháráštra, která je nazývána jednou z nejprestižnějších indických univerzit. Pro mnohé magisterské studenty se může zdát nepředstavitelné začít doktorské studium nejen mimo Českou či Slovenskou republiku, ale navíc i mimo Evropu. Co Vás ke studiu indické historie v Puné dovedlo?**

Som dieťa 89ho. Zmeny, priniesli aj otvorenie trhu s literatúrou, ktorá vo mne podnietila intenzívnejší záujem o svet vzdialený tomu nášmu. Kúsky ako Kámasútru, Miltnerove Lékařství staré Indie, Gándhího autobiografiu, alebo Jógu od Milana Poláška, plnú citátov rôznych indických guruov, som poznal už z domácej knižnice. Na druhej strane slovenské učebnice dejepisu, či literatúry, obsahovali len veľmi skromné odkazy na Indiu a jej kultúru a tak je tomu i dodnes. Práve preto, že som svet Ázie poznal len útržkovito a nestretol sa s ním v škole, bol pre mňa lákavý. Počas štúdia histórie a filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského ma už naplno fascinovali východné kultúry, dobové kontexty, v ktorých sa dali vnímať a ich rôznorodé prepojenia na to, čo som dovtedy považoval za svet sám osebe. V knižnici som objavil skvelé Dějiny perzské a tádžické literatury od Jana Rypku a do kníhkupectiev prišli preklady buddhistických sútier, Koránu, Bhagavadgíty, konfuciánskych i taoistických spisov. Pravda, orientácia smerom k náboženským textom prevládla. Možno aj preto, že ma vždy filozoficky, ako vysvetlenia otázok medzi nebom a zemou, zaujímali, ale iste aj preto, že sme často doma, či s priateľmi o podobných otázkach diskutovali. Novembrové zmeny diskusie len prehĺbili, keďže odrazu sa zdalo, že čítať sa dá takmer všetko. Postupne som teda objavil českých indológov a prečítal od nich to, čo bolo dostupné, pričom vďaka týmto knihám som začal siahať už po prvej zahraničnej literatúre. Na konci vysokoškolského štúdia ma môj školiteľ, František Višváder, upozornil na možnosť absolvovať pobyt na zvolenej univerzite v Indii v rámci programu Indickej rady pre kultúrnu spoluprácu (Indian Council for Cultural Relations). Neváhal som a prihlásil sa rovno na doktorát do paňdžábskeho Čandígarhu, keďže ma fascinovali sikhovia, u ktorých náboženstve som sa vtedy domnieval, že predstavuje akúsi indickú syntézu ľudového hinduizmu a islámu. Moje nadšenie schladilo rozhodnutie indickej strany a dostal som ponuku študovať v Puné. Tak sa začalo moje putovanie Maharáštrou. Dodnes som zaň niekomu neznámemu od srdca vďačný.

**Při svých zkušenostech s indickým univerzitním systémem, zaznamenal jste nějaké výraznější rozdíly mezi indickou a středoevropskou akademickou sférou a přístupy k akademickému bádání?**

Indické akademické prostredie je obrovské, s rôznou škálou kvality i variety, a preto odpoviem skutočne len na základe vlastnej skúsenosti. Ešte predtým však pár

slov o domácom štúdiu. V deväťdesiatich rokoch naše vysoké školstvo prechádzalo zásadnými zmenami. Otvorili sa nové možnosti. Rástli ponuky štipendií, počet i kvalita konferencií, prišli noví ľudia i nepreberné množstvo novej literatúry a iných zdrojov. Na druhej strane školy opustilo mnoho kvalitných ľudí, ako aj tí príliš zviazaní s predchádzajúcim režimom. Sloboda priniesla nadšenie, menej sa už myslelo na udržateľnú infraštruktúru vzdelávania, či nejaké dlhodobejšie ciele. Vlastne, študoval som do veľkej miery sám, keďže ma história aj filozofia vždy bavili, skúšok sme nemali veľa a účasť sa príliš nekontrolovala (smiech). Zadaná z hodiny na hodinu jestvovali minimálne, ale mňa nemusel nikto nútiť čítať. Inak povedané, zo školy som si neodniesol nejaký konkrétny prístup k bádaniu, skôr pocit, že ak budem chcieť bádať, môžem a nikto iný to za mňa nespraví. Možno je to málo v porovnaní s dnešnými očakávaniami a štandardami. Stretnutie s rôznymi ľuďmi, či už na škole (napr. prednášky Miroslava Marcellioho zo semiotiky boli očarujúce), alebo v akadémii, kde som sa postupne začal zoznamovať s orientalistami však prinášali povzbudenie aj teoretické a metodologické inšpirácie. Vďaka patrí najmä indologičke Anne Rácovej a skutočnému polyglotovi a polyhistorovi Viktorovi Krupovi.

V Puné, už ako doktorand, na mňa sprvu negatívne zapôsobilá prebujnelá administratíva a dodržiavanie niekedy absurdných pravidiel (napríklad, keď som v istom formulári váhal pri vyplňovaní kolónky kasta, odporučili mi napísať PhD). Podobne ako na Slovensku však rozhodovalo zanietenie zúčastnených, ako nejaké jasne dané modely. Dokonca som nemal ani povinne predpísané predmety. Moja školiteľka Sumitra Kulkarni ma síce zásobila množstvom literatúry a dôsledne trvala na štúdiu maráthčiny, avšak najmä ma zoznámila s mnohými domácimi historikmi, sociológmi, politológmi a literárnymi vedcami. A tak som sa mal možnosť diskutovať s profesorom starej maráthčiny Kaljánom Kálé, alebo historikom ako A. R. Kulkarní, či lingvistom, autorom oxfordského maráthsko-anglického slovníka Raméšom Dhóngdé. Puné však vďaka svojim inštitútom zastrešovala aj viacerých západných akademikov zaoberajúcich sa maráthčinou a Maháráštrou. Spoznal som mnohých, ktorých rady mi pomáhajú dodnes, či už je to Anne Feldhaus, Irina Glušková, Daniel Jasper, Christian Novetzke, Richard Eaton alebo Lee Schlesinger. Akosi som mal šťastie, že som niečo ako akademická sféra a konceptualizácia bádania nikdy nemusel riešiť, pretože sa mi podarilo stretnúť tých, s ktorými sa o riešeníach a možnostiach vždy dalo detailne porozprávať.

**Ve svém výzkumu se dlouhodobě zabýváte také indo-muslimskými komunitami, jejich historií a provázaností historických procesů se současností. Lze nějakým způsobem shrnout vztah mezi islámem a hinduismem, který indickou společnost utvářel od prvních společných kontaktů po současnost?**

Takýto vztah podľa mňa nejestvuje. Aby sme vôbec o ňom dokázali uvažovať, museli by sme poznať históriu akýchsi prvých kontaktov, lenže tá je bohužiaľ viac zahalená v hmle nepoznania, predsudkov, anachronizmov a navyše fragmentovaná v útržkoch historických dát. V prvom rade je však potrebné si uvedomiť niektoré spoznatelné skutočnosti. Tí, ktorých dnes tak poľahky nazývame muslimami, neboli v čase postupného presadzovania sa islámu v západnej Indii (prib. od 9. st.), ale

aj v Indii vo všeobecnosti (od 7. do 14.st), jednoliatym náboženským a sociálnym spoločenstvom, ani sa v Indii neobjavili v jednom časovom okamihu. Práve naopak. Islám sa šírila postupne, naprieč stáročiami, v závislosti aj nezávisle od mocenských zmien. Muslimovia sa líšili napríklad etnicitou – turkickým, iránskym, či arabským pôvodom a k nim si treba doplniť neustále rastúci počet domácich konvertitov, ktorí historicky tvoria väčšinu muslimov v južnej Ázii. Mnohí z prvých boli novoislamizovanými muslimami a len neľahko opúšťali svoje dovtedajšie zvyklosti. Iní sa hlásili k súfijským učiteľom mystického islámu, ďalší k jeho šiítskej-dvanásťnickej alebo ismaílijskej vetve a ešte ďalší prijali islám z dôvodov sociálnej liberalizácie (ako napr. príslušníci nízkych kást) alebo sociálnej mobility (ako napr. príslušníci vyšších a najmä kšatrijských kást). Ak však aj prijímame, že islám a jeho monoteizmus muslimov spájala, čo je evidentné, otázní stále zostávajú hinduisti, pretože tí boli v otázkach náboženskej viery a praxe ešte menej kompaktní. Nakoniec, súčasní autori (napr. Romila Thapar, či David Lorenzen, ale aj mnohí iní) pomerne jasne naznačujú, že koncept hinduizmu sa začína rodiť v dialógu s rôznorodými, ale politicky veľmi úspešnými predstaviteľmi islámu a získava svoj dnešný význam až v koloniálnej dobe. O akom vzťahu teda hovoríme a kto sú jeho nositelia? Anachronické a esencionalizované kategórie, ktoré do doby šírenia Muhammadovho posolstva v Indii nepatria len zbytočne komplikujú možné interpretácie a ovplyvňujú metodologický prístup k historickým dátam. Možno by sme sa mohli pokúsiť pozrieť sa na minulosť vzťahov náboženských komunít inak. Napríklad preskúmať, ako asi vyzeral spoločenský, náboženský i kultúrny život v konkrétnej juhoázijskej oblasti a v konkrétnom čase, ktoré komunity vieme zdokumentovať, čo vieme povedať o ich vzájomných vzťahoch, aj populárnej, aj mocou popularizovanej, religiozite a čo vlastne v tomto kontexte znamenalo prijatie islámu. Uvedomiť si, že mnohé socio-kultúrne väzby, aj podoby religiozity jestvovali už predtým, ako sa začali nazývať muslimskými. A možno by sme si mohli položiť otázku, k akým zmenám odvtedy, naprieč stáročiami prišlo, kto a prečo boli ich aktéri a na základe akých dát ich vieme zdokumentovať.

### **Vzhľadom k nárastu hindského nacionalizmu v Indii za posledných 30 let, zaznamenávajú zmeny vzťahů muslimských komunít s jinými komunitami indické spoločnosti?**

Opäť, nie som si istý, ako adekvátne sa dá hovoriť za muslimské komunity, keďže ich demografická distribúcia a hustota, ale aj vnútorná náboženská diverzita, v rámci regiónov Indie značne variuje. Okrem toho, ako som už naznačil vyššie, samotné vzťahy muslimov k ne-muslimom je pomerne náročné uchopiť len na základe náboženskej identity. Na druhej strane sa hinduistický majoritanizmus ideologicky vystavaný na hindutve za posledné roky výrazne presadzuje v politike, čo nepochybne sťažuje možnosti muslimov. Predsa len donekonečna počúvať obvinenia z lojality, či z ničenia hinduistických chrámov, z terorizmu, alebo byť označovaný za cudzinca v krajine, kde žijete stáročia, musí byť pre bežného muslima skutočne traumatizujúce. Danej situácii nahrávajú aj sociálne siete a internetové múdrosti postfaktuálnej doby, kde sa dezinformácie šíria rýchlosťou blesku. V istých ohľadoch, najmä v urbánnych centrách, práve vďaka politickej mobilizácii početných hinduistických davov, ktoré si chcú vziať svoj štát do vlastných rúk (ako keby ho už desaťročia nemali), nepochybne dochádza ku

ghetoizácii muslimov. Nakoľko však táto len replikuje kastovo členenú štruktúru indických obcí a nakoľko skutočne dochádza k vyčleňovaniu muslimov na okraj spoločnosti, je určite zaujímavou otázkou, na ktorú však nemám presnú odpoveď.

Odpoviem však inak. Už roky sa venujem výskumu vidieckych komunít muslimov a ich svätcov. Tých, ktorých religiozita v mnohých ohľadoch tlmočí lokálne inšpirácie a prax, ale ktorá sa nevzdáva monoteizmu. Ešte v prvej dekáde tohto storočia sa jeden z potomkov muslimského svätca-jógína zo 17. storočia hrdil tým, že vydáva v malom mestečku maráthske noviny. Aj napriek sporom s miestnymi hinduistami (mnohí z nich sú várkaríovia) o podoby uctievania predka a spoločenský nárok na jeho hrobku (čo nie je vôbec nič výnimočné), nemal som z rozhovorov s ním pocit, že by hľadal sympatie inde ako vo svojej vlastnej komunite obyvateľov daného mestečka. Dnes si však na slávnosti svätca pozývajú severoindických muslimov a snaží sa o vytvorenie kolaborácie s rádzasthanskými súfiami, čo spôsobuje, že oslava, ktorá trvá niekoľko dní, sa odrazu začína deliť na dve časti – hinduistickú v nejakom čase a muslimskú v inom. Na oboch participujú v istej miere obe komunity, ale dominancia jedných nad druhými je v daných časoch zjavná. Rozdiely sú viditeľné aj v odevu. Zatiaľ čo starý pán sa príliš nelíši od svojich hinduistických spoluobčanov, jeho syn už starostlivo pestovanou bradou bez fúzov dáva dnes všetkým najavo kam patrí. Takýchto príkladov by sa dalo uviesť množstvo. Poviem teda ešte jeden.

Pár sto metrov od Chuldábádu, mesta, kde sa v 14. storočí usídlili súfiovia z rádu (taríky) čistítja v blízkosti slávneho Kailášnáthovho chrámu, najväčšej sakrálnej monolitickéj stavby na svete, je na kopci do skaly vytesaná podlhovastá miestnosť. V nej podľa legendy zvykol praktizovať svoje pobožnosti Muntadžíbuddín Čistí, prvý z mnohých čistítjov v maráthskom regióne. Pred pár rokmi slúžila ako Muntadžíbuddínov memoriál, o ktorý sa však nikto príliš nestaral. Pár sviečok, jedna zafúlaná rohož na sedenie, rozbitý maličký obraz Sái Bábu (muslimského svätca, ktorého si adoptovali hinduisti a ktorý vraj tiež prebýval na tomto mieste) a hrdzavejúca mreža pri vchode. Kriky už vchod takmer zarástli a len niekoľko domácich sem občas zavítalo. V súčasnosti (2019) badať zmenu. Odrazu sa v jaskyni nachádza čistý modlitebný koberček, výklenok pripomínajúci qiblu, aj zošit s modlitbami. Zjavne dochádza k jej „islamizácii“. Prečo? Prečo je odrazu pre muslimov z Chuldábádu dôležité dávať viditeľne najavo svoju prítomnosť, keď v regióne žijú už takmer sedemsto rokov? Označiť si svoje miesta, očistiť ich od niekoho ako Sái Bába, ktorý bol koniec koncov tiež muslim? Domnievam sa, že dôležitú rolu pri týchto zmenách hrajú strach a neistota zoči voči neustále pozície získavajúcej majorite. Je náhoda, že takéto zmeny je možné pozorovať práve v období, keď nacionalistický hinduizmus už jasne dominuje indickej politike?

**Muslimsko-indické vzťahy se často skloňují při konfliktech mezi Indii a Pákistánem v oblastech Džammú a Kašmír. Otiskuje se tento dlouholetý národní konflikt do běžných vztahů mezi muslimy, hinduisty a potažmo sikhy, kteří v této oblasti tvoří početnou komunitu? Jakým způsobem?**

Nepochybne. Kašmír je dnes jednou z najmilitarizovanejších oblastí na svete. Násilie mu dominuje už dekády a to musí mať vplyv na bežný život Kašmírčanov. Navyše pamäť na rozdelenie Indie v roku 1947, ktoré do veľkej miery ovplyvnilo aj situáciu v Kašmíre a na kruté násilie, ktoré ho sprevádzalo, sa asi ťažko dá

zmazať otočením Arabelinho prsteňa. Spory, ktoré eskalovali v čase odchodu Britov majú iste staršie korene. Rozhodujúci faktor tragického osudu krajiny je však podľa mňa ten, že politika využila národnú (kolektívnu) identitu, ktorá, ako vieme, sa v južnej Ázii odvíja od príslušnosti k náboženskej komunite, na presadzovanie moci štátu v regióne (Indie alebo Pakistanu). Kašmír bol bývalým kniežacím štátom, teda územím s podstatnou dávkou autonómie voči Britskej Indii. Rádžputská hinduistická dynastia Dógrovcov, ktorá mu vládla zhruba od polovice 19. storočia, nedokázala vďaka autokratickému spôsobu vlády produktívne spolupracovať s muslimskou majoritou obyvateľov Kašmíru a modernizovať štát v občianskom duchu. Problém reprezentácie občanov súvisí s náboženstvom však len veľmi čiastkovo. S religiozitou už má spoločné skutočne veľmi málo. Lenže práve kvôli politizácii náboženskej identity, ktorá sa pokladá za identickú s národnou, bol Kašmír rozdelený na pakistanskú a indickú časť, stal ohniskom niekoľkých vojen medzi juhoázijskými rivalmi a zároveň územím, kde konflikt zafarbený na zeleno a šafranovo neustále prebieha. To dáva priestor radikálom priam teologicky vysvetľovať nerovné postavenie Kašmírčanov voči Indii, ale aj Pakistanu. Ekonomické problémy krajiny tiež komplikujú riešenie sporov, ak pri súčasnej miere napätia a rozloženia síl, vôbec jestvuje.

Dlho trvajúce väčšie, či menšie násilie, prítomnosť ozbrojených zložiek, teroristické útoky a následná násilná odpoveď silových zložiek, hospodárska nestabilita – to všetko prispieva k formovaniu vzájomne antagonisticky ladených aliancií a dlhodobej politickej neistote. Nedávne zrušenie autonómneho postavenia štátu Džammú a Kašmír voči indickej federácii tiež vyzerá ako kliniec do rakvy budovania progresívnejších vzťahov medzi znesvätenými komunitami. Možno však prerozdelenie politických i spoločensko-ekonomických možností (doteraz napr. ne-Kašmírčan nemohol vlastniť pôdu v Kašmíre), ktoré prinieslo, dokáže generovať progresívnejšie a pre Kašmírčanov prospešnejšie riešenia. Lenže to by progres nesmel byť prezentovaný rétorikou budovania hinduistickej Indie, ktorá dnes často zaznieva z úst predstaviteľov vlády. V súčasnosti sa preto zdá, že Kašmírčania sú v slepej uličke, pretože podpora z oboch strán, indickej aj pakistanskej, neprispela k zlepšeniu kritickej situácie. Nemyslím si však, že problém Kašmíru vznikol z nepriateľských vzťahov medzi náboženskými komunitami per se. Skôr naopak. Náboženské komunity sa za uplynulé storočie veľmi dobre naučili, ako problémy administratívy a geopolitiky riešiť obviňovaním oponentov, ktorých je najjednoduchšie onálepkovať ako muslim, alebo hinduista.