

Univerzita Karlova  
Husitská teologická fakulta  
Katedra religionistiky

Magisterská práce  
HINDUISMUS JAKO RELIGIONISTICKÝ KONCEPT

Předkládá: Tina Živa Kopecká, DiS.  
Vedoucí práce: ThDr. Jiří Gebelt, ThD.

Praha 2009

*“Same same, but different.”*  
(hojně užívaný idiom)

# Obsah

<b>1</b>	<b>Úvod</b>	<b>3</b>
<b>2</b>	<b>Vymezení problematiky magisterské práce</b>	<b>4</b>
2.1	Problém s definicí, problém definice. . . . .	5
2.2	Problém s teorií, problém perspektivy. . . . .	5
2.3	Problém reprezentace, problém identity. . . . .	6
2.4	Problém religionisty. . . . .	7
<b>3</b>	<b>Fenomén hinduismus.</b>	<b>8</b>
3.1	Koncept náboženství. . . . .	8
3.2	Náboženství ergo hindu-ismus. . . . .	9
3.3	Vývoj konstruktů. . . . .	10
3.4	Kritika. Perspektiva: postkoloniální. . . . .	12
3.4.1	Orientalismus. . . . .	12
3.4.2	Hinduismus po vzoru křesťanství. . . . .	16
3.4.3	Hinduismus – rituál a politika? . . . . .	22
<b>4</b>	<b>Hinduismus versus společnost: fenomén kastovnictví.</b>	<b>26</b>
4.1	Etymologie. . . . .	28
4.2	Hinduismus, kastovnictví, koloniální agenda. . . . .	29
4.3	Dumont: teorie rituální čistoty. . . . .	31
4.3.1	Dumont versus tradiční společnost. . . . .	32
4.3.2	Dumontovy metody. . . . .	33
4.3.3	Dumont a kastovní systém. . . . .	33
4.3.4	Rituální status bráhman versus ‚sekulární‘ moc kšatrija. . . . .	36
4.4	Kritika. . . . .	39
4.4.1	Kasta ‚kněží‘: ideál a skutečnost. . . . .	42
4.4.2	Brahmán, Brahmín, bráhman, brahmín: idea purity. . . . .	43
4.4.3	Brahmán: dva rituály. . . . .	46
4.4.4	Diskrétní ideologie: kastovní patriotismus. . . . .	47
4.4.5	Kastovní mobilita. . . . .	52
4.4.6	Narace a identita: Páši z Uttarpradéše. . . . .	53
<b>5</b>	<b>Závěry.</b>	<b>59</b>
5.1	Hinduismus: invence náboženství, invence historie? . . . . .	60
<b>6</b>	<b>Použitá literatura</b>	<b>66</b>

# 1 Úvod

*“That’s Hinduism. It is like sattú (ball of gram of flour or grain) – you never really know what’s inside it until you try to brake it apart.”*  
(indické rčení)

Proces, ve kterém se *hinduismus* stal, podobně jako ostatní „velké náboženské systémy“, objektem studia kultury v optice západních vědeckých přístupů, je v posledních letech často označen za typický příklad *invence náboženství* – vytvoření abstraktního konstruktů, který měl representovat konkrétní kulturní – totiž „náboženskou“ tradici Indie.

V akademické diskusi posledních cca tři dekad zaznívá, že snahy drtivé většiny vědců 19. a 20. století o interpretaci kulturně religiózní reality Indie, jež se zasloužili o dosavadní percepci náboženských tradic shrnutých pod pojem hinduismus, se minuly svým záměrem, a „tradiční“ teorie se s praxí zásadním způsobem rozchází. V tomto případě teorie náboženství Indie s realitou náboženské praxe.

Lze říci, že současná kritika teorií hinduismu se soustřeďuje do dvou hlavních okruhů: jedná se jednak o problémy předporozumění, tedy projekce vlastních myšlenkových schémat a teologických představ při interpretaci cizí kulturní tradice, jednak o problematiku prosazování určitých mocenských a politických cílů v širším rámci procesů a změn souvisejících s kolonizací indického kontinentu evropskými velmocemi, nacionálních tendencí vedoucích k historickému vzniku Indické republiky. Hinduismus byl v posledních dekadách obviněn z toho, že náboženstvím není, nebo z toho, že není jen jedním náboženstvím. Rozčarování hinduismem – jeho historickým původem a konstruktivní povahou vedlo některé badatele k závěru, že bude lepší od jeho užívání propříště upustit, jiní si vzali na mušku koncept náboženství s analogickým výsledkem.

Domnívám se, že zděšení konstruktivní, „nereálnou“ povahou hinduismu není namístě. Hinduismus, podobně jako náboženství, společnost atd. jsou nutně a vždy konstrukty, modely a koncepty, které umožňují uchopení a deskripci skutečnosti. K té nemáme přímý přístup, než skrze koncepty a perspektivy, již slouží k mediaci skutečnosti. Jako religionista nemám přímý přístup k náboženství, resp. hinduismu jako nějaké ontologické entitě, veličině *sui generis*, ale musím volit přístup konceptualizací náboženství, resp. hinduismu. Náboženství i hinduismus jsou v akademickém diskursu religionistiky analytickými kategoriemi, nejde o nezávislá jsoucna – ta slouží za východisko teologii, ne vědě o náboženství. Pro ni je takový argument neověřitelný, nemůže o něm rozhodnout, tedy je logické, že by pro ni neměl být axiomem existence. Zůstává faktem, že hinduismus, jak je prezentován ve většině dostupné literatury publikované v uplynulých dvou stoletích, závažným způsobem neodpovídá empirickým skutečnostem, a v této situaci je třeba jednat. Při podrobnějším studiu mnohých hypotéz se zdá, že pod pojem hinduismus je

mnohdy tendenčně zahrnuto nespočet různorodých kulturních či náboženských tradic, které jsou ovšem často představovány jako náboženství jediné a konzistentní, podobně jako tomu je u tzv. náboženství knihy – křesťanství, judaismu, či islámu. To sice samo o sobě ještě problém nepředstavuje, co jej již ale přináší jsou právě konkrétní příklady reprezentací a přístupů vedoucích v lepším případě k pokřivenému obrazu kulturní tradice, v těch horších pak k rozsáhlým manipulacím a účelovým dezinformacím jež kulturní tradici ovlivňují. Vzhledem ke konstruktivní povaze vědeckého poznání ale vyjděme z předpokladu, že nejsme prakticky schopni podat jiný, než vždy do určité míry pokřivený obraz. Vždy se v něm totiž odráží zvolený přístup, perspektiva, tedy konceptualizace. Koncepty jsou z povahy věci prvním zkreslením, protože nám není dáno interpretovat skutečnost takovou jaká je, ale takovou, jaká se v určitém náhledu jeví. Nevhodně zvolené konceptualizace analytických kategorií by ale neměly mít za následek úplné upuštění od jejich užívání – zrušit hinduismus, protože bude prohlášen za konstrukt koloniální doby je absurdní, stejně tak se mi jeví unáhlené v deskripcích hinduismu diskvalifikovat pojem náboženství. Historická povaha sociálních konstruktů dokazuje, že samotné konceptuální kategorie nelze nastálo jako neměnné definovat, je třeba je využívat jako konceptuálních nástrojů, jež poskytnou dostatečně flexibilní rámec předmětu studia. Tendence konceptualizovat hinduismus jako monolit náboženství bylo dosahováno různými prostředky, zhusta prosazováním jedné perspektivy na úkor ostatních. Protože se akademické koncepty vyznačují historicitou, jsou jako takové vázány na vznik vědeckých disciplín, dá se celá oblast nevhodných konceptualizací považovat za určitou fázi vývoje konceptu. Vůči takovým hypotézám a reprezentacím je potřeba se kriticky vymezit, a propříště si uvědomit úskalí, na kterých jiní ztroskotali.

Na kolik obraz hinduismu dluží historickým událostem 19. století, koloniálním úředníkům, západním badatelům a kolik samotným Indům, a jak pak ob stojí jakožto pojem odkazující ke konkrétní realitě jsou otázky, které si pokládá několik současných autorů<sup>1</sup> a mě nepřísluší je zodpovědět. Stejně tak si z pozice religionistiky odpustím soud, zda hinduismus je nebo není opravdové náboženství. K hinduismu přistupuji jako k náboženství, a zajímá mne, jakým náboženstvím je (ne snad samo o sobě), ale jak se projevuje.

## 2 Vymezení problematiky magisterské práce

V této práci nejde primárně o kritiku redukcionismu. Ten je koneckonců, zvláště v případě hinduismu, užitečným nástrojem. Motivace vzniku stávajících vymezení hinduismu byly často politické a jinak mocensky zaměřené, nejednalo se o „objektivní“ zobrazení, ale o tendenční reprezentace. Dle mého názoru si hinduismus jako

---

<sup>1</sup>Sweetman: 2003, Lorenzen: 2006 a další.

náboženství zaslouží pozornost a přiměřené representace náboženství Indie mohou značně přispět k porozumění indické kultuře a civilizaci. Doposud vytvořené konceptualizace hinduismu nelze prostě smést se stolu tím, že je diskreditujeme jako koloniální konstrukt už proto, že zároveň s nimi vzniká reakce kolonizovaného obyvatelstva. Kritický přístup k hypotézám hinduismu je ovšem nezbytný – mnohé z nich se posléze ukázaly být až příliš zjednodušeným či tendenčním pohledem na bohatou kulturní tradici. I tak ale často poskytují referenční rámec – jak sebevnímání samotných hindů, tak pro pokračující akademické studium hinduismu. Jde o to, zjednodušené pohledy doplnit, a v hodnou konceptualizací současných výrazů hinduismu přispět k důkladnějšímu zmapování vybrané kulturní oblasti.

## 2.1 Problém s definicí, problém definice.

Samotnou koncepci hinduismu lze nahlížet jako součást procesů operujících dvěma dalšími koncepty a s nimi souvisejícími diskursy. Zaprvé jde o samotný koncept náboženství, zadruhé pojetí tzv. orientu. Ani jeden neušel v posledních desetiletích intenzivní kritice. V prvních kapitolách práce se zabývám hinduismem jakožto konceptuálním nástrojem akademického studia kultury, resp. náboženství.

Problém důsledného a jednotného vymezení pojmu náboženství je starý stejně dlouho jako věda o náboženství sama, obecný pojem náboženství definici vzdoruje podobně jako hinduismus, jež je pro mnohé nedefinovatelným náboženstvím „*par excellence*“, Tvrdí se, že „studovat hinduismus není totéž jako studovat budhismus, protože první narozdíl od druhého je nedefinovaná (nebo pravděpodobně nedefinovatelná) entita.“<sup>1</sup>, Když se zamyslíme nad načrtnutou podobností obou konceptů, úkol úspěšně definovat hinduismus pak může znamenat jak paradigmatický posun v pokusech o definici samotného pojmu náboženství jako objektu studia (religionistiky), tak nové paradigma vědeckého přístupu k výzkumu, studiu a interpretaci těch fenoménů, které svojí povahou spadají do hájemství pojmu náboženství.

## 2.2 Problém s teorií, problém perspektivy.

Údajná jedinečnost konstruktů hinduismus je vyzdvihována z mnoha dalších důvodů. Jedné z těchto perspektiv se v této práci budu podrobněji věnovat v kritickém pohledu. Jde o poměrně vlivnou hypotézu tzv. rituální čistoty, jež označuje nálepkou „*par excellence*“ kastovní systém, jenž je v Dumontově pojetí nositelem fundamentální náboženské funkce – stratifikovat rituálně čisté a nečisté. Teorie rituální čistoty poměrně nevybíravým způsobem argumentace protěžeje fenomén

---

<sup>1</sup>Hardy 1990: 145.

kastovnictví za hlavní instituci hinduismu, z čehož pochopitelně plynou důsledky – „Pokud člověk definuje situace jako reálné, jsou reálné i ve svých důsledcích“ (Thomas a Thomas 1928: 572).<sup>1</sup> Mezi tyto se může zařadit distribuce moci privilegované skupině, tendenční protěžování konkrétních perspektiv do popředí pozornosti veřejnosti i akademiků, kterým se nepodařilo udržet objektivitu.

Současná situace ve společenskovědním diskursu o indickém kastovnictví byla zhruba od 17. století soustavně ovlivňována studii evropských, tj. západních autorů, kteří *de facto* navázali na tradici misionářských prací století předcházejících. Bezesporu nejvlivnější reprezentace kastovnictví v Indii vznikla na základě výše zmíněné hypotézy vzešlé z pera francouzského sociologa Luise Dumonta. Naštěstí kritika orientalistických konstrukcí dosáhla i do oblasti reevulace stávajícího materiálu k tématu kast. Fakt, že kastovnictví v Indii neodpovídá jedné ideologii, ale je zde evidentní a prokazatelná multiplicita ideologií, tj. potenciálních i projevených (v empirické realitě projevených) hierarchií, a že Indie prodělala a stále prodělává značné množství změn, ať už rapidních, nebo pozvolných, jen ukazuje na potřebu současný stav bádání reflektovat.

### 2.3 Problém reprezentace, problém identity.

Ohledně počátků konceptu Hindu náboženství/identity existuje mezi badateli určitý konsensus. Jsou nalezeny v perské literatuře Ghaznavidského období, 990 nl., poněkud preciznější formulace v práci Al-Biruniho 1048 v arabštině. Al-Biruniho reprezentace Hindu identity je první doloženou svého druhu. Jasně rozlišuje mezi etnogeografickou a náboženskou konotací pojmu Hindu (hindu).

Evidence sebevnímání Hindů před rokem 1800 dělá to, co sanskritská literatura sama nečiní – jasné sebevymezení vůči muslimskému „jinému“, opět se projevuje typická zapouzdřenost Hindu kultury. Mohamedáni nepředstavovali cíl konverze, neplatili ani za zdroj inspirace. Myšlenkový směr, který bychom snad mohli nazvat indocentrismem, se vyvinul v ortodoxní Hindu myšlenkový konstrukt, který dalece překračoval míru předpokládanou v rámci běžného etnocentrismu. Viděno zevnitř pak tzv. *mlecchas*<sup>2</sup> nejsou ničím jiným, než vzdáleným fenoménem na horizontu vlastní tradice. Fakt, že nebyl vytvořen takový prostor k reflexi vlastní identity, který by badatelé byli schopni rozeznat a nejlépe vhodně definovat, vedl některé k názoru, že Hindu identita jako taková nemohla vůbec vzniknout tedy existovat, a jako taková byla přinejlepším konstruována, jaksi vymyšlena. Jedno však

<sup>1</sup>“If men define situations as real they are real in their consequences”, známý jako Thomasův teorém.

<sup>2</sup>Sanskrit. (म्लेच्छ) *mleccha*, Výraz v nejobecnějším významu odkazuje na veškeré ‚barbary‘, tj. veškeré cizí kultury v kultuře védické. Termín se objevuje v textech *Bráhmaṇ* (*Shathapatha Brahmana*). V rámci Hindu tradice může odkazovat na ty, kdo se nehlásí k učení Véd ani žádnému jinému učení hinduismu.

nevylučuje druhé – stačí se podívat do vlastní historie, identita Čechoslováků byla také podobným způsobem vymyšlena, přesto nelze říci, že by Češi a Slováci zjistili že jsou Čechy a Slováky právě díky invenci Čechoslováctví, ani že by po vzniku Československé republiky Čech přestal být Čechem a Slovák Slovákem. Jistě se dá říci, že identita Hindů, ať už politická, náboženská nebo kolektivní byla mnohokrát formulována a konstruována. To je její vlastností, napomáhá to jejímu uvědomění. Což souvisí i s předpokladem, že v sociální realitě se fenomény pozorovateli i zúčastněnému vyjevují a zažívá je, v rámci vědeckých disciplín humanitního typu se přinejlepším postěší zaujmout výhodnou pozici a následně rekonstruovat, co se (komu) a jakým způsobem kde kdy za jakých okolností apod. vyjevilo nebo mohlo vyjvit.

Zastávám stanovisko, že tato ‚Hindu‘ identita byla v první řadě sdílená tj. komunikovaná. Díky opakovanému společnému vymezení se vůči ‚jiným‘ vedla k sedimentaci vědomí společné identity. Náboženská identita, pro niž se hodí označení ‚Hindu‘, existovala jak v době před kolonizací Indie, tak v době Britské nadvlády a vyvíjí se podnes. Naopak ideu národa, národního náboženství a demokratického státu, považuji za myšlenkové konstrukty, které byly do Indie importovány podobně jako brambory do Evropy.

Národní identita byla ovšem kolonizací extrémně vybudena. Traduje se, že pro Hindy je charakteristická schopnost spojit se, bez ohledu na rozdíly, tváří v tvář společnému nepříteli. To je jednoduše strategie, stejně jako se během Britského Radže jisté vrstvy indické společnosti s úspěchem snažili prosazovat své zájmy a využít prostředků, které se nabízely. Nejde o to, kritizovat snahu orientalistů přinést světlo rozumu, spolu s modernizací a celým kapitalismem do Indie. Intence Západu najít pro Indii jednotu, stát u zrodu a být vlastně zakladateli jedolité moderní společnosti se projeví nejen v reprezentacích akademických autorit, ale právě v aktivitě samotných Hindů. Sjednotit Indii bylo podle představ moderní ideologie pochopitelně potřeba – přinejmenším proto, aby obstála v konkurenčním světovém prostředí ostatních moderních ideologií. Byla vybudována železnice, bez níž si Indii, včetně jejich obyvatel, dnes nikdo neumí představit, zavedl společný jazyk, angličtina, kterou mnoho dnešních Indů považuje za rodný jazyk, přestože hovoří i dalšími jazyky, a v neposlední řadě byl zkonstruován jednotný koherentní socio-religiózní systém, jež měl být a částečně i je reprezentativním národním a světovým náboženstvím. Domácí obyvatelé z tohoto vyšli a jali se budovat vlastní a národní identitu svým vlastním způsobem, ale v prostředí, byť bylo vytvořeno někým jiným.

## 2.4 Problém religionisty.

Úkolem současného religionisty je překonat krizi reprezentace a konceptuální nejistoty a uvědomit si vlastní pozici vzhledem k objektu studia – zde hinduismu.



Co jeho úkolem naopak není, je soudit, zda nějaká tradice je nebo není náboženská, pokud k ní existují náboženské interpretace a sebereflexe. Zvláště v případě hinduismu se mi tvrzení ‚hinduismus není náboženství‘ jeví poněkud absurdním.

### 3 Fenomén hinduismus.

#### 3.1 Koncept náboženství.

*„Žádné takzvané asijské náboženství není náboženstvím“  
(Staal 1989: 398)*

Pokud pojmem náboženství odkazujeme na určité aspekty indické kulturní tradice, pak je Indie pokládána za matku náboženských systémů známých a zhusta popsaných<sup>1</sup> pod názvy hinduismus, budhismus, džinismus a sikhismus. Útočiště však skýtá Bhárat India též křesťanství, islámu, zoroastrismu, bahá'í a dokonce i judaismu.

Již shora uvedený výčet naznačuje pluralitu náboženských tradic, ta je ovšem do značné míry zastřena faktem, že na první jmenovaný – hinduismus, je obecně i oficiálně odkazováno jak na demograficky dominantní, tak na kulturně charakteristické, mnohdy dokonce hegemonní náboženství Indie. Takovou představu hinduismu, podpořenou oficiální statistikou, je nutno blíže ohledat a usměrnit. Na rozdíl od ostatních výše zmíněných, které lépe odpovídají západnímu konceptu „náboženství“, hinduismus důsledně vzdoruje řádnému metodickému uchopení. Pochybnosti se rodí v okamžiku, kdy se ukáže jako ne jedno homogenní náboženství, ale jako (ne)určitá federace systémů věr.

Stereotypní a pokřivené zobrazování indické společnosti je jevem, který je možné sledovat v dobře ohraničeném časovém období, což nám ovšem usnadňuje naši reflexi. Vůči takovým způsobům reprezentace, které vytvářejí a distribuují neodpovídající, redundantní až mýtická vyobrazení indické kulturní a sociální reality, se v akademickém prostředí kulturních věd v letech osmdesátých vzedmula vlna kritiky, která vyústila v odbornou diskusi, jednotnou v požadavku na přehodnocení stávajících přístupů společenskovědních disciplín v diskursu Indie a otázce hinduismu.

Hinduismus, jak už název sám může napovědět, byl během posledních dekad mnohými badateli hodnocen jako pokus o vytvoření jednotného světového náboženství bez odpovídající opory v empirické realitě. V krajním případě je považován za konstrukci vzniklou v průběhu 19. století, rozhodujícím způsobem ovlivněnou

<sup>1</sup>Zde neodkazuji k metodě tzv. zhuštěného popisu v interpretativním přístupu k náboženství a kultuře u C. Geertze, pouze odkazují ke kvantitě a různorodosti zdrojů informací náboženských tradicích světa.

kulturním předporozuměním západních badatelů. V tomto bodě je ze strany mnohých akademiků kladen enormní důraz na roli orientalistů, potažmo Okcidentu.<sup>1</sup> V 19. století, v odpovědi na specifické podmínky, okolnosti a potřeby. To samotné ještě neznamená, že by tyto pojmy a koncepty nemohly svému účelu – interpretaci, popis a explanaci určitých skupin, komplexů jevů či fenoménů – posloužit. Tak jak pojem náboženství prošel svým specifickým vývojem na Západě,<sup>2</sup> prodělal vývoj i jinde. Tato souběžnost vývoje vedla k názoru, že za určitých (intelektuálních a ekonomických) podmínek existuje obecná tendence pro racionální a historickou kritiku náboženství<sup>3</sup> obecně.

Dle mého názoru jsou taková tvrzení přehnaná a problém vyžaduje hlubší analýzu. V této práci zastávám stanovisko, které potvrzuje vliv britské dominance na sociálně-kulturní realitu Indie a její reprezentace, se zvláštním ohledem na distribuci moci privilegované skupině v době britské nadvlády. V argumentaci se totiž mnohdy zjevně zapomíná jednak na vliv aktivit místních obyvatel – v tomto ohledu (prezentace a seberepresentace) zejména (ale nejen) přínáležejících tzv. kastě brahmínů: ať už v roli „informantů“, nebo v pozicích faktických správců země v době kolonializace (Britský RAJ), jednak na nedůsledné zacházení s pojmovými abstrakty (náboženství). Zde už si s pouhou kritikou redukcionismu nevystačíme. Ignorovat celou dimenzi aktivit a informací v pokusu o moderní evaluaci reprezentace náboženského systému by hraničilo s vytvářením fikce. Ostatně ne náhodou se právě vlivem radikálního redukcionismu, eurocentrické intelektuální arogance a lpění na jednotě, podstatách, esencích a duálně-binárním uspořádání světa, některé dřívější hypotézy zvrhly na úroveň fikce a postupem času z něj vystoupily jako mýty o tajemném a duchovním Orientu, jeho pasivní nátuře atp., vyslouživší si posléze kritiku orientalismu. K tématu se v rámci současné vědecké diskuse vyjádřila celá řada badatelů a ještě se němu vrátím.

### 3.2 Náboženství ergo hindu-ismus.

Citát, kterým otevírám tuto kapitolu ilustruje pomýlení některých badatelů, kteří si neuvědomují spjatost konceptuálních kategorií s jejich historickým původem a zavedením. Co tato historie dokazuje, je limitovaná možnost využití konceptu náboženství s ohledem na jeho status vědecké hypotézy. Koncept náboženství nelze nahlížet jako nezávislý pojem – naopak, jde o koncept přímo závislý na kontextu,

<sup>1</sup>Když hovořím o Západě, Okcidentu, západních konceptech a západní vědě, odkazuji tím primárně na Evropu, tj. křesťanskou Evropu. Především jde o Britské království, Francii a Německo, kteréžto v 19. století pomohly na svět kulturním vědám (Human sciences). Nelze ovšem zapomenout na vliv, který na Evropu měly kultury Řecka a Říma.

<sup>2</sup>Náboženství se stalo „... great objective something... a theoretical entity of speculative interest... something in which other people are involved” (Smith 1991: 22).

<sup>3</sup>Srov. e. g. Pye 1992: 27–8.

ve kterém se konstituoval. To platí nejen o konceptu náboženství, argument lze vztáhnout na všechny obecné pojmy a kategorie v religionistice, resp. kulturních vědách. Upustit ale z tohoto důvodu od užívání pojmových kategorií náboženství, hinduismus a vytváření nových, nezávislých kategorií, které by mely lépe vystihovat zkoumanou realitu, totiž nahlížet ji takovou, jaká je, a domnívat se, že snad budou nezatížené imprintem omezené perspektivy, vnímám jako neuvážený krok zpátky z prostého důvodu – myslím si totiž, že takové koncepty neexistují. Svět se nám nedává takový jaký je, jeví se po částech. Zjednodušeně řečeno vždy záleží, kdo se na co jak dívá, přičemž by se nemělo zapomínat – a příklad konstrukce hinduismu jej přímo potvrzuje – na známé fyzikální pravidlo prokazující vliv pozorovatele na zkoumanou realitu. Racionalizace, včetně racionalizace iracionálního, s sebou vždy nutně nese kategorizace, generalizace a užívání výkladových rámců a modelů. Sběr a interpretace dat jsou vždy podmíněny určitou teoretickou perspektivou, ze které vycházejí a která usměrňuje v pohledu na zkoumaný problém.

Základní premisou této práce nechť je následující: náboženství nebo náboženský systém může být v rámci religionistiky zobrazen pouze a vždy jako konstrukt, s ohledem na dostupné explorativní metody a realizované a prosazené způsoby reprezentace. Zobrazení a interpretace jsou nutně konstruktivní povahy, a to jak vědecké tak i lidové, což zaručuje, že určitým způsobem odráží historickou realitu, ve které vznikaly.<sup>1</sup> Z toho důvodu se mi jeví užitečné studium kulturních a společenských východisek těchto konceptualizací, protože právě tak lze získat podrobnou představu jak o původní podobě předmětu studia, tak vývoje jednotlivých konceptů.

### 3.3 Vývoj konstruktů.

První zmínku o konstruktů hinduismus najdeme v knize W. C. Smitha.<sup>2</sup> Autor trvá na analýze náboženství za použití náboženských kategorií – spíše, než nástrojů kulturních věd – jako jsou sociologie, psychologie, historie a eventuálně filosofie. Zároveň ani nedoporučuje používání kategorií nepocházející ze zkoumané kultury. Badatel je v pozici vnějšího pozorovatele, která umožní jistý odstup od problematiky, což může implikovat větší klaritu náhledu, vnitřní nezainteresovanost v rámci diskursu apod., na druhé straně analýza cizího, *nota bene* náboženského systému skrze kategorie, které jsou onomu systému cizí, vystavuje výslednou analýzu nekolikarému nebezpečí zkreslení. O jednotlivých typech zkreslení bude detailněji pojednáno v části o kritice konceptu hinduismus.

Historie nové konceptualizace náboženství a vzniku hinduismu připomíná indický příběh o zrození napůl mýtických a zcela reálných, tj. historických bytostí

<sup>1</sup>Smith, W. C. *The meaning and End of religion: a revolutionary approach to the great religious traditions*, Minneapolis: Fortress Press, 1991. Prvně publikováno 1916.

<sup>2</sup>“The Meaning and the End of Religion.”

(viz tradice kašmírských královských kronik) nágů,<sup>1</sup> a jejich bratra zároveň bratrance Garudy, nevidaného ptáka, který byl jediným přirozeným nepřitelem nágů.<sup>2</sup> Rodinné vztahy však byly poněkud komplikované už od počátku, „bratrobratřancí“ měli totiž společného otce a jejich matky byly sestry.

V současné literatuře najdeme téměř standardizovaný výklad vývoje konceptů náboženství i hinduismus, u některých se zde zastavím. Vyjdu-li od zmíněného Smitha, ten uvádí, že 17. století znamenalo určitý posun v užívání pojmu náboženství v tom smyslu, že deriváty latinského *religio* většiny evropských jazyků ztratily svůj primárně adjektivní význam<sup>3</sup> ve prospěch významů nominálních. Náboženství začalo být vnímáno jako substantivum, postupem doby přestalo ukazovat jen konkrétnímu světónázoru a způsobu života, t. j. křesťanství,<sup>4</sup> se postupně etablovalo jako označení autonomního jsoucna, demonstrovaného konzistentním systémem ideí. Souběhem několika procesů, z nichž podstatnou roli sehrála interakce s cizími kulturami nabyt na významu plurál *náboženství*<sup>5</sup> a začínají se rozvíjet i ostatní koncepty jednotlivých náboženských systémů jakožto analytických kategorií, které mají umožnit studium náboženství nezávisle<sup>6</sup> na ostatních

<sup>1</sup>Viz e. g. moje postupová práce „Fenomén Nága v Centrální Asii“, Vogel: 1995.

<sup>2</sup>Nadpřirozeným pak bráhman.

<sup>3</sup>Zde se náboženství blíží označení zbožnost.

<sup>4</sup>Ne všichni autoři se se Smithem shodují. například Bossy tvrdí, že v křesťanské tradici středověku označovalo latinské *religio* mnišské řády či podobné církevní instituce. Posun a rozšíření významu pojmu náboženství autor datuje do poloviny 16. století, nejprve došlo k rozpoznání náboženství v plurálu, následně v první třetině 17. století vykristaloval koncept obecného abstraktního pojetí náboženství, kde konkrétní náboženství e. g. křesťanství jsou jeho jednotlivými konkrétními projevy (Bossy 1982: 4–8). „Historie pojmu společnost je prakticky totožná s historií pojmu náboženství“ (Bossy 1982: 8) je argument, který autor ve své studii dále rozvíjí. Někteří další autoři zmiňují určitý posun v pojetí náboženství již u Cicera a Lukrétia, a tvrdí že pokusy o objektivní nahlédnutí náboženství jsou přítomné od počátků všeskerých intelektuálních snah Západu. (Sweetman 2003: 23).

<sup>5</sup>V českém jazyce jméno pomnožné, e. g. v angličtině má označení pro náboženství samostatný tvar jednotného a množného čísla.

<sup>6</sup>Objektifikace náboženství a separace náboženské oblasti od ostatních oblastí lidské činnosti resp. kultury s sebou přináší specifické problémy, e. g. není vlastně jasné které jevy, myšlenky, normy, intence atd. jsou náboženské a které spadají do jiných oblastí. srov. e. g. Waardenburg, J. „An Open Concept Of Religion“, což sebou nese (domnělé) riziko nesprávné klasifikace zapříčiňující spory např. o tzv. „Malabárských rituálech“, viz. Neill 1985: 60–79, nebo debata předcházející zákaz upalování vdov v Indii. Pro koloniální velmoc bylo jednak podstatné dodržet úmluvu o nezasahování do náboženských záležitostí, jednak zabránit barbarským popravám v tomto případě hinduistických vdov, ale šlo i např. o dětské sňatky, právo na odpanění nevěsty, lidské (dětské) oběti atd. Bylo tedy žádoucí konstruovat hinduismus jako náboženství tak, aby tyto nevídané jevy nebyly klasifikovány jako náboženské. Vhodným nástrojem se stala opět západní perspektiva. Protože zvyk *satī* nebyl zdokumentován v textech, které byly klasifikovány jako nábožensky autoritativní, mohli tuto praxi v rámci pravidel vlastního legislativního procesu zakázat a porušení zákazu samozřejmě sankcionovat. Myslím, že úkolem religionisty nemá být rozhodnutí zda něco skutečně je náboženské či nikoli, to bych přenechala když už vědět tak teologii, obecně je to dle mého na samotných

společensko-vědních disciplínách a obecně lidských aktivitách.<sup>1</sup> V rámci tohoto procesu pak vznikají označení jednotlivých náboženství typická svým zakončením *-ismus*,<sup>2</sup> které přímo naznačuje jejich historicitu a nepůvodnost,<sup>3</sup> a stavějí se na roveň křesťanství, které tím přichází (nejprve v rovině teorie) o svoji exkluzivitu. Koncept náboženství se vyvinul v historickou a sociologickou entitu, jež se postupně odpoutávala od křesťanského pohledu na svět.<sup>4</sup> Faktem, též důležitým bodem kritiky obou konceptů náboženství i hinduismus je, že ono oproštění od křesťanské perspektivy v pohledu na nekřesťanské kultury mnohdy nebylo důsledně uváděno do praxe. K jednotlivým bodům kritiky se ještě vrátím.

Jak vidno, pojem náboženství v singuláru i v plurálu, *-ismy* a ostatní přidané koncovky, označující jednotlivá konkrétní náboženství jsou koncepty, které jsou nepříliš staré a podléhající vývoji. Vznikaly a zaváděly se v určitém čase a místě, tedy na Západě, když tedy říkám západní koncept, nemám tím v žádném případě na mysli že by snad byl výhradně vlastnictvím Západu, a jen někteří vyvolení s ním mají schopnost, nárok a právo operovat.

### 3.4 Kritika. Perspektiva: postkoloniální.

#### 3.4.1 Orientalismus.

*„Koncept hinduismus mohl vzniknout tak, jak se předpokládá – invencí, ale neexistují důkazy, že to tak opravdu bylo.“*  
(Sweetman 2003: 11).

Soudobý diskurs orientalismu je součástí tzv. postkoloniálních studií, e. g. Ashcroft, Griffiths, Tiffin: 2006. V Kingově eseji je věnován prostor diskusi o tzv. nekoloniálním, německém orientalismu: jde o tzv. Árijský mýtus<sup>5</sup> ve spojitosti se věřících.

<sup>1</sup>Viz Smith 1991: 20–49, 77–79. Dlužno poznamenat, že tato separace vytváří určité napětí mezi oběma světonázory. Náboženský světonázor jednak nepřipouští, že by bylo možné, nebo vhodné se takto vydělit a jednak nepovažuje takový způsob kategorizace za světu vlastní, je mu jaksí nanucen, a o jeho struktuře je předem rozhodnuto. Srov. e. g. Sweetman 2003: 25.

<sup>2</sup>V rámci takového procesu vznikl i hinduismus. S tím souvisí i problém přijetí těchto termínů těmi, kdož rámce *-ismů* plní konkrétními obsahy – tedy stoupenci toho kterého náboženství.

<sup>3</sup>Prakticky to znamenalo přiznání náboženství jeho vlastní historii a vznik mj. historie náboženství jako akademické disciplíny.

<sup>4</sup>Smith zmiňuje ještě jiný důvod posunu významového rámce pojmu náboženství. Krom evidentní plurality kulturních, resp. náboženských tradic, kterou bylo potřeba reflektovat, viní osvícenskou filosofii když říká “it is not entirely foolish to suggest that the rise of the concept religion is in some ways correlated with a decline in the practice of religion itself.” (Smith 1991: 19). Další autoři se nespokojí ani s takovým zdůvodněním a analyzují vliv dalších faktorů, viz. e. g. Harrison 1990, Cavanaugh 1995, Dubuisson 2003 a další.

<sup>5</sup>Teorie árijské invaze, jak ji chápeme nyní ve světle faktů o britské kolonizaci, byla výslednicí

záměrným vytvářením stereotypních, homogenních obrazů jak Východu tak Západu, mámiily záměrně obě strany. Německo sice kolonie na Východě nemělo, mělo je ale v Africe, rozhodně nebránilo invenci jistých příběhů o rasách a podobných věcech, v tomto případě účinného nástroje v budování národního vědomí a následně realizaci myšlenky zabrat si pro sebe celou Evropu. (King 1999: 149–150). Dalším typem či druhem orientalismu může být e. g. tzv. „sympatetický, neredukovaný orientalismus“. Jde o tradici spojenou s takovými jmény jako Annie Beasant (Theosofické hnutí v Indii), Tolstoj, k Hindu konvertovaná sestra Nivedita – tzv. apoštolka nenásilí, svojí konverzí jde příkladem proti pomýlenému dogmatu „hinduistou se jeden musí narodit“.<sup>1</sup> Richard Fox toto nazývá „afirmativním orientalismem“ (Fox 1992: 152). Kopf (Kopf: 1980) argumentuje, že moderní orientalismus<sup>2</sup> vznikl v Kalkatě roku 1784, založením „Asiatic Society of Bengal“. Šlo o spolek těch, kdož se snažili o modernizaci Hindu kultury zevnitř. Proti nim v přímém kontrastu stojí anti-orientalisté ‘Westernizers’. S takto loženou diskusí souvisejí hlavně dva vzájemně se překrývající pojmové rámce: modernizace a westernizace.<sup>3</sup> V podstatě jde o rozšíření původního konceptu ‚orientalismu‘ jak jej rozpracoval Said.<sup>4</sup> vůči moci západních diskursů, ať už ve sféře politické nebo akademické. Tzv. moc diskursu je neoddiskutovatelným faktem, ale rozhodně se nedá považovat za jeden jediný hlavní faktor<sup>5</sup> vzniku takové a právě této konstrukce hinduismu.<sup>6</sup> Museli bychom ignorovat další podstatné faktory, které měly na výsledné reprezentacích hinduismu určující vliv, ať už se jedná o zmíněné záměry Brahminů, snahy o protlačení různých ideologií na přední pozice obrazu hinduismu i indické společnosti obecně i konkrétně, nebo na druhé straně barikády – faktory spojené s motivacemi

dvou momentů. Za prvé lingvistických objevů, které prokázaly podobnost jazyka véd s většinou evropských jazyků a tento jev vysvětlovala migrací árijců do Indie, která postupně přerostla v ovládnutí Indie kulturně a technicky vyspělejšími árijci na úkor Harappanské říše. V druhém plánu byla spatřována podobnost britské kolonizace Indie s dávnou árijskou invazí a kolonizace byla chápána jako pozitivní pokračování árijské invaze. S podobným názorem se v té době setkáváme nejen v rovině vědecké či politické, ale i oblasti kulturní, viz např. Rudyard Kipling. Protože vlastní teorie záhy přerostla v teorii o nadřazenosti árijské rasy, došlo v poválečných letech k její společenské diskreditaci a následně byla na základě indicko-francouzských archeologických objevů a rozborů DNA vyvrácena. Dnes převládá názor, že Harappanská říše byla přinejmenším stejně vyspělá jako příchozí árijci a její zánik je spíše spojován s nástupem doby ledové a souvisejícími klimaticko-ekologickými změnami.

<sup>1</sup>Srov. e. g. Weber: 1946.

<sup>2</sup>Pojem ‚afirmativní orientalismus‘ užívá též, ale narozdíl od Foxe se mu významem kryje s vymezením pojmu ‚westernizace‘.

<sup>3</sup>Bliže k těmto pojmům viz e. g. Kopf 1969: 275, King 1999: 153–4.

<sup>4</sup>‚Orientalismus se vymezuje „... critique of Western notions of the East and the ways in which ‘Orientalist discourse’ has legitimated the kolonial aggression and political supremacy of the Western world.“ (King 1999: 148, viz také Said: 1978).

<sup>5</sup>Tím nechci naznačit že by koloniální agenda byla nějak jednostranná či transparentní právě naopak, jde o velice složitý komplex.

<sup>6</sup>Pro rozvinutí úvah k tématu ‚autorita‘ tato práce nemá sdostatek prostoru.

koloniálních velmocí. Navíc se domnívám, že historické rekonstrukce náboženství by neměly stát zcela v popředí zájmů religionistiky.

Výskyt pojmu hinduismus do jisté míry souvisel i s frekvencí, jakou začal být používán pojem Hindu. Nezdá se mi až tak nepochopitelné, že u prvně jmenovaného šlo o západní konstrukt neoproštěný od koloniální a žido-křesťanské perspektivy. Zdá se, že se objevil na počátku 19. století, během další dekády se jeho užívání rozmohlo.<sup>1</sup> Nejprve jako termín v právní příručce *Gentoos*.<sup>2</sup> Z toho by mohla vysvítat většinová preference užití perského označení před portugalským. Na každý pád, pojem hinduismus byl ve smyslu náboženství (sg. i pl.) Indie zhruba ve stejné době užíván jak na Západě,<sup>3</sup> tak na Východě. Ovšem povaha setkání ‚Západu s Východem‘ nebyla zrovna mírumilovná – i odtud pramení pocit nadřazenosti Západu, který se projevil jak v označení jednotlivých kategorií hinduismu, tak celou jeho koncepcí i později při požadavku opustit termín hinduismus nebo jej diskvalifikovat jako náboženství.

Západní orientalistické přístupy<sup>4</sup> k indické kultuře měly při vývoji hinduismu klíčovou roli. To souvisí s tehdejší historickou situací. Britská suverenity na území indického subkontinentu přispěla velmi významně k vytvoření iluze hinduismu, jako jednotného celku, systému, světového náboženství. Těch ale využívala a k nim přispívala celá řada jak evropských, tak indických autorů, politiků, náboženských a sociálních aktivistů.<sup>5</sup> Dlužno poznamenat, že pozice orientalisty není v žádném případě záležitostí minulosti, sklouznout do této škatulky lze poměrně lehce, i třeba jen pro upřednostňování angličtiny v literární tvorbě a akademické práci<sup>6</sup> před množstvím nativních jazyků a dialektů.<sup>7</sup>

Faktem je, že všechny university byly zřízeny za kolonizace, institucionalizovány britským způsobem, následující evropská kritéria pro vzdělávání. Existence

<sup>1</sup>Snad pomohla i Vivékanandova dvouletá osvětová cesta po Spojených státech amerických.

<sup>2</sup>Termín zaznamenaný v již 17. století, viz e. g. *GENTOO*, subst. adj. vzešlo zkomolením portugalského *Gentio*, ‘a *gentile*’ nebo ‘*heathen*’, k označení Hindu pro odlišení od tzv. ‘*Moros*’ nebo ‘*Moor*’, i. e. mohamedány, tedy muslimy. Termín *Gentio* byl užíván ve dvou významech: *a.* k Hindům obecně, *b.* *Hindoos*. Odkazuje k jazykové skupině telugu, zejména z Peninsuly a k jazyku telugu (Hobson-Jobson: 1903). Oba termíny se již v původních významech v angličtině neuvžívají.

<sup>3</sup>Nyní zahrnují i Ameriku.

<sup>4</sup>Hlavní charakteristické rysy už byly několikrát zmíněny: jde zejména o přístup k Indii jako monolitu, koherentnímu celku, podobný přístup k hinduismu, analogická konstrukce hinduismu s křesťanstvím, vysoce spekulativní povaha historické rekonstrukce a periodizace indické historie, resp. náboženského vývoje... a další.

<sup>5</sup>E. g. Max Mueller, Max Weber, Luis Dumont, Gandhi, Balagangadhara, Vivékananda, Roy a další.

<sup>6</sup>Která je jedním z oficiálních úředních jazyků Indické republiky jako celku, druhým je indoevropský jazyk hindi.

<sup>7</sup>E. g. Spivak: 1993. Přestože autorka na jiném místě navrhuje ‘inter-literary’ přístup, protože výuka angličtiny může být jen tehdy kritická, pokud je “intimately yoked to the teaching of the literary or cultural production in the mother tongue.” (Spivak 1993: 151).

specializovaných programů za účelem vychovat tzv. elitní třídy vzdělaných, ‚anglicizovaných‘ Indů není žádným tajemstvím. Byla zkonstruována a studována oblast s nálepkou ‚indická náboženská literatura‘, podle evropských – dobových, literárních – norem.

Jak už bylo řečeno, mnohé neduhy konceptu náboženství byly sekundárně přeneseny na koncept hinduismu. Kategorie náboženství implikuje selekci dat (převážně za účelem komparace), tudíž studovat hinduismus jako náboženství znamená studovat v perspektivě náboženství. Jde tedy primárně o otázku přístupu, kterou volíme v interpretaci nějakého jevu, problému či setkání. Z výše uvedeného tedy nakonec vyplyne, že obvinění badatelů 19. století z pokřiveného zobrazování reality a překrucováním významů vlastně nedává smysl, lze pouze říci, že jejich perspektiva a selekce dat neodpovídá té dnešní.<sup>1</sup>

Dnes je možné identifikovat přinejmenším dvě takovéto ucelené ‚západní‘ představy o ‚východní‘ religiozitě, které byly v neposledních dekáдах v postkoloniální perspektivě shledány zkrácením *non plus ultra*. Obě těží z již zmíněného mýtu ‚mystického východu‘. V prvním případě se rozvíjí aspekt mystického (magického), tajemného, duchovního, bohaté kultury v pozitivním slova smyslu, což jsou údajné atributy, již jsou Západě nedostatkové. V pejorativních polohách pak takto vymalovaný obrázek mluví o světě primitivních zpátečníků.

Druhá představa náboženských tradic Východu je spojena s fobií z militantního fanatismu. Domnívám se že jde manifestaci stejného jevu, který se v době kolonizace zažil jako ‚orientální despotismus‘.<sup>2</sup> Jde o charakteristiky jako duchovní odtrženost až netečnost, což se ale ve stereotypní představě slučuje s násilným prvkem politického sociálního aktivismu.

Na prahu 21. století stále přežívají nejméně dva stereotypy. V prvním se počítá s globalizovaným, ekumenickým, všezahrnujícím světovým náboženstvím, které ale vlastně náboženstvím není, druhý akcentuje netolerantní a zhoubnou formu náboženského nacionalismu.

Způsoby reprezentace hinduismu se pochopitelně liší podle autora, ale snaha popsat hinduismus jako koherentní celek znamenala a znamená čelit nepřehlednému množství problémů. Nemožnost hinduismus bezezbytku uzavřít do homogenního celku či vysvětlit a popsat jeho jednotlivé projevy podle společného systému nebo klíče mnohé donutila sáhnout k analogiím, metaforám a symbolickým

<sup>1</sup>“Hinduism, . . . , religion itself, may only be defined stipulatively. Hinduism does not exist, except as a selection of data for particular purpose” (Sweetman 2003: 27).

<sup>2</sup>Důraz na iracionalitu koloniálního subjektu. Religiozní dimenze takových konfliktů jako např. v Ajódhja byly zhusta přeceňovány, mylně identifikovány, vymezeny a interpretovány jednak vzhledem k zatížení předsudky vlastních perspektiv, jednak v nepochopení perspektivy události samotné a je dost možné že svou úlohu sehrály další faktory (viz e. g. Das: 1995). Nacionální rozměr těchto tzv. náboženských konfliktů byl navíc dopředu vyloučen, protože něco takového jako autentické mystické zanícení přece nepatří do arény politických pří, srov. King 1999.



vyjádřením. Často jde o redukovanou rétoriku cestopisů a lodních deníků, přirovnávající hinduismus k divoké džungli, pokrmu, velmi oblíbené bylo přirovnání k banyánovému stromu, snad i pro fakt, že pod takovým právě Buddha Gautáma dosáhl v indické Bodgaje osvícení. Přirovnání konceptu hinduismus k mapě mi připadá zvlášť výstižné. Akademický konstrukt je nutně nedokonalým modelem nepřeborného množství dat – tradic a zvyků lidí, kteří jsou minimálně posledních 8. století známí jako Hindusi.<sup>1</sup>

Pokud koncept Hinduismu hodnotíme podle jeho užitečnosti jako konceptuálního nástroje, a přeneseme tuto perspektivu na situaci těch, kteří měli s pohledem na hinduismus kdy co do činění, dost možná se některé šokující hypotézy stanou – řekněme – méně šokujícími. I dnešní autoři z akademického prostředí se musejí zabývat otázkou publika.<sup>2</sup>

Jsem toho názoru, že pro komplexitu hinduistické náboženské tradice vlastně ani není z principu možné vytvořit model, který by nedefinoval skutečnost, ale vždy by v ní měl mít dostatečnou podporu, neboť je to právě ona skutečnost, pro kterou je model vytvořen, a domnívám se, že by tomu v religionistice nemělo být naopak.<sup>3</sup>

### 3.4.2 Hinduismus po vzoru křesťanství.

Samotná koncepce náboženství, resp. hinduismu, byla a do jisté míry je stále ovlivněná křesťanskými prekoncepty náboženství. V setkání kultur Evropy a Indie v akademickém prostředí religionistiky, resp. kulturních věd vychází najevo, že pokřivený obraz hinduismu souvisí s nevyjasněným rámováním pojmu náboženství. Nepovažovat křesťanství za normu náboženství není tak lehký úkol jak by se mohlo zdát, a i když je orientalismus jako takový odhalen neznamená to, že k tomuto procesu v současné době nikde nedochází. Koncept náboženství, z něhož plynou přímé důsledky pro hinduismus, je ovlivněn křesťanskou perspektivou a teologickými nároky jak implicitním tak explicitním způsobem.

**(A). implicitně.** Jak už bylo řečeno, religionistika, neboli věda o náboženství vznikla v křesťanském prostředí a ani dnes nelze říci, že by byl proces osamostat-

---

<sup>1</sup>Podobný druh diskrepance uvidíme i když se podíváme na skutečnou kartografickou mapu Indie první pol. 19. stol., kdy vznikaly první koncepce pan-indického hinduismu z per jezuitských misionářů, s mapou současné Indie. Situaci nezjednoduší ani pohled na tři současné mapy Indie: první pocházející z Indie, druhá z Pákistánu a třetí řekněme z EU. Co takového pohledu ale jasně vysvětluje fakt, že mapy – a analogicky ani akademické koncepty – nejsou skutečnost. Pro analogii s mapou viz Eco 1994, Edney: 1997, Sweetman: 2003.

<sup>2</sup>Každý diskurs má svá specifika. Jisté je rozdíl, když zde o hinduismu píšou magisterskou práci, než když slovníkové heslo, dopis matce či příteli.

<sup>3</sup>Zděšení některých badatelů nad zkresleným konceptem hinduismus sebou neslo výroky typu: „žádný hinduismus neexistuje, je to konstrukt!“... (Kulke, Sontheimer: 1997).

ňování akademické disciplíny z vlivu křesťanského předporozumění zcela u konce. Lze říci, že veškeré proběhlé i pokračující debaty na téma definice náboženství a použitelnosti konceptu v oboru plynou právě z nedokonaného osvobození od dřívějších teologicky zabarvených konceptualizací.

Jako taková se religionistika staví k předmětu svého studia jako k objektu, tedy k němu přistupuje zvnějšku. To samozřejmě neznamená, že by se stavěla do bezčasí a vystupovala z historie. Naopak, právě to, že zůstává v perspektivě znamená, že na náboženství, ať je vědou o náboženství konceptualizováno jakkoli, nemá nahlížet jako by bylo jakousi neredukovatelnou entitou, antropologickou konstantou, *cosi*, pro co mají sklony všichni *homo sapiens* z principu. Takový koncept je ve své podstatě teologický a právě taková a podobně zabarvené konceptualizace zavedly religionistiku resp. kulturní vědy do situace, kdy se teorie ne a ne setkat s praxí jako v případě hinduismu, kdy badatelé docházejí k závěru, že hinduismus náboženstvím není. Takový přístup vyžaduje autoritu pro rozhodnutí, co je a co není náboženství, kterou religionista<sup>1</sup> *a priori* nezíská jen tím, že adoptuje teoreticky neobhájený (a dost možná neobhajitelný) přístup k náboženství jako k oblasti *sui generis*.

Problematičnost náboženství v případě hinduismu vedla některé k taktice ústupu. Těmto se náboženství jako analytická kategorie příliš nezamlouvá<sup>2</sup> a volí raději alternativní koncepty. Přesto, co bývá hlavní příčinou odmítnutí náboženství jako vhodné analytické kategorie či konceptuálního nástroje? V případě hinduismu je to neschopnost vyabstrahovat čistě náboženské fakty a instituce. To vše jen dokazuje historický původ disciplíny (religionistiky) a také skutečnost, že i ti autoři, kteří se vůči křesťanskému předporozumění kriticky vymezili, nebyli s to se s ním vyrovnat. Tvrzení, že v indické společnosti nelze oddělit náboženské instituce od čistě nenáboženských, tudíž, že hinduismus není náboženství se v literatuře vyskytuje tak často, že se dá považovat za určující tendenci v soudobém akademickém přístupu k hinduismu.<sup>3</sup>

Heinrich von Stietencron ve své esejí diskvalifikuje hinduismus jako náboženství. K chybnému určení hinduismu za náboženství podle něj došlo kruciólním nepochopením označení ‚Hindu‘, které bylo původně (!) perské a označovalo obecně Indy, tedy ty, kteří nebyli perskými autory identifikováni jinak, jako muslimové, Židé, křesťani, Džinisti či Pársové<sup>4</sup> a navrhuje jej pojímat „jako socio-

<sup>1</sup>Dle mého názoru. Podobně viz také e. g. McCutcheon: 1997. Autor jde ještě dál, když tvrdí že takové přístupy v religionistice 'effectively precludes other more socio-politically and historically sensitive methods and theories' (McCutcheon 1997: 122–3).

<sup>2</sup>E. g. Fitzgerald: 1997, 2000, Staal: 1989.

<sup>3</sup>Srov. e. g. Hardy 1990: 145, Dalmia and Stietencron 1995: 20, Frykenberg 1997: 82, Smith 1987: 34, stejně tak Balagangadhara: 1994 a Oberoi: 1994.

<sup>4</sup>“Most people failed to realize that the term ‘Hindu’ correspond exactly to their own word ‘Indian’... The Hindu they knew, was distinct from a Muslim, The Jew, the Christian, the Parsee and the

kulturní jednotku či civilizaci, jež v sobě zahrnuje velké množství odlišných náboženství“ (Stietencron 1997: 33<sup>1</sup>). Hinduismus podle Stietencrona není náboženstvím, protože nemá jednotnou doktrínu nebo učení, které by bylo závazné a společné všem hinduistům.<sup>2</sup> Jak vidno, doktrinální uniformita je při určování náboženství (zde pro Stietencrona) zásadní, a protože hinduismus na něčem takovém zrovna nelpí, kategorii náboženství jednoduše nevyhovuje. Ovlivnění křesťanskou perspektivou a konceptem náboženství derivovaným z křesťanství<sup>3</sup> je myslím zjevné. Pro autora není hinduismus náboženstvím proto, že má s křesťanstvím pramálo společného, a nevyhovuje takové analytické kategorii náboženství, kterážto byla zkonstruována na základě křesťanského modelu. Křesťanství v takovém konceptu náboženství není jen jedno náboženství z mnoha, ale plní funkci prototypu či ideálního typu v konceptualizaci náboženství. Co tedy Stietencron v přístupu k hinduismu navrhuje? Doslova tvrdí, že „pokud přistoupíme na to, že judaismus, křesťanství a islám jsou náboženství, pak se nemůžeme vyhnout závěru, že v hinduismu vedle sebe koexistuje množství rozdílných náboženství“ (Stietencron: 41).<sup>4</sup> Místo toho navrhuje, abychom k popsáním tradicím hinduismu – i. e. tzv. védická náboženství, Višnuismus, Šivaismus, šaktismus a další<sup>5</sup> – přistupovali jako k nezávislým (!) náboženstvím pouze zarámovaných kulturně-společenskou kategorií hinduismus. Zdůrazňuje, že to, čemu říkáme hinduismus, zahrnuje takové množství rozdílů minimálně v takovém rozpětí, jako je pozorujeme u popsáných tzv. náboženství knihy a z tohoto důvodu se dle jeho názoru nelze vyhnout závěru, že v rámci hinduismu koexistují různá náboženství. Záměrně jmenuje tradice, které se mu jeví mít charakteristiky, které nápadně vyhovují modelu náboženství, korespondujícího z modelem náboženství křesťanství.<sup>6</sup> Osobně takový přístup shle-

---

Jain who were all present in the Indian coastal area known to western trade. Therefore they took the term 'Hindu' to designate the follower of a particular Indian religion... And from Hindu the term 'Hinduism' was derived by way of abstraction, denoting an imagined religion of vast majority of the population – something what has never existed as a 'religion' (in the Western sense) before...” (Stietencron 1997: 33–4). Jednak není zcela jasné proč by Peršané zvládli rozlišit náboženství, a neporadili si s Hindu “non-muslim masses of India” (Stietencron 1997: 33), dále je zřejmé, že Stietencronovo ‘religion’ je náboženství v západním pojetí, a i když toto pojetí explicitně nevymezuje, je patrné z celkové argumentace, viz Stietencron 1997: 33–71.

<sup>1</sup>“...a socio-cultural unit or civilisation which contains plurality of distinct religions”

<sup>2</sup>“...there is hardly a single important teaching in “Hinduism” which can be shown to be valid for all Hindus, much less a comprehensive set of teachings” (Stietencron: 36).

<sup>3</sup>I když tzv. jednota doktrín je určitě diskutabilní téma i v rámci křesťanství.

<sup>4</sup>“If we accept Judaism, Christianity and Islam as “religion”... we cannot avoid concluding that there are a number of different “religions” existing side by side within „Hinduism”

<sup>5</sup>Alternativní přístupy ke studiu těchto tradic navrhuje e. g. Ferro-Luzzi v Sontheimer and Kulke: 1989 (polytheticko-prototypický přístup k hinduismu) str. 187–196, Lipner: 1998 (1994, 1996) (polycentrická koncepce hinduismu).

<sup>6</sup>“Each of these religions possesses its own set of revealed holy scriptures recognized by all its members, each worships the same god as the highest deity, (or reverts to an impersonal Absolute

dávám problematickým, a to hlavně pro autorovo pojetí náboženství, jež generuje popis tradic, který ale nesouhlasí s empirickými daty. Pokud bych měla hovořit na základě vlastní zkušenosti, nabyté dlouhodobými pobyty a výzkumy v různých částech Indie.<sup>1</sup> Za příklad si vezměme tzv. Šivaismus. Při bližším pohledu touto optikou zjišťujeme, že Šivaismus je vlastně určitým konglomerátem tradic, které lze popsat napříč ostatními ‚-ismy‘ – někteří šivaisté by spadli do kategorie bráhmánismu, někteří do tradice bhakti, jiní by snad obstáli jako guruové asketi a jogíni, ale někteří by se vzhledem ke svému původu a kastovní příslušnosti nezařadili vůbec. Rozhodně neplatí že by nějaký tzv. prvek tradice byl sdílen všemi jeho tzv. členy. Podobně by bylo možné hovořit o každém bodě či charakteristice uvedeném v citátu. Nechci tím říci, že by někdy nemohlo být užitečné nahlížet některé tradice jako separátní systémy, rozdílná náboženství etc., jen nesouhlasím s tím, že by takovými a ve vztahu k hinduismu ve skutečnosti byly.

Stietencron sice připouští, že některá náboženství v rámci hinduismu jsou si bližší než jiná, ale trvá na argumentu, že stejně jako v případě judaismu, islámu a křesťanství jedná se o rozdílná náboženství.<sup>2</sup> Jinde svůj přístup zdůvodňuje tak, že žádné z těchto náboženství,<sup>3</sup> až snad na výjimku monistické Advaita-Védanty, nezavedlo instituci, která by se celo indicky starala o závaznou exegezi náboženských a posvátných textů. Autorita pro oblast náboženství nebyla (a není) zakotvena v centrální organizaci srovnatelnou s římskou církví (Stietencron 1995: 71). Taková instituce by bezpochyby zvládla úlohu zjistit co přesně zakládá kterou ‚autoritativní náboženskou tradici‘ a v čem tkví podstata jejich odlišnosti. A protože Stietencron v hinduismu takovou nevidí, znovu to pro něj znamená, že není náboženstvím. Zvykl si prostě na zažité pořádky římské církve. Pojem náboženství má být jednoduše aplikován jen na společensky *sdílené koherentní systémy výkladu světa a hodnot* (Stietencron 1997: 45, kurzíva v originále).<sup>4</sup>

**(B). explicitně.** Modelu náboženství, který je implicitně i explicitně modelován na prototypu přístupu ke křesťanství resp. náboženství knihy, neunikli ani indiští

---

as the highest principle, or recognizes a particular pantheon). Each of the literate Hindu religions has its own clearly identifiable and often immensely extensive theological literature, each knows its great saints, its major reformers, and the founders of sects”. (Stietencron 1997: 44).

<sup>1</sup>2001 poprvé v Indii, 6 týdnů, 2002 a 2003: studium tradice uctívání tzv. nágu dohromady 11 měsíců, 2004: bakalářská práce na téma: ‚Fenomén nága v Centrální Asii‘, výzkum tradice v Kulu Valley, 6 měsíců, 2008–9: 3 měsíce. Studium technik rituálního tradičního léčení a problematiky náboženské konverze muslim – hindu.

<sup>2</sup>Demarkační čáru mezi náboženstvími, ač se třeba jedná o zdánlivě podobné formy náboženství vyznačí “a result of decisive variance in the authoritative traditions or belief systems (Stietencron: 42), z čehož je opět zřejmé ovlivnění křesťanskou prekonceptí náboženství, resp. protestantismem.

<sup>3</sup>Která nazývá viz výše Šivaismus, šaktismus...

<sup>4</sup>“...the term ‘religion’... can only be applied on to *corporately shared coherent systems of world explanation and values*”.

akademici. Vzdělání v Oxfordu či jinde v Británii spolehlivě zajistilo intelektuální implantaci západoevropského předporozumění pojmu náboženství, jako už samotný způsob konstrukce hinduismu. Přehodnocení konceptu v současné akademické diskusi se pochopitelně týká také indických autorů. Lze pozorovat, že mnozí přijala argument, že hinduismus není náboženství.<sup>1</sup> Vycházejí totiž z konceptu náboženství v ‚západním smyslu‘, viz např. Stietencronova definice náboženství o koherentních jednotných systému sdílených hodnot a světonázoru.

Jak už jsem zmínila, klíčovým momentem, resp. historickým obdobím, bylo pro Indii období kolonizace britskou velmocí v 18. a 19. století. Tehdy došlo k setkání kultur, z nichž se jedna považovala celkově za nadřazenou, vyspělejší technicky, intelektuálně i kulturně, čímž mám na mysli židovsko-křesťanskou tradici Západu. Krom obecných snah o modernizaci země a obyvatelstva a edukaci ale spoň některých vrstev obyvatelstva se objevily i intelektuální a akademické snahy. Ty přispěly ke konstrukci hinduismu především ve dvou rovinách: jednak šlo o tzv. textualizaci indického náboženství, tj. vybrané sanskrtské texty<sup>2</sup> byly ‚kanonizovány‘, prohlášeny za jádro náboženské tradice, ergo autoritativní. takový postup byl později označen jako ‚textový imperialismus‘.<sup>3</sup> V druhém bodě pak šlo o, viz výše, konceptualizaci indické náboženské tradice implicitně, někdy i explicitně, na základě normativního paradigmatu stávajícího porozumění náboženství prizmatem židovsko-křesťanské tradice (King 1999: 101).

Zajímavým způsobem do diskuse přispívá Balagangadhara (Balagangadhara: 1994), který nejenže nepovažuje hinduismus za náboženství a jeho invenci a konstrukci plně připisuje na vrub práce Evropanů, ale z jeho textu vysvítá, že hinduismus se v takové situaci neocitl sám. Počítá s tím, že tzv. hinduismus povstal, resp. byl zkonstruován dříve než třeba buddhismus, a ve svém argumentu spěje ke křesťanské dichotomii. Totiž tvrdí, že pokud jsou judaismus, křesťanství a islám náboženstvími, pak proto existují určité předpoklady. Pokračuje dále, že pokud přistoupíme, že tyto předpoklady jsou právě charakteristikami náboženství, pak v náhledu na ostatní kultury, v tomto případě indickou, to bude znamenat, že žádné nábožen-

<sup>1</sup>E. g. Balagangadhara: 1994, Dalmia: 1995 a další.

<sup>2</sup>Viz i. e. snahy W. Jonese, syna slavného matematika a zakladatele ‚Asiatic Society‘, viz e. g. Chakrabarty: 2008, str. 2–24. Jones se stal roku 1784 soudcem nejvyššího soudu v Kalkatě, v čehož důsledku inicioval projekt překladu *Dharmašáster*, ve víře, že representují závazný hinduistický právní systém se jej snažil jako takový zavést a aplikovat. Totéž se ostatně dělo o s ostatními texty, obsahující nějaká pravidla či normy jednání, podobně se zacházelo s tzv. Manuovým zákoníkem. První problém znamená, že žádný z těchto textů není závazný *in toto* pro všechny Hindy nebo hinduisty, naopak, většinou jsou určeny pro úzkou skupinu, v tomto případě elitu tzv. bráhmanských kast. znovu je nutno připomenout, že veškeré zásluhy na konstrukci hinduismu 18. a 19. století neleží pouze na bedrech orientalistů, ale je výsledkem kooperace s místními a obratnými informanty.

<sup>3</sup>Detailní diskusi na téma která literatura a jak k ní bylo tehdy přistupováno, podle evropských dobových standard, viz Dharwadker v: Breckenridge and van der Veer 1993: 158–85. Téma předporozumění evropské filologie 19. stol. viz str. 175, 181.

ství nemají a nemá.<sup>1</sup> Tyto charakteristiky, které je, viz výše, možné objevit implicitně v práci e. g. zmíněného Stietencrona, Balagangadhara výslovně vyjmenovává (Balagangadhara 1994: 22–3). Jde o tyto: vyznání víry, učení (creeds), náboženská víra v Boha (beliefs in God), písmo (scriptures), církve (churches). Protože náboženství Indie, Řecka a amerických indiánů tyto instituce postrádají, náboženstvími nejsou. Tyto charakteristiky jsou pro Balagangadhara tím, co dělá z judaismu, křesťanství a islámu náboženství a na základě čeho je možné je rozlišit jedno od druhého. Znovu se setkáváme s přístupem, kde jsou semitská náboženství tím, čím jsou náboženství,<sup>2</sup> pokud chceme tvrdit, že “Christianity is not an exemplary instance of ‘religion’, then we have no other examples of religion” (Balagangadhara 1994: 307). Dalším důvodem výběru právě semitských náboženství za prototyp je autorovi faktum, že všechny tři samy sebe jako náboženství identifikují a reprezentují.<sup>3</sup> Jeho definice „náboženství je srozumitelný popis sebe sama a *kosmu*“<sup>4</sup> neodpovídá na otázku proč právě křesťanství odlišuje od ostatních za prototyp. Asijské kultury považuje za odlišné ve způsobu poznání světa,<sup>5</sup> a proto má Asie rituální, ale ne náboženské tradice.

Výše uvedená argumentace je sice z formální stránky platná, nicméně i zde vystupuje problém s definicí pojmu náboženství. Společně s dalšími<sup>6</sup> vyjadřují pochybnost, že nárok definovat náboženství tímto způsobem je v dnešní religionistice oprávněný. Koncept náboženství, který staví křesťanství za prototyp a konstituční prvek náboženství, a explicitně je pak modelován takto prototypicky, je bezesporu tendenční. K zaujetí kritického postoje přispívá i fakt, že Balagangadhara za prototyp ustavuje vlastně jeden konkrétní druh křesťanství, tj. osvícensko-deistickou koncepci.

Náboženství v ‚západním smyslu slova‘ a ‚západní koncept náboženství‘ jsou dva pojmy, se kterými podobné argumentace (viz výše i níže) operují. První od-

<sup>1</sup>“... the conditions under which other cultures are to have religion are precisely those that make it impossible for the Semitic religion to be religion. That is to say, if the Semitic religions are what religions are other cultures do not have religions. If other cultures have religions, than the Semitic religions are not religions. The inconsistency lies in insisting that both statements are truth. (Balagangadhara 1994: 25).

<sup>2</sup>Jinde kategorii náboženství, co se prototypu týče, dále zužuje: “Whether Judaism and Islam are religions or not, at the least, our term picks out Christianity as one. When we use the category ‘religion’, we minimally refer to Christianity” (Balagangadhara 1994: 305), nejde jen o příklad, jde o exemplární prototyp kategorie náboženství. Pokud mu toto nepřiznáme, pak nemáme náboženství žádné.

<sup>3</sup>Viz výše Smith. Každá z těchto tradic se vůči kategorii náboženství vymezila i negativně (Smith: 1991).

<sup>4</sup>... “religion is an explanatorily intelligible account of both the Cosmos and itself” (Balagangadhara 1994: 384). Argument definice ibid., str. 331–4.

<sup>5</sup>“... the configuration of learning in Asian cultures is performative, rather than theoretical, such accounts (viz definice) are absent from the cultures of Asia” (Balagangadhara 1994: 314).

<sup>6</sup>Viz e. g. Dhahreshwar: 1996, Loy: 1996, Sweetman: 2003.

kazuje k třem monotheismům, druhé k historické konceptualizaci náboženství v rámci společensko-vědní disciplíny. Druhý zmíněný není totožný s percepcí a sebepercepcí západního monotheismu, naopak, sice svým původem patří na Západ, ale vyvinul se z pozice vůči náboženství, resp. křesťanství, kritické. Koncept náboženství či „západní“ koncept náboženství není, nebo rozhodně nemá být totožný s formou, které náboženství na Západě nabylo. Že indická, resp. asijská náboženství nejsou stejná náboženství jako náboženství evropská, je už myslím poměrně slušně obhájeno jak z hlediska teorie, tak v rovině empirie.

### 3.4.3 Hinduismus – rituál a politika?

Fritz Staal a Timothy Fitzgerald podobně jako výše diskutovaní kritizují koncept náboženství, jako kategorii ovlivněnou monotheistickými systémy Západu a karteziánským způsobem myšlení. Oba autoři obhajují hypotézu, podle níž je kategorie náboženství pro analýzu hinduismu neefektivní (Staal 1982: 39,<sup>1</sup> Fitzgerald 2005: 171).

Fitzgerald kategorii náboženství v diskursu hinduismus diskvalifikuje hlavně pro jeho neschopnost rozlišit náboženskou instituci od jakékoli jiné, nenáboženské (Fitzgerald 2005: 171), navíc nijak nevyjasňuje způsob, jakým se budhisté, sikhové, džinisté a další vydělují v náboženské menšiny a jeho koncepci dál neřeší. Přestože je zažito, že hinduismus je jedno z pěti světových náboženství, navrhuje od konceptu upustit ve prospěch jiných kategorií, které jej dokážou zcela nahradit. Autor se snaží oddělit instituce hinduismu od institucí sociálních a vypomáhá si kategoriemi rituál, soteriologie, politika, ekonomika.

Podobně jako Staal kritizuje pozice esencialismu, které vtiskly indickým náboženstvím pečeť náboženství, tudíž jednoty a náboženství svedly na společného jmenovatele reality *sui generis* (Fitzgerald 2005: 175). Co se odpovědi na otázku: „Čím je křesťanství, nebo kterýkoli jiný příklad náboženství, zbavený konkrétního sociálního kontextu, jako čistá abstrakce?“ týče, je připraven. „Že jde o varianty téže reality je nárok teologický, který činí společensky specifická skupina lidí.“<sup>2</sup> Ve své kritice přístupu vědy o náboženství kritizuje důsledky přijetí teologického konceptu náboženství – téměř vše, co objevila o hinduismu sociologie je vědou o náboženství ignorováno (Fitzgerald 1990: 111) ve prospěch soteriologickému systému víry, světovému náboženství, které přesahuje sociální uspořádání společnosti (Fitzgerald 2005: 176). Důraz na stratifikaci společnosti vychází najevo i v přitakání

<sup>1</sup>“Hinduism does not merely fail to be a religion; it is not even a meaningful unit of discourse. There is no way to abstract a meaningful unitary notion of Hinduism from the Indian phenomena, unless it is done by exclusion...” (Staal 1989: 397).

<sup>2</sup>“That these are variants of the same reality is a theological claim, made by sociologically specific group of people.” autor pokračuje: “This claim is part of the object of non-theological observation; it should not be one of its basic assumptions”. (Fitzgerald 1990: 115).

pozici Johna Hinnellse a Erica Sharpa (Hinnells a Sharp: 1971), kteří ve svém ‚hinduismu‘ prohlašují: „Hinduista není hinduistou, protože přijímá nějaké doktríny nebo filosofie, ale protože je členem kasty“ (Hinnells a Sharp 1971: 6, Fitzgerald 2005: 176). Taková a podobné pozice budou blíže pojednány v části věnující se kritice Dumontovy hypotézy rituální čistoty, ve které je též vyzdvižováno kastovníctví za určující a základní prvek hinduismu.

Ve své studii Ambedkarova buddhismu shledává kategorii náboženstvím neproduktivní, a opouští ji<sup>1</sup> ve prospěch rituálu, politiky a soteriologie. Zdá se mu, že tradiční indická společnost je v podstatě ritualistická (Fitzgerald 2005: 173), což prezentuje jako součást buddhistické identity. Oblast politiky zajišťuje mediaci moci v závislosti na rituálním statutu. Z vymezení soteriologie vysvitne, že zde jde o osvobozující moc.<sup>2</sup> Soteriologie je tradičně doktrínou duchovního osvobození či spásy z utrpení života a zlého.<sup>3</sup> Tři kategorie Fitzgeraldovi k nahrazení náboženství z pochopitelných důvodů nestačí, poznamenává, že i další kategorie, i. e. ekonomika, přicházejí do úvahy v rámci studia některé instituce (Fitzgerald 2005: 175).

Zásadním problémem kategorie náboženství je, že nedokáže vymezit nic typicky náboženského od nenáboženských fenoménů. Fitzgerald tedy hodnotí užitečnost analytické kategorie podle toho, zda vyhovuje v roli autority, vedoucí demarkační linii mezi náboženstvím a nenáboženským (Fitzgerald 2000: 149). To se ale ukázalo problematické i případě aplikování kategorií, které sám navrhuje.<sup>4</sup> Přistoupit na možnost vytvoření takového konceptu, který bude možno využít autoritativně k rozlišení náboženských a nenáboženských jevů znamená, přiznat náboženství realitu nejen konceptuální, ale *sui generis*. Přestože je sám vůči takovému stanovisku kritický a snaží se od něj distancovat, nedá se říci, že úplně zdařile. Sice naznává, že náboženství není žádný reálný objekt, ale spíše analytická kategorie, a kritizuje ji pro její ideologickou zaujatost – odpovídá témuž, čím se prohlašují býti některá náboženství (náboženské ideologie).<sup>5</sup>

Úkolem neteologické, objektivní společenskovední disciplíny, tj. vědy o povaze

<sup>1</sup>“... Religion can be abandoned and replaced by such categories (ritual, politics, soteriology) without significant loss.” (Fitzgerald 2005: 172). V poznámce pod čarou pak svoji pozici obhajuje: “... my defence is that the terms I use, defined as I have defined them, do not carry the same degree of ideological baggage as ‘religion’ and its constitutional separation from the secular, and provide a more nuanced way of representing social realities here and there.” (Fitzgerald 2005: 201).

<sup>2</sup>“Though politics is the pursuit of power, it is power which liberates.” (Fitzgerald 2005: 174).

<sup>3</sup>“Soteriology is traditionally a doctrine of spiritual salvation or liberation from the world of suffering and evil.” (Fitzgerald 2005: 174).

<sup>4</sup>Uvádí, že “some forms of exchange today are descended from the old *balutedari* system, which was very much embedded in ritual status and the power of the local dominant caste.” (Fitzgerald 2005: 175).

<sup>5</sup>“... corresponds to what some religious ideologies proclaim themselves to be.” (Fitzgerald 1990: 109).



religionistiky, není vést nějaké pochybné demarkační čáry. Náboženství pro religionistu není totéž co pro teologa – není ontologickou entitou, nýbrž konceptem, a od teologických nároků koncepcí náboženství je třeba upustit. Pokud si představíme náboženství jako neomezenou paletu abstrakcí, není důvodu, proč by měla být zatížená teologickým nárokem či definicí. Stejně tak není v úloze a manifestuje v křesťanství, islámu nebo hinduismu, ale je jednotnou výkladovou analytickou kategorií, užitečnou při rozumění a popisu specifických jevů a fenoménů v chování kultur. Principiálně by ten samý úkol mohla zastat jiná kategorie, ale minimálně historicky doložené přilnutí k pojmu náboženství ukazuje, že náboženství možná není konceptuálně marné, jak se např. Fitzgerald snaží demonstrovat aplikací analytických kategorií substituujících kategorii náboženství. Na jedné straně tvrdí, že rituál je součástí buddhistické resp. Hindu identity, identitu náboženskosti už Indům nepřiznává.

Staal kritizuje koncept náboženství v tom smyslu, že je příliš omezující, a pokud jsou jeho hlavními<sup>1</sup> charakteristikami i. e. víra v boha, svatá či zjevená kniha a historický zakladatel, a tradice ‚projde‘ jako náboženství pokud splňuje alespoň dvě ze tří. Protože asijská náboženství tímto testem náboženskosti neprojdou, zbývá dvojí: zkusit aplikovat takový (v západním pojetí) koncept náboženství v realitě Asie a studovat diskrepance, pokud je vůbec možné koncept k určité situaci použít apod. Druhá možnost, která se nabízí zaznívá ve prospěch rozšíření konceptu náboženství (Staal 1982: 397). Autor tvrdí, že první možnost je v diskursu hinduismu neproveditelná, západní představa náboženství, tedy ovlivněná evropským náboženstvím je nevyhovující v pohledu na indickou, resp. asijskou religiozitu, koncept prohlašuje za neaplikativní.<sup>2</sup> Co se druhé cesty týče, dochází nakonec závěru, že asijská kultura, narozdíl od evropské, klade důraz ne na doktrínu, ale na rituál nebo mysticismus, nebo obojí. Pokud nějaké doktríny obsahují, jsou sekundární, charakteru post-intelektuální racionalizace<sup>3</sup> (Staal 1989: 389–90). Dále pracuje z tzv. rozšířeným durkheimovským konceptem náboženství, v jehož rámci operuje kategoriemi: rituál, víra (doktrína), mystická zkušenost, meditace.<sup>4</sup>

Staal hodnotí rituál jako primární, zdůvodňuje tvrzením, že rituál je téměř vždy nezávislý, navíc používá vlastní terminologii. Přetrvává v rámci takzvaných náboženství, které zajišťuje jejich proměnlivou interpretaci. Rituály se nemění, jsou

---

<sup>1</sup>Vůči podobně laděným konceptům náboženství se musím vymezit, podobně jako v případě ‚pravdy náboženství‘. Rozdělovat charakteristiky podle důležitosti inherentní tomu kterému systému, podle mého mínění nepřísluší religionistovi.

<sup>2</sup>Přesto to ve své práci neobhájil. Navíc se v celé práci důsledně vyvaroval jakékoli zmínce o náboženství Sikhů, tzv. sikhismu, který by požadavky tendenčně a ideologicky zabarveného konceptu náboženství v západním pojetí splňoval.

<sup>3</sup>K tomuto argumentu stojí empirické protiargumenty, e. g. Rámánuja a jeho hnutí, srov. e. g. Lipner: 1986.

<sup>4</sup>Tu je možno chápat jako subkategorii mystické zkušenosti nebo rituálu, či jako samostatnou kategorii.

stejně i napříč náboženstvími, nedotčené transformacemi náboženství ani náboženskými transformacemi. To dokládá fakt, že stejné rituály se objevují jak ve védické tak v hinduistické (Hindu) Indii, ale i v buddhismu, a to nejen v Indii, ale i Číně, Indonésii, Japonsku a Tibetu.<sup>1</sup> Rituál se stává náboženským ve chvíli, kdy k němu existuje náboženská interpretace.<sup>2</sup> O ostatních kategoriích se více nezmiňuje,<sup>3</sup> trojice rituál, mystická zkušenost a meditace je v jeho úsudku základní a tyto kategorie postačují nahrazení kategorie náboženství v přístupu k asijským kulturám, kde autor hodnotí (!) rituál jako nejvíce důležitý. Přidá-li se ještě víra (doktrína), máme v rukou koncept náboženství o kterém se dále vyjadřuje: „Musíme dojít k závěru, že koncept náboženství není koherentním konceptem a proto je zavádějící. Jeho koncept nedrží pohromadě jak by koncept držet měl a od jeho používání by mělo být buď upuštěno úplně, nebo by mělo být vyhrazeno tradicím Západu.“<sup>4</sup>

Urputnost, jakou se snaží obejít užívání pojmu náboženství je obdivuhodná, ale nelze říci, že by se mu to bezezbytku dařilo. Vypomáhá si výrazy ‚takzvané náboženství, asijské tradice, indické tradice, tradice, které se obvykle nazývají náboženství‘ atd., ale nezdá se, že by se bez náboženství uměl obejít (i. e. Staal 1989: 387–415). Nakonec jediným rozdílem mezi ‚Západní‘ a ‚ne-Západní‘ tradicí je ten, že první klade důraz na víru a doktrínu, zatímco druhé dominuje rituál. Pokud je v rámci tradice doktrína, jde o náboženství. Pokud je přítomen rituál, o náboženství se podle autora nejedná. „Jen doktrína nebo víra může být pozici konstituovat kategorii náboženství *per se*.“<sup>5</sup> V definici náboženství se bez doktríny zjevně obejít nedokáže.

Staal připouští, že v pozdější fázi historického vývoje asijských tradic se objevuje fenomén podobný náboženství v ‚západním pojetí‘ (Staal: 415), čímž má na mysli tzv. Višnuismus a Šivaismus, dále ideál bódhisatvy v buddhismu. Pro je-

---

<sup>1</sup>“Rituals are not merely remarkably persistent *within* so-called religious traditions, where they are provided with constantly changing interpretations; rituals remain the same invariant under religious transformation. This is demonstrated by the fact that the same rites occur in Vedic, Hindu and Buddhist forms, not only in India but also in China, Japan, Tibet, and Indonesia.” (Staal 1989: 401).

<sup>2</sup>“Rites become ‘religious,’ when they are provided with a religious interpretation.” (Staal 1989: 388).

<sup>3</sup>Jen dodává, že “like the other so-called religions of Asia, Buddhism is characterized by the fact that ritual (in which all monks engage) is more important than mystical experience (which only a few attain), which is in turn more important than belief or doctrine (a matter confined to philosophers, scholarly monks or reserved for Western converts, anthropologists, and tourists).” (Staal 1989: 400).

<sup>4</sup>“We must conclude that the concept of religion is not a coherent concept and therefore misleading. It does not hang together like a concept should and should either be abandoned or confined to Western traditions.” (Staal: 415).

<sup>5</sup>“Only doctrine or belief may be in position to constitute a religious category *per se*.” (Staal 1989: 401).

jich podobnost s konceptem náboženství v „západním slova smyslu“ je připraven je popisovat v explanatorním rámci západního konceptu náboženství. Na jiném místě sice k buddhismu odkazuje jako k rituálně-mystickému kultu, ale obecně jej považuje za příbuzný náboženství, přestože postrádá jednotný autoritativní text. Znovu se objevuje implicitní přitakání konceptu náboženství modelovaném prototypicky, tj. ovlivněnému strukturou i teologií protestantské církve.<sup>1</sup> Předpokladem pro prohlášení buddhismu (resp. hinduismu) za náboženství je určitá jednota subjektu, která mu ovšem není vlastní, nýbrž přisouzená z vnějšku *a priori*, (Staal 1989: 410). Pokud budeme v přístupu k náboženství zavázáni perspektivou jednoty a koherence, velmi pravděpodobně nedosáhneme adekvátního zhodnocení.<sup>2</sup> S takovým výrokem nelze než souhlasit, právě takto vynucená a předpokládaná jednota a koherence tradic závažným způsobem deformovala a deformují studium i percepci náboženských tradic Indie, resp. Asie, optikou tendenčně zabarveného konceptu hinduismu. Požadavek na „jednotu“ v definici náboženství odkazuje k účinku náboženskému ideálu. Staal pro adekvátní studium navrhuje pozici, která bude oproštěná veškerých prekonceptů. Z této je možné skutečně zjistit, do jaké míry je buddhismus skutečně jednotným (Staal 1989: 402, viz také Smith 1987). V tomto výroku je rovněž patrný vliv účinku téhož náboženského ideálu, ovšem souhlasné stanovisko vyjádřit nemohu. Jednota buddhismu existuje jen v konceptu náboženství, kategorii vytvořené pro potřebu analýzy. Ten ovšem nesmí být omezen vírou v Boha, přítomností historického zakladatele, nebo redukován na rituál.

Přes veškerou snahu vymezit se kriticky vůči tzv. pokřiveným pohledům na kulturu Indie je stále evidentní, že se oba výše pojednaní autoři nalézají alespoň částečně v zajetí vlastního teologického předporozumění. Domnívám se že si dostatečně neuvědomují, že logicky vzato žádné jiné než pokřivené interpretace konkrétních realit či kultur či náboženství vzniknout nemohou. Neumíme totiž komunikovat svět o sobě, vždy využíváme zobrazovací techniky a nástrojů. Není na místě nechat si svázat ruce nevyhovující koncepty náboženství, a domnívám se, že stejně tak není na místě ve studiu hinduismu úplně upustit od užití konceptu náboženství ve prospěch celkově nevyhovující redukce.

#### 4 Hinduismus versus společnost: fenomén kastovnictví.

*“All what need to be said here is that if the caste system was devised with object of preserving ‘the purity of belief and ceremonial usage’, it has been a singular failure”.*  
(Blunt 1969: 37)

---

<sup>1</sup>“When Buddhism became first known in the Western world, it was the Pali sources that were almost exclusively relied upon. The picture that emerged was that of single religion, replete with ethical notions similar to Protestantism.” (Staal 1989: 410).

<sup>2</sup>Viz (Staal 1989: 410).

Kastovní uspořádání indické společnosti fascinovalo mnohé badatele a často byl pokládán za klíč k pochopení náboženství hinduismus. Kastovnictví v Indii může být i současné době důležitým vstupním bodem studia problematiky hinduistických tradic.

Současná situace ve společensko-vědním diskursu o indickém kastovnictví<sup>1</sup> byla, podobně jako v případě konstrukce hinduismu, zhruba od 17. století soustavně ovlivňována pracemi a přístupem evropských, tj. západních autorů. Tento stav sice do značné míry přetrvává dodnes, ale kritika orientalistických konstrukcí dosáhla i do oblasti reevaluace stávajícího materiálu k tématu kastovnictví jakožto hlavní instituce hinduismu. Fakt, že Indie prodělala a stále prodělává značné množství změn, ať už rapidních, nebo pozvolných, jen ukazuje na potřebu současného stavu bádání i společnosti reflektovat. V akademickém prostředí kulturních věd, resp. religionistiky se tato potřeba snoubí s přehodnocením stávajících teorií a hypotéz a konstrukcí alternativních perspektiv, s ohledem na empirická zjištění.

Kastovnímu systému bylo vytýkáno, že je zdrojem překážek ekonomického a sociálního vývoje moderní Indie. Oproti předpovědi ale nebyl odstraněn v procesu modernizace. V akademickém prostředí se kastovní uspořádání stalo sociálním systémem *par excellence* a začala se zkoumat jeho struktura a funkce. Nejprve byla vyzorována dědičnost tradičních profesí, mnozí badatelé spěchali k závěru, že profesní profílance a její dědičnost jsou hlavní funkcí kastovního uspořádání.<sup>2</sup> Podobná tvrzení ale brzy ustoupila do pozadí, aby nechala vyniknout mnohem důležitějšímu poslání: kastovní systém byl strategicky vyhlášen za hlavní instituci národního náboženství Indie, totiž hinduismu (Weber 1996: 23)<sup>3</sup> s fundamentální funkcí oddělit a zachovat rituálně čisté a nečisté (Dumont: 1980).

Hinduismus byl systematicky konceptualizován a presentován jako exklusivní příklad socio-religiózního systému. Skutečnost, že i náboženství, vymykající se jinak benevolentnímu rámci hinduismu – zejména křesťanství a Islám<sup>4</sup> – měla a má sociálně projevenou tendenci ke kastovnictví, se donedávna opomíjela.<sup>5</sup>

Přestože někteří badatelé zjistili, že výsledky jejich výzkumů neodpovídají stávajícím reprezentacím a hypotézám – zjistilo se, že instituce kast ani nijak zvlášť neblokuje vývoj demokracie (Rudolph a Rudolph: 1969), ani nebrání ekonomickým inovacím a pracovní mobilitě (Singer: 1972) – rozhodli se nesrovnalosti a rozpory

<sup>1</sup>Označení kasta a *džáti* užívám synonymně.

<sup>2</sup>Viz situace v současné indické politice.

<sup>3</sup>M. Weber, *“The Religion Of India”*, ed. D. Martindale, prvně publikováno New York: The Free Press, 1958, reedice New Delhi: Munishiram Manoharlal Publishers, 1996., str. 29.

<sup>4</sup>Kasty v islámu srov. e. g. Vavroušková, S. *“Religion and Society in India and Burma”*, Praha: Orientální ústav, 1991.

<sup>5</sup>U původně kmenových společenství je situace trochu odlišná. Kmeny nezřídka fakticky drží svoji původní vnitřní strukturu, přestože oficiálně spadaly do kasty nedotýkatelných. To že se mnozí takovému zařazení nijak výrazně nebránili, souviselo s dobovou situací a politikou a také s výhodami, které z takového označení plynuly před i po vyhlášení samostatnosti.

nereflektovat. Jiní, vzhledem k množství empirického materiálu, s evidentní vypo-  
vídající hodnotou, požadují více či méně radikální předefinování konceptuálního  
rámce (viz e. g. Gupta, Das, Quinley: 1995, Gopal: 1991, Bayly: 1999) Osobně držím  
s druhou skupinou. Mám zato, že pokud empirická zjištění pocházející z oblasti,  
na jejíž reprezentaci aspiruje jistá hypotéza, této evidentně odporují, z formálního  
hlediska můžeme přiznat validitu, ale jako kvalitní representant či model konkré-  
tního etnografického a religiozního diskursu ob stojí těžko.

Kastovnictví je živou skutečností i v současné, co do formálního uspořádání  
sekulární, Indii. Nakolik a jakým je dnes systémem nebo soustavou systémů a v ja-  
kém vztahu k náboženství jsou otázky, již žádají a zaslouží pozornost.

## 4.1 Etymologie.

Termín ‚kasta‘ je opět evropskou invencí, ale sám o sobě je zhruba stejně tak pro-  
blematický, jako místní koncept *džáti*. Označení ‚kasta‘ je samo o sobě poněkud  
nešťastným překladem dvou místních konceptů, totiž *varny* (वर्ण)<sup>1</sup> a *džáti*, které  
jsou v určitém vztahu. Otázka která se nabízí, totiž o jaký vztah tedy jde, lze na-  
hlížet jako předmět celé diskuse o povaze kastovního systému.<sup>2</sup> Faktem ale je, že  
skupiny identifikované jako kasty se formovaly napříč religiozním spektrem, viz.  
kastovnictví u muslimů a křesťanů. Pro tyto skupiny přímý vztah kastovnictví ke  
konceptu hinduismu odpadá.

Místní koncept *džáti* je pojmem výsostně relativním. V takové situaci si užívá-  
ním místních pojmů příliš nepomůžeme, neboť *džáti* je termín minimálně stejně  
vágní a relativní jako pojem kasta, navíc dlužno poznamenat, že řada oblastí ne-  
používá termín *džáti* vůbec, namísto disponují termíny pocházející z oficiálních i  
neoficiálních jazyků té které lokality.<sup>3</sup> *Džáti* je nejobecnějším označením pro rod  
ve většině indických jazyků, derivováno ze sanskrtského kořene *džan/džá*: plodit,  
narodit se.<sup>4</sup> Základním významem je narození, původ, další obvyklý význam, který  
nalezneme v *šástrách* týkajících se gramatiky a logiky, znamená ‚třidu, rod‘. Užívá  
se jak ve spojení s lidmi, tak s bohy a dalšími bytostmi. *Džáti* a latinské slovo *ge-*

<sup>1</sup>Koncept *varen* je koncept ideologický, resp. teologicko-filosofický. Důraz je kladen nikoli na  
původ, ale na funkci, a to na konkrétní funkci, jež je nutná k dosažení a udržení kosmické stability  
a sociální harmonie. Samotný termín má dlouhou historii, primárně odkazující na védskou lite-  
raturu a rituál, zaměřených na strážení kontinuity univerza. Proto je nutné přinášet oběti bohům,  
a dnešní pojetí konceptu *varny* jsou neodmyslitelně spojeny s tzv. teorií obětí (*sacrificial theory of  
human society*). Prvním odkazem na spojení *varny* s obětí je již v Rigvédě (Rigvéd, x, 90: 11–12),  
konsensus o dataci sepsání říká cca 1000 př. n. l., viz známý mýtus *Purúšasukta*, kde *Purúša* repre-  
sentuje prvotního boha-bytost-muže, obětovaného na počátku věků.

<sup>2</sup>K rozlišení mezi *džáti* a *varnou* viz Srinivas: 1962(1992), srov. také Sharma 2005.

<sup>3</sup>E. g. Gudžarát, Himáčalpradéš, Nága hills apod.

<sup>4</sup>E. Khars, University of Cambridge, soukromá korespondence adresovaná D. Quigleymu (Qui-  
gley: 1995).

nus jsou slova etymologicky příbuzná. U druhu *homo sapiens de facto* označuje ty, kteří se svým původem nějakým zásadním způsobem liší od jiných, kteří právě tuto konkrétní specifiku nesdílejí. Samotný termín *džáti* má ale významů celou řadu, například může znamenat jednu rodinou linii, linie, mezi kterými dochází ke sňatkům, zoologické a rostlinné druhy, pohlaví, rasu, kmen, klan, celou populaci, národ, stoupence (určitého) náboženství, profesní rozlišení.<sup>1</sup>

Významy užití termínu je třeba rozlišovat dle konkrétního kontextu, což není mnohdy jednoduchý úkol – pozorovatel může nabýt dojmu, že obraz se neustále proměňuje podle perspektivy, ze které se na něj díváme, a abychom situaci ještě více znesnadnili, mění se i s časem, státním uspořádáním apod. . Ani to, že kasty mají např. stejný název nemusí fakticky znamenat, že se opravdu o stejné kasty jedná, natož pokud bychom se chtěli orientovat podle *varen*, Naopak příslušníci jediné kasty mohou být rozseti po území celé Indie. Pokud přibereme do úvahy ještě případy kastovních příbuzenství, situace se stává skutečně nepřehlednou: kdo je příbuzný s kým a na jakém základě, a co to pak implikuje v praxi.

Zde je myslím rozhodující uvědomit si následující: jakkoli se nám může zdát situace nepřehlednou z pohledu z vnějšku a jakkoli můžeme být ztraceni v množství kastovních divizí a subdivizí, z pohledu zevnitř situace nepřehledná není. Každý člen kasty bezpečně ví, ke které on skupině patří a naopak, kdo do ní nepatří. Každý uvnitř kasty si je vědom celé řady dalších specifik, již s ní souvisejí, včetně formy a povahy vztahů k ostatním známým (nebo neznámým) kastám. Vědomí kastovní příslušnosti platí i pro případ kast, již nejsou soustředěny jen v jedné lokalitě. Pokud tento předpoklad rozšíříme na znalost všech kastovních aktivit,<sup>2</sup> získáváme validní možnost přístupu ke studiu sociálních aktivit, již souvisí s fenomény náboženství.

## 4.2 Hinduismus, kastovnictví, koloniální agenda.

*“The modern history of India, in this sense, was first written in colonial times and by colonialists. It was colonialist writers who established the pattern of the Indian past pretty much as we know it today”*

(Pandey 1990: 21)

Jedním z velice efektivních prostředků k vytváření sociální reality v době koloniální správy Indie byla bezesporu nově zavedená instituce sčítání lidu – indický census (Census of India). Instituce, která má v podstatě na svědomí dnešní podobu

<sup>1</sup>Srov. Dumont 1980: 42, Marriott a Inden 1985: 348–9, Srinivas: 1962.

<sup>2</sup>Netvrdím, že každý člen kasty si je vědom veškerých kastovních předpisů, zvyků atd. Každý ale jednak minimálně ví, co je pro něj podstatné: to, co se týká jeho a jeho rodiny – což v extrému kopíruje vymezení kasty nebo podkasty, jednak když něco nevědí, vědí koho se zeptat.

rozřazení obyvatelstva do kast. Enormní elasticita pojmu *džáti* od počátku naznačuje, nakolik neúčinná je otázka, kolik kast je v tom kterém regionu. Bohužel tato otázka je jednou z nejčastěji pokládanou těmi, kdož touží kvantifikovat a klasifikovat, definovat. Takový přístup vedl k značnému množství zmatků a dezinterpretací, a to i tam, kde byla relativita pojmu *džáti* /kasta brána v potaz.

Situaci v žádném případě neulehčí, když kasty, potažmo kastovní systém jednoduše prohlásíme za výdobytek kolonialismu (srov. e. g. Bayly: 1999, 188–202). Namísto je spíše vyrovnat se (v rovině teorie i praxe *der Kulturwissenschaften*<sup>1</sup>) s faktem, že identita, včetně identity abstrakt jako jsou společnost a tedy i kasty podléhá změně. To platí jak pro změny vlivem kolonizace indického subkontinentu Britským impériem,<sup>2</sup> tak pro změny, spojené s formováním národní identity v boji za nezávislost nebo zapříčiněné ustavením nezávislé Indické republiky.

Aktivní role koloniální a postkoloniální agendy se zviditelnila v konstrukci specifického znázornění Indie a mj. v naracích stejné a stále opakující se struktury,<sup>3</sup> bez ohledu na téma, problém či událost. Principem tohoto druhu narací, které můžeme označit jako „historiky o koloniálních nepokojích“ (colonial riot narratives), bylo zbavit příběh historicity, přiblížit se tak „ideálnímu typu“: „vyprázdnění veškeré historie – co se týče specifických kombinací doby, místa, třídy, tématu – od politické zkušenosti lidí a identifikace náboženství, či náboženského společenství jako hybné síly veškeré indické politiky“.<sup>4</sup> Jednoduše řečeno – nezáleželo na tom kde, kdo, co nebo za jakým účelem, britský oficiální diskurs viděl stejnou strukturu události v každém povstání či nepokoji.<sup>5</sup>

Tato perspektiva byla ze strany indické inteligence mnohdy akceptována i aktivně podporována,<sup>6</sup> stejně jako např. sdílení intence konstruovat takový druh po-

<sup>1</sup>V německém akademickém prostředí je zaveden tzv. koncept *Kulturwissenschaften* (kulturní vědy), spadající pod tzv. *Geisteswissenschaften* (duchovní vědy), jenž zajišťuje tolik potřebnou interdisciplinaritu na vyznačeném poli humanitních, či kulturních věd. Do *Kulturwissenschaften* spadají disciplíny sociologie, etnologie, antropologie, religionistika, ale i teologie. Nežádá se sem řadí také psychologie a částečně filosofie.

<sup>2</sup>Nejen Británie měla na indickém území své kolonie. Dalším z evropských kolonizátorů bylo Portugalsko, ostatně Vasco de Gama dorazil do Indie jako první, už v roce 1498. V pozdním 18. století zabíralo území Goa, Daman a Diu, Dadra a Nagar Haveli. Svých území se vzdávalo postupně. Indická republika s úspěchem okupovala Dadru a Nagar Haveli v roce 1954, v roce 1961 byly k Bhárat India připojeny ostatní tři státy, dosud pod správou Portugalska. Francie měla od počátku 19. stol. své hlavní základny v Pondičerry a Čandernagore, několik pevností a přístavů patřilo Nizozemí.

<sup>3</sup>Což může připomínat techniku opakování formy v indické hudbě a umění.

<sup>4</sup>“...an emptying out of all history – in terms of the specific variations of time, place, class, issue – from the political experience of the people and the identification of religion, or the religious community, as the moving force of all Indian politics.”(Pandey 1990: 24).

<sup>5</sup>Srov. Das: 1994.

<sup>6</sup>Což s ohledem na tehdejší způsob distribuce moci není nic nepochopitelného, navíc indické pojetí pravdy jako něčeho, „co se má či sluší říkat“.

hledu na náboženství, jenž byl konzistentní s politickými zájmy moderního státu.<sup>1</sup> Fikci o kastovním systému, jakožto hlavní instituci náboženství hinduismus se v posledních desetiletích daří, nejen v akademickém prostředí, úspěšně identifikovat a eliminovat. V neposlední řadě ji diskredituje i samotná ústava Indické republiky, která kromě sekularity a sociální rovnosti ustavuje mj. také pravidlo, že prezidentem Indie se z formálního hlediska může stát i cizinec.

### 4.3 Dumont: teorie rituální čistoty.

*“As the mantle of Our Lady Mercy shelters sinners of every kind in its voluminous folds, so the hierarchy of purity cloaks, among other differences, its own contrary. Here we have an example of the complementarity between that which encompasses and that which is encompassed...”*  
(Dumont 1980: 78)

Jedním z nevlivnějších autorů<sup>2</sup> zabývajících se indickou společností je bezpochyby francouzský sociolog Luis Dumont,<sup>3</sup> nezbůhdarma nazývaný brahmín z Evropy. Systematicky se věnoval konceptualizaci kastovního systému<sup>4</sup> v Indii a v roce 1955 inicioval projekt ustavení ‚nové‘ sociologie Indie, založené na spolupráci indologie a sociologie. Dumont klasifikoval kastovní systém jako základní instituci indické společnosti, s možností studia jak v rovině pozorování, tak v rovině textuální. Autorova strategie umožnila vidět indickou společnost jednotnou, navzdory empiricky doložené historické a regionální rozmanitosti.<sup>5</sup> Výhodou, vyplývající

<sup>1</sup>Srov. (Gopal 1991: 11- 14). Pro další úvahy o možných motivacích podpory těchto konstruktů viz Burghart: 1990.

<sup>2</sup>Překlady jeho děl nejsou bohužel do českého jazyka realizovány.

<sup>3</sup>Louis Dumont (1911–1998), antropolog. Asistoval jako profesor na Oxfordské universitě v padesátých letech, jinak vedl pařížskou ‘École des Hautes Études en Sciences Sociales’ v pozici ředitele. Dumont se kromě Indie věnoval především studiu západní sociální filosofie a ideologie. S jeho jménem je spojena např. tzv. ‘alliance theory’ (teorie spřízněnosti), jejímž základem je *tabu* incestu a která se pokouší porozumět základním otázkám o mezilidských vztazích, resp. snaží se najít odpověď na to „co konstituuje lidskou společnost?“ Viz Dumont, Louis. *“Introduction à deux théories d’anthropologie. Groupe de filiation et alliance de mariage”*, Paris-La Haye: Mouton, 1971. Podstatou indické společnosti je podle jeho hypotézy náboženství, jenž ji stratifikuje.

<sup>4</sup>Alternativní hypotézu indického kastovnictví vypracoval např. Hockard. Spolu s idealisty tvrdí, že idea kastovního systému (*varna system*) slouží za transcendentní zdůvodnění existence sociální stratifikace. Proto říká, že kastovní systém je možné aplikovat pouze v určitém politickém uspořádání země, konkrétně v království, v čemž nenachází nic nadpozemského, jsou odpovědi na určitý historický vývoj. S materialisty souhlasí, že kasty jsou prostředkem k usměrnění sociálních rozdílů. Proti nim ale namítá, že rozdíly nejsou v kastovním systému skryté, naopak, často jsou vyzdvihovány až opěvovány a zvětčovány. Quigley jeho teorii považuje za jedinou hodnověrnou, viz Quigley: 1995, kap. 6.

<sup>5</sup>Uvědomuje si, jak sám tvrdí, že člověk ze Západu má možnost porozumět fundamentální jednotě Indie, kterou zosobňuje právě kastovní systém, intelektuálně (viz Dumont 1971: 2).



pro Indy samotné, je pak možnost použít tuto konstrukci jako politickou zbraň (viz Dumont 1960: 8–9). Ve své práci prakticky využívá representaci indické společnosti jako názorný příklad pro podpoření mnohem širšího konceptu – o podstatě a charakteru tradičních společností.

Věnovat se detailnímu rozboru Dumontova díla je zde už vzhledem k jeho rozsahu nemyslitelné. V následujícím oddíle se postupně zaobírám jen některými hypotézami které jsou relevantní k tématu mé práce.

#### 4.3.1 Dumont versus tradiční společnost.

Strategickým nástrojem, jako ostatně v každé mytologii, se Dumontovi stává duální koncept opozit. Podobně jako u zmíněného mýtu o mystickém Orientu a racionálním Okcidentu zde vlastnosti jedné z opozit vylučují stejné vlastnosti u druhé z dvojice.<sup>1</sup> Tak byla koncipována idea moderního národa a moderní ideologie v přímé opozici k tradicím společnosti,<sup>2</sup> ty budoucí sociální a politické stability moderního indického státu maximálně ohrožují a všemožně překážejí. Tradiční hodnoty společnosti a moderní ideologii obecně vnímá jako nekompatibilní.<sup>3</sup>

Moderní společnost je v Dumontově pojetí výsostně individualistická,<sup>4</sup> kdežto společnost tzv. tradiční je holistická. Co Dumont myslí termínem ‚holistická‘, vyjadřuje svým principem ‚zahrnutí‘ (encompasement) – vztahu každé jednotliviny k celku za předpokladu, že celek je ve své jednotě důležitější než samotné jednotliviny. Adekvátním vyjádřením tohoto principu je tzv. pravá hierarchie. Tvrdí, že ve většině společností holistickou perspektivu zprostředkovává náboženství, proto i klasifikace musí být v podstatě náboženská. „Hierarchii tedy definujeme jakožto princip, který vypovídá o vztahu částí vůči celku. Jelikož ve většině společností zprostředkovává potřebnou perspektivu vztahů mezi celkem a jeho částmi náboženství, je tento princip náboženského charakteru.“<sup>5</sup> Věřící, že pokud se podaří izolovat esenci či podstatu tradiční společnosti, z výsledku pak bude možné určit, v čem tkví jádro odlišnosti od společnosti moderní, což by mělo vyřešit základní problém studia cizích kultur.

Z přijetí předpokladu vzájemné nekompatibility moderní společnosti resp.

<sup>1</sup>Nejde tedy o komplementární protiklady.

<sup>2</sup>V Dumontově pojetí šlo v první řadě o tradici a tradiční společnost v singuláru.

<sup>3</sup>Takové tvrzení ovšem poměrně úspěšně diskredituje např. situace a historický vývoj v Japonsku.

<sup>4</sup>Což vede ke konceptualizaci sociálních vztahů v termínech politické a ekonomické moci a prosperity, již se v důsledku stávají hrozbou pro individualistické hodnoty, zejména v ohledu na sociální rovnost. Quigley poznamenává, že posedlost rozdíly mezi bohatstvím a mocí pramení přímo v posedlosti myšlenkou o rovnosti sociálního statutu (Quigley 1995: 31).

<sup>5</sup>“So we shall define hierarchy as the principle by which the elements of whole are ranked in relation to the whole, it being understood that in the majority of societies it is religion which provides the view of the whole and that the ranking will thus be religious in nature.” (Dumont 1977: 66).

moderní ideologie se společností tradiční vyvstává otázka, jakým způsobem lze validně prvé použít ke studiu druhého? Tato otázka implikuje otázku další, zhruba stejně starou, jako je samotná tradice studia cizích společností v kulturních vědách. Pokud jsme v zajetí vlastní kulturní podmíněnosti a předporozumění, jakým způsobem lze legitimně studovat kultury, jež tento kulturní a konceptuální rámec nesdílejí?<sup>1</sup> Dumont navrhuje následující: k porozumění holistické perspektivy tradiční *société* musíme vykročit z perspektivy vlastního individualismu.

#### 4.3.2 Dumontovy metody.

Dva (ideální) typy společností se podle Dumonta liší v jejich základních morálních hodnotách. Ultimátní morální hodnotou tradiční ideologie je idea společnosti, zatímco nejvyšší morální hodnota moderní ideologie tkví v ideji individuality. Důraz na hodnoty společnosti je nutný z toho důvodu, že Dumont považuje určitý konsensus hodnot – hierarchii ideí, věcí a lidí – za nezbytně přítomný (Dumont 1980: 20). Pro Indy vidí Dumont jen jednu cestu – tradiční hodnoty a instituce patří minulosti a je potřeba je překonat k vybudování moderní národního státu, jehož podstatou bude moderní ideologie. Tradice nepředstavuje potenciální intelektuální zdroj pro současnou indickou společnost. Umístění tradice do minulosti pak doplňuje prostorovou vzdálenost od Západu, a indický badatel tak teoreticky získává legitimní možnost studovat vlastní tradice z odstupu a objektivně, „po evropském způsobu“ jako „jiné“.

#### 4.3.3 Dumont a kastovní systém.

Princip hierarchie v kastovním systému<sup>2</sup> tkví v opozici rituálně čistého a nečistého.<sup>3</sup> „superiorita a dokonalá čistota jsou totožné... rozdíl v čistotě je dán statutem,<sup>4</sup> Zde si bere na pomoc Bouglého (Bouglé: 1971), který definuje tyto tři hlavní znaky indického kastovníctví:

- (a) separace na základě endogamie a dalších pravidel co se kontaktu mezi lidmi týče

---

<sup>1</sup>Srov. Quigley 1995: 22.

<sup>2</sup>Dumont užívá singuláru a preferuje jednu perspektivu kastovního uspořádání. V prostředí indické společnosti je dle mého mínění vhodnější použít plurálu, tedy kastovní systémy. Preference jedné perspektivy nevyklučuje faktickou existenci dalších srovnatelných i srovnatelně konzistentních perspektiv. (Quinley 1995: 1–12).

<sup>3</sup>Dumont se motivem rituální čistoty zabývá pouze v kontextu vybrané brahmanické perspektivy. Dalšími významy tohoto pojmu v odlišných kontextech a konceptech neřeší. Např. džinisté by svým pojetím rituální čistoty brahmanickou ideologií – v Dumontově terminologii – zahrnuli, protože zatímco brahmanický koncept je sociální, kdežto jejich čistě náboženský, „teologický“.

<sup>4</sup>“superiority and superior purity are identical... distinction of purity is the foundation of status.” (Dumont 1980: 56).

- (b) vzájemná závislost kast, zejména s ohledem k tradiční profesi té které kasty
- (c) hierarchie, která zajistí určení té které kasty za relativně nadřazenou nebo podřízenou kastě jiné.

Dumont ale dochází k závěru, že tyto tři charakteristiky lze úspěšně redukovat na jediný ‚pravý‘ princip, tedy protiklad mezi rituálně čistým a nečistým. Výslovně upozorňuje (Dumont 1980: 44–5), že tento protiklad je sice centrálním tématem, ale ne příčinou existence kastovního systému. Jde spíše o vyjádření formy, demonstrace způsobu, jakým (H)Indové (Hindus) chápou vlastní společnost. Na jiném místě se ale vyjadřuje takto: „Opozice čistého a nečistého se jeví jako skutečná podstata (!) hierarchie, a to do té míry, že splývá s opozicí nadřazeného a podřízeného: krom toho také určuje a fakticky ovládá separaci“.<sup>1</sup> Argument vyjadřuje, že hierarchie rituální čistoty není pouhou racionalizací, konstruktem, autor současně předpokládá, že lidé v souladu s touto hierarchií opravdu jednají. Zároveň ale odmítá empirický přístup ke studiu kast jako nesprávný (Dumont 1980: 388) a empirická zjištění, již odporují jeho teorii nebere v potaz, jsou totiž pouhým zatemněním pravého principu (Dumont: 1980).

V rovině empirického pozorování je zřejmé, že lokální kontext, tedy konkrétní teritorium, oblast, region, do sebe úspěšně zahrnuje množství kast. Ty mají více nebo méně rozdílné postavení a v rámci tohoto teritoria vzájemně reagují. V jiném lokálním kontextu mohou mít stejně nazvané skupiny jiný společenský status, rituální funkci, nakonec i např. jiný jazyk atd. Naopak různé kasty mohou mít stejné rituály, i stejným způsobem a osobami prováděné, přesto se navzájem nepovažují za společensky rovné atd. atp.<sup>2</sup> Dumont nezavrhne vliv prostředí na strukturu společenského uspořádání, jen tuto (empiricky pozorovatelnou) variabilitu nepovažuje za podstatnou, nýbrž za podružnou. Za důležitý pokládá základní princip, redukci vyjádřenou protikladem rituální čistoty a nečistoty – to je podle něj – a samozřejmě také pro některé brahmanické tradice – alfou a omegou uspořádání společnosti. Žádná lokální hierarchie nám – dle Dumonta – v porozumění indickému kastovníctví nepomůže.

Strukturu<sup>3</sup> kastovního systému odhalíme v logice vzájemných vztahů mezi kastami, ne v charakteru jednotlivých kast. Dumont připouští, že krom statutu bráhman a nedotýkatelný, je často těžké určit hierarchický vztah mezi kastami. Naštěstí ale i to lze podchytit, pokud si uvědomíme, že kasty musí být, více nebo méně,

<sup>1</sup>“The opposition of pure and impure appears to us the very principle of hierarchy, to such a degree that it merges with the opposition of superior and inferior: moreover it also governs separation.” (Dumont 1980: 59).

<sup>2</sup>Viz tzv. ‘context-sensitive societies’.

<sup>3</sup>Co se strukturalistického přístupu týče, přibírá na pomoc Evanse Pritcharda, což sám přiznává (Dumont 1980: 41).

roztržiděné podle určitého pořádku (!!!). Kastovní systém tedy není systémem určitých prvků, ale vztahů mezi nimi (Dumont 1980: 34–40). Z toho lze vyvodit, že je systémem relativním. Ale přestože neexistuje obecná shoda, co se řádu nebo uspořádání kast týče, všichni se (údajně) shodnou na tom, že nějaký pořádek by tu měl být (Dumont: 1980, srov. také Quigley: 1995). Uspořádání kastovního systému zajišťuje princip opozice rituálně čistého a nečistého, jenž strukturuje veškeré vztahy mezi všemi jednotlivými kastami. Sice často není prakticky možné rozlišit, která kasta je nadřazená a která podřízená,<sup>1</sup> princip samotný je neoddiskutovatelný (Dumont 1980: 57). Na otázku, zda považuje kasty za reálné, konkrétní (substantial) společenské skupiny, Dumont ve své práci neodpovídá. Rozdělení na kasty a sub-kasty<sup>2</sup> raději přeskakuje argumentem, že to je vždy relativní záležitost. Zároveň popírá existenci nějaké privilegované roviny, kde by bylo možné nalézt sociální skupiny, již jsme uvykli nazývat kastami (Dumont 1980: 42, 63). Tvrdí, že to je pouze náš (!) moderní empirismus, který nás (!) nutí hledat vymezené, ohraničené sociální skupiny a především, podstaty. Co bychom podle Dumonta hledat měli, jsou základní principy a struktury, které nejsou závislé na kontextu. Ty pak ale sám označuje jako podstatu a základní esenci společnosti. Jak ta která skupina (kasta, sub-kasta) ve skutečnosti vypadá, Dumonta vlastně nezajímá, což zdůvodňuje tím, že je nutné rozlišit teorii od praxe, ideologii od empirických zjištění (Dumont 1980: 64) – což jsou argumenty, se kterými na obecné rovině nelze jinak než souhlasit.<sup>3</sup>

Jak z výše uvedeného jasně vyplývá, Dumont vnímá indickou společnost tradičně hierarchizovanou, proto exemplárně vybírá hierarchii, konkrétně pak náboženskou hierarchii rituální čistoty, za objekt studia. Motivaci odhalíme snadno, pokud si uvědomíme historické souvislosti: jak už bylo řečeno, šlo o to vytvořit vhodnou dualitu, postavit tradiční hodnoty do protikladu k rovnostářsky orientované „moderní ideologii“. Smysl takového přístupu tkvěl v údajné potřebě uzavřít základní kvality naší, tedy západní, ideologie a přesáhnout je, tak „abychom v nich nezůstali lapeni, jakožto v médiu našeho myšlení“.<sup>4</sup> Kdo jsme MY v těchto výrocích je zřejmé, zájmeno odkazuje k moderním společnostem s moderní ideo-

<sup>1</sup>Protože je přítomno mnoho kritérií, jež varíují.

<sup>2</sup>Termín ‚podkasta‘ neužívám pro jeho pejorativní zabarvení. Termín ‚podkasta‘ (sub-caste) nechtě není dále vnímán ve smyslu podřízenosti vzhledem ke kastě jiné. Jde o způsob diferenciací kast.

<sup>3</sup>Na druhou stranu, určitý zájem na substancionalizaci kast má, rozlišuje kastu, sub-kastu a tvrdí, že „skutečná, reálná skupina“ je podmíněná tzv. teritoriálním faktorem. Ale protože ten je jako takový faktem empirickým, považuje jej za sekundární. Někaké hodnocení rozčlenění kast či kastovních divízi považuje za nepatřičné, protože implikuje aplikaci konceptu individualismu v analýze společnosti, tedy konkrétně tradiční indické společnosti, jejímuž světonázoru je tento koncept primárně cizí. Jak už bylo řečeno, pro Dumonta je pro studium a konceptualizaci kast primární ideologická rovina, a ta lokální kontext ignoruje. Dumont 1980: 154, srov. Ibid. 361. Srov. také Berreman: 1979.

<sup>4</sup>“... because otherwise we get caught in it as the very medium of our thought.” (Dumont 1971: 2).

logií, prostorově umístěny na Západě, tj. Okcident. Dumont předpokládá schopnost porozumět hodnotám jiné společnosti intelektuálně (Dumont 1980: 2). Dle jeho názoru neexistuje sociologie v Indii,<sup>1</sup> ale pouze o Indii, neboť podle něj ani vzdělaný Ind není schopen se hodnověrným způsobem zabývat tématy jako jsou kasty a náboženství, pokud nenahlíží tyto instituce ze ‚západního‘ úhlu pohledu.

#### 4.3.4 Rituální status bráhman versus ‚sekulární‘ moc kšatrija.<sup>2</sup>

“*The supremacy of Indian priest is Indian fact*”  
(Dumont 1980: 216)

Klíčovou charakteristikou kastovního systému, potažmo celé indické společnosti, je vztah mezi rituálním statutem, který společnost definuje a mocí, jež společnost sekulárně spravuje. Pro moc a status je typickým znakem vzájemná separace (Dumont 1980: 232).<sup>3</sup> Dle Dumonta jsou oddělené právě na základě hierarchického uspořádání, navíc v nich spatřuje vhodné elementy komparace. Protiklad rituálně čistého a nečistého je udržován odloučením rituálního statutu a sekulární moci a je implicitně vyjádřen opozicí rituálně čistého a nečistého, což v posledku do jisté míry umožňuje odrážet útoky kritiky, kontrující jeho hypotézu na základě empirických zjištění. I on ale souhlasí, že pozorování odporují teorii: „V teorii, je moc ultimátně podřízená kněžstvu,<sup>4</sup> zatímco ve skutečnosti se kněžstvo podřizuje moci. Znovu je zde patrné aplikování západních konceptů a privilegování jediné místní ideologie. Navíc brahmíni<sup>5</sup> rozhodně nejsou v Indii jedinými, kdo zastává funkci, pokud uijeme západních termínů, duchovních nebo kněží,<sup>6</sup> zatímco ve skutečnosti se ‚kněžstvo‘ podřizuje moci.“<sup>7</sup> V zkonstruovaném boji o moc a prestiž se v ringu kastovního systému setkávají dva potenciální soupeři. Jednak brahmíni, nekonečný zdroj ‚duchovní‘ autority, jednak omezená sekulární autorita krále či králů.<sup>8</sup> Dumont předpokládá, že v ideologii kastovního systému je časově

<sup>1</sup>Hranice mezi pojmy antropologický, etnografický, sociologický není možno v tomto diskursu přesně vytyčit, a jsou tedy užívány synonymně.

<sup>2</sup>Kšatriya. Sanskrt. (क्षत्रिय) – odvozené od kořene s významem ‚mít moc nad‘. Původně odkazovalo k oběti. Povinností krále i válečníka je udržet moc (Bowker 1997: 559–560).

<sup>3</sup>Dumontova stanoviska k tomuto tématu viz Appendix C k eseji “*Homo Hierarchicus*”, “*The Conception of Kingship in Ancient India*”.

<sup>4</sup>Toto označení ve spojitosti s brahmíny nepovažuji za případné, srov. e. g. Fárek: 2007.

<sup>5</sup>Rozlišuji: Brahmán, Brahmín – odkazující ke kastě, brahmín, brahmán, bráhman – odkazující jednak k ideologii, jednak ke statutu spojenými vždy s konkrétními rituálními povinnostmi, jednak k vyjádření teologicko-filosofické kategorie ontologického řádu.

<sup>6</sup>(Srov. e. g. Gupta: 1982, Quigley: 1995)

<sup>7</sup>“In theory, power is ultimately subordinate to priesthood, whereas in fact priesthood submits to power.” Dumont 1980: 71–2.

<sup>8</sup>Jednoduše ti, kdo fakticky vládnou určitému území, ať už se jednalo o krále, tedy podle systému varen kšatrija, nebo např. o dominantní kastu v konkrétní lokalitě.

omezená světská moc, vtělená ve status *kšatrija*, podřízená neomezené duchovní autoritě brahmínů. Nejen to: počítá s tím, že takto je všemi akceptováno.

V souboji ideologie a empirie pak Dumont sází s jistotou na vítězství ideologie. V první řadě se musíme zabývat ideologií, která zajišťuje obecně akceptovaný rámec, až na druhém místě najdeme konkrétní faktor, tj. moc, který sice není bezprostředně vysvětlen teorií rituální čistoty, přesto jej musíme posuzovat vzhledem k rituálnímu statutu, viz konjunkce mezi statusem a mocí, což nás zpětně odkáže na ideologii.<sup>1</sup>

Otázka, která se jednomu po celou dobu snadno může vkrádat do mysli, totiž jakým způsobem autor svoji hypotézu obhajuje? Co tvoří bázi jeho argumentace, pokud odmítá empirické skutečnosti?

Ve většině tradičních společností s královským majestátem, se tomuto přikládá nejen význam politický, ale též magicko-religiózní.<sup>2</sup> V *Bráhmanách*<sup>3</sup> jsou to nepřekvapivě brahmíni, kdo si pro sebe uzurpuje nárok na monopol nad celou oblastí ‚náboženství‘ – tedy nejen co se rituálu a rituálních praktik týče, ale i veškerých morálních a duchovních hodnot (Quigley 1995: 27). Všichni králové v Indii tedy disponovali mocí pouze v sekulární oblasti, tj. co do politiky a správy země. Do oblasti morálních hodnot neměli, podle brahmínů a podle Dumonta (Dumont 1980: 71, 76), žádné právo zasahovat. Tvrzení je podepřeno spekulací, že prý kdysi, určitě ale už před vznikem textů *Bráhman*, muselo dojít k uzavření dohody mezi brahmíny a árijskými (!)<sup>4</sup> králi. Od té doby brahmíni nejenže provozovali a dohlíželi nad rituálem, ale získali správu celé sféry religiózního.<sup>5</sup> Výměnou král – *kšatrija* získal trojí: Za prvé garanci prosperity. Brahmíni museli sloužit *purohita* (osobní duchovní) a *jadžamána* (provádět obětní rituály za dobro a prospěch krále – mecenáše). Druhou podmínkou (údajně) dohody bylo, že brahmíni zaručí ‚transcendentní čistotu hodnot‘ (dharma).<sup>6</sup> A do třetice, brahmíni museli akceptovat, a kdo by takové podmínce odolal, že společně s králi budou špicí společnosti, panovat ruku v ruce nad

<sup>1</sup>“First we shall be concerned with ideology, which easily accounts for the overall framework; secondly, finding the concrete factor, power, in the ‘middle zone’, a factor not immediately accounted for by the theory of purity, we shall consider it in its turn.” (Dumont 1980: 76).

<sup>2</sup>I. e. Quigley: 1995, 27–8, viz také e. g. výpravný seriál z afrického prostředí ‘Shaka Zulu’.

<sup>3</sup>Pozdní védické texty.

<sup>4</sup>Viz kritika tzv. Árijského mýtu.

<sup>5</sup>Dumont připouští, že přestože by se zdálo, že nedotýkatelní stojí zcela mimo náboženskou společnost, jež je ve svém taktéž náboženském principu identifikuje, není tomu tak. Senzační etnografické studie z jihu Indie dokonce informují o tom, že při vesnických ceremoniích jsou nedotýkatelní nejen přítomni, ale aktivní, jako hudebníci nebo dokonce knězi (!). (Dumont 1980: 55, 72–77, 213).

<sup>6</sup>Na rozdíl od králů, kteří, nahlíženo touto optikou – tj. optikou brahmanické náboženské filosofie – ztělesnili pravý opak – nástroj, prostředek v proměnlivém světě (artha). Ale např. v textech *Dharmaśáster*, a nejen tam, se setkáme s tendencí přisuzovat roli krále určitou božskou, nadpозemskou podstatu. “The exercise of royal function is equivalent to the celebration of sacrifice of long duration (*sattra*), and that is why the king remains pure, whatever acts he is led to commit...” (viz Lingat 1973: 208, 215, srov. také e. g. Evans – Pritchard: 1962).

všemi ostatními. Co totální se hierarchie týče, specializace brahmínů ve věcech náboženských zajistila superioritu absolutní a nad všemi, tedy i nad králi a byla stvrzena, když druzí jmenovaní akceptovali druhou pozici na společenském žebříčku. Dumont toto zdůvodňuje tak, že v opačném případě by králův úřad a důstojnost, stejně jako užitečnost jeho funkce ve společnosti byla úplně odmítnuta (Dumont 1980: 77). Takový argument považuji za bláhový, ať už je k jeho vyjádření užito jakkoli sofistikované formulace.<sup>1</sup>

Faktická existence různých bráhmanských kast a tradic Dumonta nijak netrápí. Za klíčový a rozhodující považuje společenský a rituální status *bráhma*n, jenž je zřídlem hierarchického principu rituální čistoty. Pramen vyvěrá z distance mezi brahmínem a nedotýkatelným (Dumont 1980: 46–7), ta je považována za konceptuálně neoddělitelnou (Dumont 1980: 54). Rituálně nečistý je zobrazeno jako určitý vpád přírody a přirozenosti do uspořádané oblasti lidského společenství. Naturální lidskou společnost (založenou na ideologii) kontaminuje.<sup>2</sup> Proto tradiční zaměstnání, která se dotýkala čehokoli pocházejícího z této oblasti – typu manipulace s těly, ať už živými nebo mrtvými, lidskými vlasy a nehty či fekáliemi atp., jsou z pohledu „pravé“ hierarchie považována za poskvřněná a nečistá.<sup>3</sup> „Elementární a univerzální základ nečistoty tkví v organických aspektech lidského života, z čehož je přímo odvozena nečistota jistých specializovaných profesí“ (Dumont 1980: 55).<sup>4</sup> Zbytek společnosti, jenž není ani nejčistší, ani nejvíc nečistý, se samozřejmě a poslušně rozmístí – zde už klasifikaci z Dumontovy teorie přesně neurčíme. Přiznává, že aktuální kritéria jsou variabilní, ale znovu klade důraz na domnělou skutečnost, že se všechna vztahují k fundamentální opozici<sup>5</sup> (Dumont 1980: 55–6) – nicméně na rozlišení rituální čistoty závisí určení sociálního statutu, nejvyšší sociální status a dokonalá rituální čistota jsou identické (Dumont 1980: 56).

Obecně vyjádřený vztah mezi ekonomickou prosperitou a politickou úspěšností na jedné straně, a sociálním statutem na straně druhé (e. g. Bayley: 2001, Gupta: 1982, 2000), stanovisko které osobně podporuji, odmítá, což se vzhledem k jeho předpokladu o konjunkci moci a statutu jeví jako logické. Jak jinak by bylo možné hájit pozici, která postuluje superioritu Brahmínů, resp. brahmínů, a to i

<sup>1</sup>Při vší úctě k Dumontově práci se nemůžu ubránit poznámce, že z mého úhlu pohledu, i ti nejspínavější, tedy rituálně nečistí, abych zůstala věrná terminologii Dumontovy hierarchie – ať už z brahmínů nebo nedotýkatelných – jsou v invenci historie přece jen o něco nápaditější.

<sup>2</sup>Pro analýzu konceptů purity a tabu viz Douglas: 1994.

<sup>3</sup>Dumont tvrdí, že příležitostná nebo dočasná impurita se změnila na trvalou nečistotu určitých společenských skupin. Tvrzení podporuje citací z Manuova zákoníku: “When he has touched Candala, a menstruating woman, an outcaste, a woman, who has just given birth, a corpse... he purifies himself by bathing” a dodává, že Čandalové jsou prototypem nedotýkatelných. (Dumont 1980: 52).

<sup>4</sup>“The elementary and universal foundation of impurity is in the organic aspects of human life and from this the impurity of certain specialists (...) is directly derived”.

<sup>5</sup>A vždy mohou být využity za účelem separace jedné kasty od druhé. Z čehož logicky vyplývá, že proces diferenciacce může teoreticky pokračovat donekonečna, což empirický materiál potvrzuje.

přes jejich častou ekonomickou závislost.

Co si o svém postavení, potažmo o celkovém *džáti* uspořádání, myslí sami ti, kteří teoreticky do „nízkých“ kast spadají, Dumont naprosto přehlíží, ostatně postoj, jenž zastává vůči svým indickým kolegům se příliš neliší.<sup>1</sup>

Dumont odmítá možnost podílet se na odmystifikování universalistických a objektivizovaných kategorií západní vědy ze strany indické inteligence. Dle něj indický vědec není ani schopen aplikovat tytéž metody na ideologii vlastní kultury, ani ukázat stopy cizí kultury v konceptualizaci těchto kategorií, neboť věda je výsostnou doménou rezervovanou pouze pro západní vědce.<sup>2</sup> Takový postoj nebyl v tradici evropské vědy ojedinělý. Zřejmě pramení z evropského a koloniálního pocitu nadřazenosti (určitě ne zcela odlišného od východního pocitu nadřazenosti konkrétních kast), z vědomí, jež Dumont nepostrádá, totiž že pochází z kultury, která materiálně vládne světu. Je docela možné, že i tato arogance nakonec opravdu prosadila sociální vědce v aspiraci stát se autoritou, která reprezentuje, tím pádem vytváří etnografickou realitu.<sup>3</sup> Jako taková je nakonec v rozhodujících kruzích a nakonec i širokou veřejností akceptována, čímž získává možnost dalšího faktického a strategicky účelového ovlivňování společnosti. Dochází k dramatickému střetu „duchovního Orientu“, ale už ne toho primitivního, ale Západem vzdělaného a využívajícího zbraní konceptu „západní“ vědy, s materiálně dominantním světem rozumu, Okcidentem, světem, v němž věda byla zrozena.

#### 4.4 Kritika.

“... , *without caste there is no Hindu.*”

---

<sup>1</sup>V roce 1962 se Dr. A. K. Saran, indický sociolog, zabývající se implikacemi indických systémů vědění v rámci sociologie v západním pojetí, kriticky vymezil vůči tvrzení, že pouze nezaujatý(!) pohled z vnějšku je objektivní, zatímco pohled zevnitř představuje pozitivistickou past. Dle mého mínění pro získání plnohodnotné, nebo alespoň hodnověrné reprezentace je klíčová vhodná kombinace obou těchto pohledů. Dumont, namísto diskuse o možnostech znázornění sociální reality, se k Saranově kritice vyjádřil takto: „Zatímco západní sociální antropolog touží spatřit svoji vlastní kulturu, e. g. kulturu, která v současnosti materiálně dominuje světu – v perspektivě, Dr. Saran chce být zanechán v blaženém držení svého neo-hinduistického (neo-Hindu) kréda. To je pochopitelné, náboženství a filosofie Hindů je nakonec svým způsobem (!) všezahrnující, tak jako žádná sociologická teorie nemůže být“ (Dumont 1966: 26) a na další straně se ve své reakci stává ještě radikálnějším: „Zdá se, že Dr. Saran si není vědom nebezpečí široké škály implikací své pozice. My evropané jsme měli jen jednoho mistra, který nás učil o neprostupnosti kultur (on říkal ras); jeho jméno bylo Adolf Hitler(!). Solipsismus není nesnášenlivým k násilí... doufám, že toliko nám může být přiznáno: že jsme nějak přispěli k usnadnění cesty porozumění, bez podceňování obtíží a překážek. Domníval jsem se, že postavení badatele Dr. Sarana nepovede k podání ruky provinciálním a zpátečnickým neo-hinduistickým (neo-Hindu) pocitům.“ (Dumont 1966: 27). Vykřičníky nejsou součástí původního textu.

<sup>2</sup>Srov. e. g. Das 1994: 133–143.

<sup>3</sup>Viz případ Census of India.



(Max Weber: 1946)

Způsob uvažování takto uceleně představený v teorii rituální čistoty v Indii vyprovokoval a formoval živou diskusi jak ve veřejné, tak i akademické sféře (i. e. Das: 1994, Gupta: 1992).<sup>1</sup> Dumontova práce se stala předmětem odborné kritiky, někteří z indických vědců vystavěli své hypotézy v přímé opozici vůči Dumontově závazku ke spekulacím o jednotě, stabilní realitě, stabilnímu a jednotnému nejdůležitějšímu systému reprezentace. Stability reprezentace je u Dumonta dosaženo privilegováním jedné konkrétní perspektivy a to brahmanické: přesněji řečeno jen jednoho z brahmanických konceptů tradice. Ten je vybrán jako společný jmenovatel, *ergo* vhodný representant celé společnosti. Jiné hodnoty mají být subsumovány nanejvýš jako empiricky pozorované, ale teoreticky nevýznamné (Dumont: 1980).<sup>2</sup> Objektivní jednoty není dosaženo ani empiricky ani kvantitativně, nýbrž „představa hierarchie je zde, ve snaze pevně uchopit základní normy a pravidla indické společnosti a historie, (zne)užita k vymezení případných odchylek.“ (Das 1994: 136).<sup>3</sup>

Podobně jako v celé konstrukci hinduismu jako koherentního a jednotného náboženství po vzoru křesťanství, Dumont od počátku, navzdory evidentním empirickým faktům, předpokládá homogenitu indické společnosti. Současně se společnost *ad hoc* musí řídit podle jedné konkrétní ideologie. Aplikací evropského modelu náboženství a společnosti nezabránil vlastnímu orientalismu. Užívá Durkheimův argument, totiž aby společnost mohla vůbec fungovat, musí být přítomný sdílený systém hodnot, kolektivní (s)vědomí. To je nutnou podmínkou lidské společnosti a *a priori* sociologická pravda. Systém hodnot ale nalézá v brahmanické náboženské filosofii,<sup>4</sup> a její platnost pak zavádí plošně na celou indickou společnost – vybranou ideologii prezentuje jako ztělesněnou v uspořádání společnosti,

<sup>1</sup>E. A. H. Blunt (Blunt: 1960), jako jeden z mála už před desítkami let vyzoroval, že každá kasta má svoji vlastní identitu, na kterou je patřičně hrdá, bez ohledu na to, jakou pozici jim přisuzuje textuální tradice nebo hierarchie rituální čistoty. Jeho pozorování byla věnována pramalá pozornost, ta se věnovala objektivizaci hierarchie. Hodnotit kasty *Ad-Dharmu* (Ad-Dharmis), *Patidárů* (Patidars), *Džátů* (Jats) a další jako „nízké“ nebo „střední“ kasty může být velice zavádějící a už vůbec neodpovídá sebevnímání kast samotných. Protože ale samy sebe hodnotí vysoko, je logické předpokládat, že nějakým způsobem hierarchizují ostatní, jakkoli se tato formulace zdá být idiosynkretická. Poměrně často např. dochází k situaci, kdy například ex-nedotýkatelní hodnotí některé ostatní kasty za nečisté (Desai: 1976). Naštěstí je z čeho vycházet a je možné konstruovat analytickou perspektivu, která nezůstane hluchá k multivokalitě zaznívající z řad samotných kast. Kasty, které byly prohlášeny podstatou za „nízké“ nebo nedotknutelné, vyjadřují svoje politické, náboženské či jiné ambice v lokálním i supra-lokálním formátu.

<sup>2</sup>Srov. e. g. Das: 1994.

<sup>3</sup>“The notion of hierarchy to exclude contingent particulars in order to grasp the underlying laws of Indian society and history”.

<sup>4</sup>Kdyby se Dumont hlouběji touto tradicí zabýval, našel by i v těchto textech vysvětlené pojetí jednoty v diverzitě apod.

*ergo* je tato konstitutivním prvkem jak náboženství, hinduismu, tak společnosti. Dokonaná redukce pak znamená – hinduismus = náboženství konstituuje a reguluje společnost. A nejen to. Takto vystavěnou hypotézu považuje za účinnou zbraň a nezištně ji vkládá do rukou indických nacionalistů.

Další zásadní potíž s Dumontovou teorií se objevuje s argumentem, že pro Hindy tedy hinduisty<sup>1</sup> je víra (!) v kasty bez výjimky primární a víra v boha až na druhém místě (Dumont and Pocock 1957: 20). Problémy narůstají s předpokladem, že zde je jedna ideologie vytvořená prastarým dárcem zákona, samozřejmě brahmínem, Manuem<sup>2</sup> a že princip zahrnování (*encompasement*)<sup>3</sup> je možno rozšířit ze sféry pravé hierarchie na kastovní systém (Gupta 1992: 113). Dumontův *Hierarchicus castus*<sup>4</sup> vytyčil hlavní body referenčního rámce, ve kterém bylo možno dále metodicky pokračovat v ustavování kastovního systému za základní rovinu socio-religiózní a politické reality Indie.

Aplikace Dumontova modelu na kastovní systém v Indii se ukázala jako velice problematická. *Džáti* nelze objektivně nahlížet uspořádané jednou hierarchií, ale jako samostatné kategorie, či třídy<sup>5</sup> (Gupta 1992: 112–13). V případě indického kastovnictví, totiž neexistuje žádná taková jedna pravá a univerzálně platná hierarchie,<sup>6</sup> či jediná ideologie, ba právě naopak: mnoho různorodých ideologií je přítomných a pozorovatelných, z nichž některé sice mnohdy některé zásady a pravidla sdílejí, ať už totálně, nebo se v určitých bodech odlišují, zároveň se ale vyznačují takovou rozmanitostí, že mnohé z nich stojí ve vzájemné opozici.<sup>7</sup> „Indické kastovnictví“ je stejně jako hinduismus nebo náboženství konstrukt, a je třeba si uvědomit že jako takový vyjadřuje jednotu perspektivy a právě tato konceptuální,

<sup>1</sup>S konstrukcí hinduismu jako jednotného náboženství Hindů souvisí i podoba a významové pole českých výrazů Hind, hinduista.

<sup>2</sup>K systémům práva ve vztahu ke kastám srov. Ghurye: 1957 a jeho argument: „Kasta je svým vlastním pánem“ (Ghurye 1957: 4). „... the caste is its own ruler.“ Viz také Bêteille 2000: 229–30: ani ti, kteří za kasty bojovali v politice, se na svou obranu neodvolávali autority *Dharmašáster*.

<sup>3</sup>Kde zahrnované je méně důležité, než zahrnující celek. Funkci důležitějšího celku zastává jedna z brahmanických představ uspořádání světa. Zvolená perspektiva tendenčně interpretuje sociální stratifikaci nábožensky, zřejmě i na základě čilé spolupráce s tehdejší indickou brahmínskou elitou.

<sup>4</sup>“*Homo Hierarchicus: Essai sur le system des castes*” byl původně napsán francouzsky a publikován v roce 1966. Anglický překlad vyšel v roce 1970 v USA a v roce 1971 v Indii, pod názvem “*Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*”, Anglická verze se od francouzské liší rozsahem, byla o tři eseje zkrácena. Ty byly pak dodatečně publikovány v “*Contributions to Indian Sociology*” v letech 1957–66 a znovu v kolekci Dumontových esejí: “*Religion, Politics and History of India*” v roce 1970.

<sup>5</sup>Indičtí badatelé kladou důraz na strukturální odlišnost mezi kastou a marxistickým pojetím třídy. Ghurye: 1957.

<sup>6</sup>Existence odlišných hierarchií podporuje stanovisko, že v případě kastovního uspořádání společnosti převládají rozdíly (diference), tudíž zobrazení celého systému jako jediné hierarchie jednoduše neodpovídá skutečnosti (Gupta 1992: 13).

<sup>7</sup>“...but multiple ideologies sharing some principles in common but articulated at variance and even in opposition to each other” (Gupta 1992, 118).

abstraktní jednota ztělesňuje onu kýženou jednotu a koherenci, jež je typická pro práce tzv. esencionalistů. V tradici postmoderních přístupů pak stejně důležitým a koherentním celkem může současně být i e. g. kastovní systém státu Maharáštra nebo rituální společenská stratifikace etnických skupin v *Nága hills*, Těžko bych se ale snažila vysvětlit celou indickou společnost a náboženství z jedné takové – náboženské – perspektivy.

Z formálního hlediska je teorie reprezentovaná Dumontem sice koherentní a produkuje až příliš mnoho hypotéz, ale v žádném případě není bezesporná. Kastovnictví je prezentováno jako by postrádalo vnitřní dynamiku. Hind-Ind-hinduista je zobrazen jako archetyp, *Homo hierarchicus*, (Gupta 1992: 13, viz také Desai: 1988). Navíc svoji teorii odmítá (a zdůvodnění tohoto odmítnutí často opakuje) testovat oproti empirickým datům. Když už to v některém případě připustí, omezuje se na tak úzce vymezené skupiny (Bráhman vs. nedotýkatelný, bráhman vs. král), že je prakticky nefalzifikovatelná. Takto vybudoval koncept, ve kterém je jedna brahmanická perspektiva povýšena na objektivní měřítko, pravdu, což má za následek vykreslení obrazu, kde čistý brahmán Brahmán shora shlíží na všechny ostatní, nečisté a nízké kasty, a až na úplném konci světa hierarchie rituální čistoty dopadá jeho zrak na nedotýkatelné. Takový postup *de facto* užívá jedné tradice k vytvoření modelu tradičního kastovního systému jakožto ideálního typu.<sup>1</sup> Skutečnost, navíc bohatě empiricky doložená, že přinejmenším současná sociální realita Indie takovému modelu neodpovídá, nebyl do nedávné doby shledán podstatným ani hodným reflexe. Až v diskusi posledních dekád byl v rámci sociálních, humanitních či kulturních věd (*Kulturwissenschaften*), vznesen konkrétní požadavek formulování takového teoretického rámce, v nějž by bylo možno zahrnout veškerá empirická zjištění. Snahou, nebo alespoň mojí snahou, je vytvářet takové representace, modely či konstrukty, které budou co možná nejvěrněji odpovídat realitě – jejíž vlastností je se jevit – a ve kterých se mohou poznávat všichni ti, kterých se tyto abstrakce a ‚obrazy‘ týkají.

#### 4.4.1 Kasta ‚kněží‘: ideál a skutečnost.

“A *Bráhman* need not to be a *bráhman*, and a pure *bráhman* must not be a *bráhman* to anyone, but himself.”  
(Quigley 1995: 169)

Díky orientalistickým popisům a propagandě ze strany Brahmánů i různých nacionálních hnutí vznikl dojem, že náboženské – chcete-li kněžské – nebo rituální činnosti zajišťuje prakticky jedna kasta, ideologicky jedna *varna* – brahmíni

<sup>1</sup>Srov. e. g. T. N. Madan, “On the Nature of Caste in India”, A Review Symposia on Louis Dumont’s “*Homo Hierarchicus*”, Contributions to Indian Sociology, No. 5, 1971, adaptace přetištěná v: Gupta, D. “*Social Stratification*”, Delhi: Oxford University Press, 1992.

či brahmáni. Realita Indické demokratické republiky nás opět překvapí, když zjistíme, že nejenže Brahminí, ale ani brahmíni či brahmáni nejsou ve všech dvaceti osmi státech unie zdaleka jediní, kdož působí ve výkonu náboženských činností. Ani mezi samotnými brahmanickými tradicemi neexistuje jednotná shoda – spíše platí, co tradice, to jiná či pozměněná perspektiva výkladů světa a norem oproti jiné. Kasty nebrahmanických tradic mají své vlastní kněží nebo rituální odborníky, potažmo svoje rituály a náboženské zvyklosti. I v rámci brahmínských rituálů mají někteří spoluvykonavatelé rituálu nízký kastovní původ, vždy závisí na konkrétním kontextu, tradici, povaze a účelu rituálu či jiné ceremonie atp. Nehledě na to, že existují nekastovní hinduistické tradice.

#### 4.4.2 Brahmán, Brahmin, bráhmaṇ, brahmín: idea purity.

*“The Brahmans, being in principle priests, occupy the supreme rank with respect to the whole set of castes”.*<sup>1</sup>  
(Dumont 1980: 47)

Nyní vyjde najevo hned několik důvodů, proč neobstojí Dumontův nárok absolutní náboženské čistoty čímž pádem společenské superiority Brahmánů,<sup>2</sup> přestože je to často obecně akceptovaný fakt a ještě častěji první věc, kterou se dozvíme, když se začneme o kastovnictví v Indii zajímat. Dojem, který bychom mohli získat z Dumontova výkladu – totiž že tváří v tvář mnohotvárnosti indické kultury a společnosti je alespoň brahmanická tradice homogenní a pozice brahmínů Brahmínů ve společnosti neoddiskutovatelná – je do značné míry pouhou iluzí.

I ve velice povrchní analýze náboženských úkonů prováděných některými brahmíny z Brahmínů narazíme na množství velice odlišných pozic, které jsou implikovány různým způsobem realizace brahmína v oblasti rituálních a jiných náboženských činností. Pokud bychom chtěli vytvořit jednoznačnou hierarchii mezi brahmíny (z Brahmánů) samotnými, brzy bychom zjistili, že něco takového není možné univerzálně, už vůbec ne s přesností s přesností stanovit.

Brahminí z jednotlivých kast, stejně jako ostatní účastníci kastovního uspořádání soupeří vzájemně mezi sebou v rámci lokálních, ale i supralokálních kontextech.<sup>3</sup> Lze ale upozorovat, že brahmín, zřeknuvší se světa, je nejen sám sebou,

<sup>1</sup>Dumont zobrazuje brahmíny jako Brahmíny, jako sociální skupinu definovanou rituálním statutem kněze. Indičtí autoři (e. g. Ghurye: 1957) označují Brahmíny za kastu filosofů.

<sup>2</sup>Rozlišuji: Brahmán, Brahmin – odkazující ke kastě, brahmín, brahmán, bráhmaṇ – odkazující jednak k ideologii, jednak ke statutu spojenými vždy s konkrétními rituálními povinnostmi, jednak k vyjádření teologicko-filosofické kategorie ontologického řádu.

<sup>3</sup>Už pokud využijeme poměrně starého vhledu do problému z pera Celestina Bouglé, je možné způsoby nárokování kastovních identit konceptuálně uchopit. Autor tvrdí, že tendence jednotlivých kast exaltovat výhradně vlastní praktiky a zvyky, logicky vede k vzájemné rivalitě (Bouglé 1992: 71), čímž přirozeně vzrůstá tlak působící všemi směry mezi soupeřícími kastami. Faktem zůstává,

ale velice často obecně považován za autoritu nadřazenou všem ostatním.<sup>1</sup> Ale i tato autorita je jinými brahmíny zneuznána, stejně jako je zcela běžná rivalita mezi brahmány, brahmíny z Brahmánů a Brahmány, jenž nejsou brahmány ani brahmíny a věnují se nějaké jiné, sekulární činnosti a zaměstnání. Dumont si je samozřejmě velmi dobře vědom skutečnosti, že ne každý Brahmín profesně následuje své ‚předurčené povolání‘. (Dumont 1980 97), nicméně tvrdí, že místo ve společnosti mají Brahmíni jasně určené, a to na samém vrcholu společenského žebříčku (Dumont 1980: 273)

Ani odřeknutí se světa, potažmo života a sdílení hodnot v rámci kasty ještě neznamená, že se brahmín mimo společnost opravdu ocitá. Tak může vyznít označení „*individual-outside-the-world*“, které Dumont používá. I přes omezený kontakt se společností už vůbec nemohu souhlasit s navrženou opozicí tohoto ‚individua-mimo-svět a brahmina (Brahmina) ‚kněze-ve-světě‘, v jejichž předpokládaném dialogu lze podle Dumonta nalézt ‚tajemství hinduismu‘ (Dumont 1980: 270). Není mi dost dobře jasné, v jak může asketa být zároveň oním mužem bytující mimo společnost, když jinde Dumont sám připouští, že tento je připoután ke společnosti minimálně skrz akceptování almužen (Dumont 1980: 185). Z nepříjemné pozice se snaží vykrotit položením důrazu na hodnoty kast – opustit společnost znamená zřeknout se dosavadní společenské role, která je jednomu společností přisouzena (Dumont 1980: 185). Dle mého názoru je tento kontra argument nedostačující, a přestože Dumont dále vysvětluje, že i když je tato nová role taktéž společensky umožněna, jedná se o roli universální, která nemá ve společnosti, tedy – pokud Dumonta dobře chápu, v kastovním systému – žádný ekvivalent. Tvrzení nakonec uzavírá faktem, který považuje za kruciólní: role askety bráhmana je zároveň univerzální i osobní, a to jak v subjektivní, tak v objektivní rovině. Z mého úhlu pohledu se takto stavěná argumentace jeví vychytralým překroucením faktů, aby znázornění společnosti co nejlépe odpovídalo jeho – tedy brahmanické – hierarchii. Dle mého se sociální ani religiozní realita Indie v žádném případě neomezuje (a neomezovala) jen na kastovní systém a už vůbec ne na jeho tzv. hodnoty,<sup>2</sup> navíc se domnívám, že každá z rolí ve společnosti má tyto dvě roviny, ať už uvnitř kastovního systému nebo vně.

I přímý odkaz na textuální tradici (viz Heesterman: 1985) odkryje, že Dumontova reprezentace je zhusta dementována nejen samotnými texty Bráhman, ale i Brahmíny samotnými. I díky Dumontově hypotéze se jaksi zažilo, že Brahmáni

---

že ortodoxie – ať už se jedná o Brahmíny, nebo např. *Gurudwary* – je otevřeně vyzvána v identity assertions kdykoli k tomu ostatní kasty dostanou příležitost. Existují případy, kdy byli brahmíni nehezky vyhnáni z chrámů členy kasty Okkaliga, přebírající v místě události vlastnictví pozemků (Karanth: 2004).

<sup>1</sup>Což je ale postoj, zaujímaný i vůči asketům ne-Brahmánům.

<sup>2</sup>Zastávám stanovisko, že žádné univerzálně platné hodnoty či ideologie kastovního systému, jakožto jednoho koherentního celku neexistují.

jsou privilegováni na základě svého tradičního kněžského povolání. Heesterman tvrdí, že tato privilegia společenského postavení nezískali na základě vykonávání konkrétních<sup>1</sup> rituálních činností, nýbrž právě naopak: privilegia zajistili nakonec ti, kteří se těchto činností zřekli a rozhodli se rituální činnost prostě nevykonávat, nebo dokonce přešli k některé formě asketismu. Své tvrzení zdůvodňuje tím, že jen únikem z pomíjivých a znečišťujících vztahů každodenního života lze dosáhnout stavu transcendentní čistoty, jen tak lze dosáhnout stavu ideálního brahmána. Právě rituální praxe, *apropo* rituální praxe prováděná ve společnosti je – logicky – zdrojem nečistoty a degradace.

Dumont připouští, že Brahminům je často obecně připisován kredit za invenci ideí, již sice adaptovali, ale nikoli vymysleli. Takové myšlenky, jasně pocházejí od brahmínů asketů, a ty pak označuje za „stvořitele hodnot“. Brahminí, jakožto kněží a učenci, tyto hodnoty převážně shromažďují, udržují, vyučují, různě kombinují, případně mohou vytvořit či vyvinout nějaké dílčí systémy vědění. Ale základem pro vznik různých sekt je invence hlavních myšlenek, což je oblast náležící výhradně brahmínům – asketům, kteří, jak říká Dumont, mají jistý monopol na zpochybnění čehokoli (Dumont 1980: 275.) K tomuto musím nutně poznamenat dvojí: formulace, ze které vyplývá, že základní myšlenky, stojící u rodu náboženských zvyklostí a tradic ve společnosti pocházejí od někoho, o kom se zároveň tvrdí, že stojí mimo tuto společnost, se mi zdá na první pohled podezřelá. Spor nevidím v první části tvrzení – ale předpokládám, v invenci nového jde spíše o to konkrétní praxí dosáhnout takové duchovní úrovně, kdy vztah ke společnosti nijak neposkvrňuje – čímž je umožněno aktivně působit. Jinými slovy samotné „zřeknutí se světa“ ještě z nikoho autoritu k založení tradice neudělalo. Jde spíše o první krok na cestě, jejímž cílem je dosažení stavu lokální komplexity zároveň komplementarity s celým univerzem. Jde o ztělesnění existenciálního paradoxu – stát se natolik komplexní bytostí, která je schopna přítomně jednat ve světě a zároveň být od tohoto světa odloučená. Schopnost dosáhnout stavu, kdy je v člověku obsažen nejen on sám, ale zároveň celý vesmír a jako bonus – není zbaven možnosti jednání a reflexe. Dost možná, že dosažení takového stavu znamená, ve spojení s Indií a hinduismem tolikrát opěvovanou a vyzdvižovanou fundamentální jednotu. Je ale třeba si uvědomit, jak s takovými argumenty zacházet v rámci religionistiky. Jde o obdobu teologické či filosofické argumentace, jež je přítomná v doktrínách hinduismu, ale jako hypotéza vědy o náboženství příliš naráží na požadavek falzifikovatelnosti. Druhá poznámka vychází z mé vlastní zkušenosti,<sup>2</sup> neomezující se na jednu lokaci a míří trochu jiným směrem: brahmíní a asketi obecně, nejsou vždy původem z kasty Brahminů.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Jde zejména o védský rituál.

<sup>2</sup>Viz také e. g. Parry: 1990, Quigley: 1995.

<sup>3</sup>Přestože není úplně lehké se tohoto zjištění v dialogu s brahmíny samotnými dopídit, když už jsou ochotni se tomuto tématu věnovat.

#### 4.4.3 Brahmán: dva rituály.

Centrálním bodem v systému klasického védského rituálu, je, podle textů *Bráhmána*, ten, v jehož prospěch a na jehož náklady je rituál prováděn, tzv. *jadžamána*. Počítá se s tím, že během rituálu v sebe nechá vtělit univerzum a je identifikován s prvotní bytostí, Pradžápatím. Rituál se završuje v jeho rituálním znovuzrození, což zároveň symbolizuje znovuzrození celého vesmíru. Celý rituál je doménou absolutní čistoty. Z toho důvodu musí *jadžamána* předem podstoupit očišťovací ceremonii, tzv. *díkšá*, jinak nemůže být k rituálu vůbec připuštěn. (Heesterman 1985: 26–7).

V předklasickém předpisu rituálu ceremonii *díkšá* sice nalezneme, s tím rozdílem, že *díkšá* podstoupivší *jadžamána* nečistoty zbaven není – naopak – do rituálu vstupuje naplněn destruktivními silami smrti a zániku, kterým se musí podvolit, aby mohl být následně očištěn a znovuzrozen. Nečistota tak přechází na „kněze“. *Díkšita*, tj. *jadžamána* v obřadu *díkšá*, zajatý v poutech smrti, se musí zbavit nečistoty sebe samého. Pomocí různých darů a obětí – *dakšíná* – které reprezentují různé části jeho těla, se postupně vzdává svojí nečistoty a je znovuzrozen, čistý, jako kvítek lotosu. V tomto modelu je vztah mezi rituálním specialistou a *jadžamánou* podstatně odlišný od modelu klasického védského rituálu. V předklasickém je brahmín tím, kdo na sebe bere nečistoty svého *jadžamány* tím způsobem, že pojí z obětí bohům a akceptuje dary. (Heesterman 1985: 27).

Další „kněžské“ funkce, např. *ritvij* (vykonavatel oběti) nebo *purohita* (tzv. rodný, nebo domácí) „kněz“<sup>1</sup> byly ve védském modelu rituálu vypuštěny, protože model, kde brahmín akceptuje dary od svého klienta, je *apriori* poskvřující, tedy odporující ideálu bráhmána klasické doby. Může se zdát logickým, že ti brahmíni, kteří pokračovali v tradicích předklasické doby a sloužili jako *ritvij* nebo *purohita*, byli z pohledu „ideálního bráhmána“ shledáni nečistí, poskvřnění, což vedlo ke snížení společenského statutu.

Z výše uvedeného vychází najevo, že brahmín v předklasickém rituálu a brahmín v klasickém védském rituálu jsou osoby se zásadně odlišnou charakteristikou a funkcí.<sup>2</sup> V rituálu předvédského období brahmín naplňuje svůj závazek vůči *jadžamána*, a v tomto případě jde o podnik značně riskantní a nebezpečný. Veškeré zlo a destruktivní síly bere do sebe a v sobě je pak musí spálit v rituálním ohni. Naproti tomu védský rituál umožňuje brahmínovi zbavit se celé nebezpečné části úkolu, protože už do sebe nepřijímá<sup>3</sup> negativní energii osoby, pro níž je ri-

<sup>1</sup>Doslova „ten, který stojí vpředu“.

<sup>2</sup>Heesterman nazývá tuto proměnu tzv. „axiálním objevem“ (axial breakthrough), a považuje ji za počátek formování kast (Heesterman: 1985).

<sup>3</sup>Není úplně jasné, zda pak v praxi tento únik z nutnosti absorbovat nebezpečné nečistoty platí na brahmíny obecně, nebo jen na hlavního vykonavatele obřadu, tj. brahmána. Ten samotný obřad vlastně nevykonává, spíše dohlíží, aby probíhal správně, případně napravuje nedostatky. Na každý

tuál vykonáván. Brahmán je v tomto případě svému *jadžamánovi de facto* schopen umožnit, aby se sám obětoval, tak jako to kdysi, na počátku věků udělal, jak praví příběh Purúšasukta, samotný Purúša, prvotní bytost, v lidskou bytost vtělené univerzum. Ten je pradávným vzorem pro *jadžamánu* tradice tzv. védského klasičského období. *Jadžamána* je vykonavatelem rituálu, obětujícím i obětí. Brahmán tradic védického rituálu je vlastně tím, kdož se zříká své povinnosti obětovat pro svého patrona – nepodstupuje už rituální smrt, aby se *jadžamána* mohl znovuzrodit. Obětuje čistě sám pro sebe. „V sebe obsáhnul plameny rituálního ohně a tak je schopen provést rituál sebou samým v sobě sama.“ (Heersterman 1985: 39) Jinými slovy, v realizaci védického typu rituálu se *jadžamána* stává sám sobě brahmánem, brahmán je svým vlastním *jadžamánou* (Quigley 1995: 59).

#### 4.4.4 Diskrétní ideologie: kastovní patriotismus.

“*In terms of arithmetic, no one caste can go the distance on its own.*”  
(Gupta 2004: 14)

Celá řada kast vnímá svůj původ jako pokračování některé z brahmánských kastovních linií, některé kasty si nárokují jiný status, než je jim přiřknut ze strany brahmánské ortodoxie. Některé *džáti* se považují za rovnocenné Brahmánům, jiné prohlašují svojí kastu kastě Brahmánů nadřazenou a vyskytují se případy *džáti*, které tvrdí, že jsou nadřazený všem ostatním.

Notoricky známou legendu o prvotní oběti, *Purúšusuktu*, ze které brahmanická tradice čerpá pro uplatnění nároku totální superiority kasty brahmínů, už jsem se zmínila. Co už tak notoricky známo není, je skutečnost, že existuje zhruba tolik příběhů popisujících původ *džáti*, kolik je v Indii kast. V těchto *Džáti puránách*<sup>1</sup> jsou vyobrazeny a zdůvodněny odlišné modely hierarchií, v nichž se brahmíni jen zřídka objevují na vrcholu společenského uspořádání.

Podle *Manusmrti* jsou Čandalové nejnižší z lidského rodu, „zrozeni z pokoutního styku *šudry* s brahmínskou ženou, jejich dotek znesvěcuje a kdož nemají žádné původní rituály.“<sup>2</sup> Např. tradice *Daka Čandalů* tvrdí, že původem jsou brahmíni, ale protože se neštíteli společného jídla se *šudrou*, byli ve svém postavení násilně poníženi. Kde ortodoxie tvrdí, že nemají žádné původní rituály, Čandalové odporují: „Čandalové oslavují Šradhu na jedenáctý den, stejně, jako to dě-

---

pád jasně vyplývá, že ať už bráhman nebo brahmín, v rámci védického pojetí rituálu a tradice se vzhlíží k takovému ideálu bráhman, který dokáže realizovat rituál aniž by se v něm nechal poskvřnit.

<sup>1</sup>*Džáti purány*, v originále *Kula puranam*: e. g. Dharmaranja purana, Džambava purana; viz též e. g. *džáti* legendy *Čamárů*, *Časů*, *Domsů*, kasty *Dhoba*, *Kahaárů*, Všichni si bez výjimky nárokují vznešený a ušlechtilý původ, srov. Risley: 1891, 1982; Charley: 2004; mýty o původu kast v Andhra Praděši viz Subbachary: 2000, 2001; srov. Shah a Shroff: 1959, Das: 1968.

<sup>2</sup>“...sprung from the illicit intercourse of a Sudra man with a Brahman woman, whose touch defiles the pure and who have no ancestral rites” (Risley: 1891, Vol. 1, 176).



lají brahmíni, a Gajawalští kněží vedou pohřební ceremonie bez výčitek<sup>1</sup>, Návís (Nhavis) z Dekanu, holiči, se považují za nadřazené všem kastám, bráhmanské nevyjímaje, protože pocházejí z Nágárádžy Séšy a ten, jak známo nese na svém stčeném těle celý vesmír. Navíc obtáčí krk Šivy, jednoho z nejoblíbenějších indických božstev.<sup>2</sup> Kajašthásové (Kayasthas) odmítají brahmánskou teorii, která o jejich prapředkovi tvrdí, že jeho jménem bylo Karan, syn otce *vásjy* a matky ze *šudry*, Oni sami vycházejí z tradice, kde bylo pět Kajašthásů, sloužících stejně jako Kšatrijové, v politické misi krále Bengálu, Kannaudžovi. Jediní brahmíni v tomto příběhu byli pak kuchaři těchto pěti oficírů (Risley 1891, Vol. 1, 439). Kammaláni (Kammalans), pracovně činní v pěti tradičních oborových profílacích<sup>3</sup> požadují rovnost s brahmíny pro svůj původ z *Višwakarmy*, božího architekta (srov. Hutton: 1963).

V případě kast postrádajících válečnou minulost, přesto požadujíc uznání statusu *kšatrija*<sup>4</sup> známe např. tradovaný mýtus *Parašuram*, Ten vysvětluje, proč museli prapředkové těchto kast pracovat v okruhu zmíněných pěti profesí: aby unikli Parašuramu, t. j. bráhmánům, přísahajícím zabít kšatrije v touze po veškeré moci. Všem těmto příběhům je společná projevená nevraživost vůči brahmínům a všechny ukazují k jednoduchému faktu: „pravá“ hierarchie rituální čistoty, rozpracovaná ortodoxními brahmíny, není systémem, který by sdílely ostatní kasty, přestože se na kastovnictví samotném evidentně podílejí. (Gupta, 1992). Dochází k nevýjimečným situacím, kdy takové ideologii odporují i kasty brahmínů (Gupta 1992: 128, Quigley: 1995 a Srinivas: 1962), ostatně i některé brahmanické tradice kastovnictví jako takové zavrhnou.

Je tedy zřejmé, že model presentovaný brahmínskou tradicí je jen jedním z mnoha. Bohužel zároveň jedním z mála, pokud ne vůbec jediný, kterému se dostalo prostoru k masivní reprezentaci a sebe prezentaci. Ve skutečnosti podobných modelů existuje celá řada: kšatrijské,<sup>5</sup> rádžputské, marathské, vanijské a další dalitské mýty, zakládající identitu tzv. nedotýkatelných. V případě bihárských *Čamárů* (Chamars) jde o obhájení identity králů – *kšatrija*, Jejich „svatou knihou“ je *Šrí Čanwar Purána*, Dokonce i *Bediové* (Bedias), kasta, jejíž ženy se primárně živí prostitucí, tvrdí, že pochází z Rádžputů. Adoptovali příběh o patrilineárním pokrevním příbuzenství, přestože se v praxi musí vyrovnat s problémy ve vztazích mezi po-

<sup>1</sup>(Risley: 1891, Vol. 1, 176) „...the Chandal celebrates the Sraddha on the eleventh day as Brahmans do, and the Gayawal priests conduct the obsequial ceremonies without compunction“.

<sup>2</sup>V jiném příběhu se praví, že Nága, obtáčešící Šivuv krk je král všech Nágů Vásuki, pocházející z oblasti Kulu. srov. Vogel, 1995. Ten, jak se také praví, nabyl lidské podoby během „šňůrkové“ ceremonie Brahmy (Enthoven 1975: 128.)

<sup>3</sup>Zlatníci, klempíři, tesaři, kameníci a kováři.

<sup>4</sup>Nonijové ze severní Indie (Noniyas of North India), Šimpové a Čandraséni Kajašth Prabhůs z Maharáštry (Shimpis and Chandraseni Kayasth Prabhus of Maharashtra), Kharwarové z Biháru (Kharwars of Bihar).

<sup>5</sup>V případě obecného označení skupiny kast nebo konkrétního názvu se jedná o pojmenování, narozdí od teologicko-filosofických kategorií *varna*, reálně odkazujících vždy na širokou škálu kast.

hlavími uvnitř kasty (Agrawal: 2004). Protože původ kasty závisí od otce, a klienty bedijských žen jsou Rádžputi, Džátové i Brahminí, děti narozené z takových spojení náležejí vyšší kastě. Bedijské přísloví praví: “the wheat is sown determines the variety, not the earth.” Kontradikce mezi tím, jak se vnímá kasta a jak je vnímána ostatními je nejlépe osvětlit příklady: ,můžou říkat, že jsem *Pandit*, ale jinak jsem *Thákur* ‘, nebo: ,moje tělesné části (*ansha*) patří k Džátům, ale protože žiju s Baniij, jsem jedním z nich. Agrawal dokonce uvádí příklad, kdy badijská žena pohrdla hochem z Džátů, protože se jí zdálo, že jakožto Thákura by se takovým sňatkem příliš ponížila. Bedijové mají ve zvyku v sociálním kontaktu s ostatními vystupovat pod jmény horních kast. Každý z nich je stejně zásadní a pravdivý pro členy té které kasty, jako je příběh obětování *Purůšy* pro většinu brahmínů i Brahminů. Navíc každý z modelů osvojený tou kterou *džáti* v sobě obsahuje možnost vědomě a záměrně odmítnout všechny, nebo některé z ostatních známých modelů. Jeden z mnoha příkladů: *Jadavasové* či *Jadavové* (Yadavas) z Uttarpradéše tvrdí, že jsou lepší než ostatní kasty nejen proto, že jsou potomky samotného *Krišny*, ale také protože jsou rození republikáni. Byvší původně pastevcí krav, tvrdí, že mají v krvi vést, dnes namísto krav lid v demokratické veřejné politice (Michelutti: 2004). Přestože si nárokují *kšatrija* status, obhajují tzv. *non-rajasik*, způsob života, který zapovídá konzumaci alkoholu a masa. Od roku 1924 požadavek superiority Jadavů zviditelňují aktivity *All India Yadava Mahasabha* (publikace, vzdělávání, reprezentace). Jadavové nejsou v podobné situaci v žádném případě osamoceni. Asociace kast rozšířila svoji působnost po celé zemi, bez ohledu na hierarchii rituální čistoty (srov. Narayan: 2004). Lze říci, že vše záleží na vnitřní strategii a organizaci kast. Opět – při vzniku aliance teorie rituální čistoty nehraje roli. Slavná *KHAM* v Gudžarátu spojila kasty Kšatrija, Harijany a muslimy. Optikou brahmanické ortodoxní tradice si nemohou být tři jiné skupiny více vzdálené.<sup>1</sup> Z logiky věci nenacházím žádný důvod, proč by religionistika (potažmo *Kulturwissenschaften*) měla protěžovat jeden model na úkor ostatních.<sup>2</sup> Hodnotit některé modely jako více nebo méně platné než ostatní považuji v rámci kulturních věd za postup vysoce nekorektní, úsudky a implikace dovozené na základě přijetí takových soudů nejsou akceptovány jak ze strany těch, kterých se to bezprostředně týká, to znamená členy jednotlivých džátí, a neměly by být přijaty ani ze strany vědecké komunity.

Důležitým bodem kritiky je právě předpoklad, že *džáti* resp. kastovní systém je nějakým způsobem založen nebo podmíněn principem rituální čistoty. Rituální čistota stojí v takovém konceptu v přímé opozici k rituální nečistotě.<sup>3</sup> Myslím, že je

<sup>1</sup>Pro další příklady sebeprezentace jednotlivých kast a kastovních asociací viz “*Caste in question*”, ed. Gupta: 2004.

<sup>2</sup>Pro možné důvody a motivace zvýhodňování jedné perspektivy nad ostatními viz e. g. Berreman: 1979, Das: 1995.

<sup>3</sup>Srinivas ve své práci dokládá, že v praxi je hierarchie rituální čistoty fakticky podřízená tzv. dominantní kastě. Znovu je kladen důraz na důležitost lokálního kontextu. (Srinivas: 1987).

poměrně obtížné si jen představit, že by někdo – bez ohledu na původ – svojí kasty, svojí rodinu, potažmo sám sebe pokládal za méně rituálně čistého než jsou ostatní, nebo dokonce, že on sám i jeho rodina či kasta jsou rituálně nečistí ze své podstaty. Podobně jako kdybychom bychom chtěli tvrdit, že protestant, či pravoslavný měl cítit menším či horším křesťanem než katolík. I když si vezmeme za příklad nedotýkatelné, kteří běžně slouží za příklad rituální nečistoty *par excellence*, v praxi je pak mnohdy obtížné vystopovat, kdo je považován za nedotýkatelného a kým, podle té které ideologie.<sup>1</sup> Existuje mnoho studií, např. o pandžábské kastě *Džátů*,<sup>2</sup> kteří podle systému varen a podle *Manusmrti* (Manuův zákoník) spadají do *šudry*, Kdokoli měl tu čest přijít do styku s Džátý může potvrdit, že to jsou velice hrdí a velkomyslní lidé, navíc patrioti. Nehledě na to, že jsou také velice ekonomicky úspěšní. Džátové se neskloní před žádnou kastou, Brahmany nevyjímaje. Aneb: „jen si zkus nazvat tyto hrdé a prosperující Džátý tváří v tvář *šudrou* a okamžitě se ti vyjeví přítomnost jiné hierarchie.“ (Gupta 1992: 10).<sup>3</sup>

Předpokládáme-li, že identita kasty, jako ostatně kterákoli jiná identita, se během času a vlivem změn vyvíjí a mění a je závislá na kontextu, je nemožné přijmout extrémní pozici, kde kasty jsou čistě invencí koloniální doby.<sup>4</sup> Skutečnost, že čelíme takové diverzitě tradic a příběhů původu jednotlivých kast je skutečností vy-

<sup>1</sup>Např. Malanští z Himačal Praděše nikoho nevpustí do své vesnice bez toho, aniž by se před vstupem rituálně očistil. V žádném případě se ale nedotknou nikoho, kdo není v jejich „společenské skupině“. Pokud jim chcete např. něco podat, musíte to položit na zem, a to i v případě, že jste brahmín.

<sup>2</sup>Srov. e. g. Das: 1982, Gupta: 1988, viz Pettigrev: 1975.

<sup>3</sup>“...try calling any of these proud and prosperous Jats Sudra to their face and immediately another hierarchy will become visible”. Berreman přidává zážitek z vlastního terénního výzkumu. Vedl rozhovor se svými informanty z „nižší“ kasty na téma ortodoxní hierarchie, kde je pozice brahmínů a Brahmanů jednoznačně tou nejvyšší. Všichni ho pozorně poslouchali, potom se začali smát a nakonec jeden z nich Berremanovi povídá: „doteď jsi mluvil jenom s Brahmany, viď?“ (Berreman 1970: 16–23, nebo 1992: 84–92).

<sup>4</sup>Taková perspektiva by nejen ukázala, že Hindové (Hindus) jsou bigotní, což tedy jsou, ale také hlupáci, což není vždy ten případ. Je to podobné, jako jako předpokládat (což někteří západní badatelé ovšem neváhají činit), že před kolonizací Indie obyvatelé subkontinentu žádnou identitu, natož jednotnou neměli, byli jen indiferentní masou domorodců. Britské impérium pak všechno změnilo, a od té doby se Hindové (Hindus) podle pravidel daných náboženskou podstatou *homo hierarchicus* srocuji do kast. Faktem zůstává, že kolonizace byl markantní zásah do stávajících pořádků indického subkontinentu. Stejně tak je neoddiskutovatelným faktem, že rokem 1947 vznikla Indická republika, sekulární, demokratický stát, zaštitěný Máhátmou Gándhím v čele Národního kongresu. A faktem zůstává i to, že kolonializace zapříčinila obrovské množství změn. S ohledem na kastovní systém můžeme říci, že britští oficiři evidentně porozuměli kastovnictví do té míry, aby ho byli schopni prakticky ovlivňovat, což vedlo k některým poměrně velmi inovativní změnám ve vztazích mezi jednotlivými kastami v celé Indii. (Dirka 2001: 10). Brahmanická perspektiva byla privilegována a měla reprezentovat správnou interpretaci Hindu kultury. Brahmíní se pak stali legitimní, aktivní silou v konceptualizaci indické společnosti (Dirks: 1987, Raheja: 1988). Pro další příklady valorizované koncepce vlastní identity (sheduled castes) viz Khare: 1992.

plývající ze způsobu, jakým kasty samotné svoji identitu udržují. Podobně je možné podrobit analýze i další tzv. charakteristiky indického kastovnictví<sup>1</sup> a zjistit, že neexistuje universálně definovaný vztah mezi ortodoxním rankováním kast a dodržováním těchto různorodých předpisů (Blunt: 1969). V této práci není prostoru pro podrobné analýzy. To neznamená, že bych jejich průběhy a výsledky nepovažovala za podstatné. Naopak, zastávám pozici, která přiznává extrémní důležitost analýze konkrétního, empiricky odlišného.

Z důvodů výše uvedených nezbyvá než připustit, že teorie navržená Dumontem, stojící na specifickém rozčlenění a inkluzi (Dumont 1970: 79) nemůže být univerzálně platná, ani užita pro popis kast.<sup>2</sup> Na rozdíl od předpokladu, jenž počítá s tím, že sociální realitu Indie lze reprezentovat jednou ideologií, resp. náboženstvím, podle kterého se všichni poslušně seřadí od nejnižšího k nejvyššímu, zastávám stanovisko, které připouští multiplicitu ideologií. Existují určité společné hodnoty, které sdílejí všichni, kdož se na kastovním systému podílejí. Co je nutné je, přísně rozlišit tyto hodnoty od ideologie, a uvědomit si rozdíl mezi pravidly, která jsou prakticky aplikována a ideologií, ve kterou se možná někde věří. Charakter konkrétní kasty je určen v první řadě lokálním kontextem: způsobem oddělení od ostatních kast, v důsledku odlišností mezi jednotlivými kastami, na druhé straně vírou a přesvědčením, které jsou obecně rozšířeny a sdíleny celou řadou kast, nehledě na odlišnosti v původu. V konkrétním sociálním prostředí se každá kasta snaží prokázat rovnocennost s jakkoli nadřazenou kastou (myšleno nadřazenou nejen ve smyslu Dumontovy hierarchie, ale i jen politicky nebo ekonomicky atd. úspěšnější – tzv. lokálně dominantní kastou) a zároveň nadřazenost těm kastám, se kterými sdílejí prakticky stejný sociální status (srov. Srinivas 1992: 31). Jednotlivé kasty dodržují celou řadu předpisů, rituálů a různých dalších opatření, spojenou s různorodostí víry a vyznání „a pletora diakritických (oddělovujících) znamének (znaků), jež blíže určují (specifikují) jednotlivé džáti, nemá žádné jednotné pravidlo.“<sup>3</sup> Prominentní hodnotou všem, kdož se na kastovnictví podílejí, je kastovní diferenciací (Gupta 1992: 127) – každý ví, ke které kastě patří a každý také ví, kdo do jeho kasty nepatří.<sup>4</sup>

Rozlišení, různorodost či diferenciací kast je udržována rozmanitou rituální a

---

<sup>1</sup>Ad rysy *džáti* systému co do profese viz Risley: 1891, Gupta poukazuje na to, že je prakticky nemožné, aby měly všechny kasty určené svoje zaměstnání ‚posvátnými‘ texty, protože prostě reálně existuje mnohem větší množství kast, než je kdy ve ‚posvátných‘ textech zmíněno (Gupta 1992: 133), pro argumentaci dokladující skutečnost, že diferenciací *džáti* není podřízena žádnému znečišťujícímu faktoru srov. Enthoven: 1975, Ghurye: 1957.

<sup>2</sup>Na rozdíl od situace z prostředí kmenových společností, kde je možno strukturu rozčlenění společnosti vyjádřit kontinuální hierarchií, jelikož odstup kmene nebo klanu od jeho předků je jasně patrný. (Gupta 1992: 125).

<sup>3</sup>“...and the plethora of diacritical marks that particularize individual jatis, do not follow any single rule” (Gupta 1992: 138).

<sup>4</sup>Endogamie je efektivní pouze v rovině *džáti*, (Gupta: 1992).

ritualizovanou sociální praxí.

#### 4.4.5 Kastovní mobilita.

Jak už jsem naznačila, za relevantní rovinu pro analýzu kastovního systému považuji úroveň *džáti*, Schéma varen je možno znázornit jako hierarchii, základem pro takové znázornění jsou pro každou *varnu* specificky rozdílné rituální povinnosti. Užitečnost systému *varen* spočívá v jeho jednoduchosti – i přesto, že sám o sobě neodpovídá faktické situaci, snadno zprostředkovává společný jazyk pro základní orientaci v kastách v celé Indii. Z tohoto důvodu je často užíván jako rámec událostí mezikastovní mobility (Srinivas: 1962).<sup>1</sup>

Argument, totiž že *džáti* si člověk nevybírání, ale rodí se do ní je sice pravdivý, ale v žádném případě neznamená, že čím jeden se narodí, musí do smrti zůstat. Možnosti kastovní mobility, existují, a předpokládám, že existovaly od té doby, kdy se jednotlivé *džáti* formovaly. Na základě Dumontovy hypotézy i Weberových úvah (Weber: 1946) vzniká obraz exklusivního náboženského systému hinduismus, s fundamentální společenskou stratifikací – kastovním systémem. Výrok – „není hinduisty bez kasty“ (Weber 1946: 396), konstituoval nárok exkluzivity náboženství hinduismu – hinduistou se člověk musí narodit, jiná možnost se v akademickém prostředí neprobírá. Otázka náboženské konverze k hinduismu byla z akademického diskursu nadlouho vyloučena.

Jednotlivé *džáti* se nepovažují za součást nějakého systému, nebo hierarchie odkazující ke kastovnímu systému jako celku, ale vydělují se a vzájemně se vůči sobě vymezují.<sup>2</sup> Vzájemná provázanost je možno vyjádřit frází: když se setkají členové různých kast, vzájemnou pozici setkání podmiňuje kontext, ve kterém se kontakt uskutečňuje (Gupta 1992: 133–135). I když se ozývají hlasy vyjadřující stanovisko, „že za těmito jednotlivými kontexty leží permanentní pozice“ (Srinivas 1992: 33),<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Srov. Ghurye: 1957, Marriott: 1968.

<sup>2</sup>Zde je vhodné užít konceptu diference. V některých stratifikačních systémech jednotlivé prvky nejsou distribuovány vertikálně nebo hierarchicky, ale jsou uspořádány horizontálně, popřípadě jsou úplně odděleny. Hierarchie implikuje řazení fenoménů podle vertikální osy, u konceptu diference zjistíme, že prvky jsou řazeny podél osy horizontální. Za příklad takového uspořádání poslouží představa náboženské rozmanitosti v sekulární Indii, kde všechna náboženství jsou si podle zákona rovna. Jako taková mají právo svobodně koexistovat, odděleně, s vědomím zásadních odlišností mezi nimi. Kruciólním úkolem je pak najít ty veličiny, které jsou měřitelné, a které nás dovedou k smysluplným závěrům – například není možné měřit náboženství, ale je možné určit prestiž spojenou s určitým náboženstvím v určitém regionu. K zobrazení výsledků takového výzkumu lze užít kontinuální škálu, ať už vertikální nebo horizontální. Pokud ale uvažujeme o kastách jako diskretních kategoriích, musíme si uvědomit několik rozhodujících skutečností: přestože jsou diskretní, neexistují v izolaci, právě naopak. Existence jedné kasty závisí na existenci ostatních kast, vnitřní provázanost není jen důsledkem profesní profilace jednotlivých *džáti*, ale poskytuje referenční rámec, jenž dává smysl jednotlivým symbolům (Gupta: 1992).

<sup>3</sup>“... behind the particular context there lie the permanent positions”

tyto zřejmě odkazují k ontologické rovině náboženství jako *sui generis*. Na základě empirických zjištění – žádná z uvažovaných pozic se neukázala být permanentní nebo trvale stabilní, do určité míry, za určitých okolností, jsou všechny mobilní (Gupta: 1992, Marriott: 1992. Srov. také Ahmed: 1992, Srinivas: 1989, Bose: 1992) a jsou závislé na kontextu.

#### 4.4.6 Narace a identita: Páši z Uttarpradéše.<sup>1</sup>

“Everybody, all of us are just stories.”  
(Ajitendra)

Za časů britské dominance se bojovalo hlavně za nezávislost, což mělo mj. za následek vznik a formování vědomí společné národní identity. Akce namířené proti koloniální správě vyústily v řadu poměrně krvavých protestů a posléze v masovou rebelii, známou jako 1. válka o nezávislost. Když byl nakonec společný nepřítel zapuzen, vznik státu – demokratické, sekulární republiky vybudil Indy k mnoha dalším aktivitám. Každý musel na novou situaci reagovat a zajistit si další existenci ve společnosti, jejíž formální uspořádání se opět radikálně proměnilo. Na konkrétním případě uttarpradéšské kasty *Pásů* (Pasis) se pokusím ukázat, jakým způsobem mobilizují svoji kastovní identitu.

Páši jsou prominentní a demograficky významnou kastou, spadající do komunity *Dálitů*, dříve jedni z tzv. *nedotýkatelných*.<sup>2</sup> Část z nich, už během trvání Britského impéria i krátce po osamostatnění Indie, konvertovala ke křesťanství nebo buddhismu, a nezdá se, že se setkáváme s případy, kdy konvertovali zase zpět k Hindu tradici. Z jejich řad vzešlo mnoho slavných asketů a guruů.<sup>3</sup> Početně dominují centrálnímu Uttarpradéši, na základě statutárního pořádku v roce 1956 notifikována jako tzv. soupisná kasta (*Sheduled Caste*). Četné komunity *Pásů* nalezneme též v Biháru, Urise, Harijaně, Pandžábu, Západním Bengálu, Himačalpradéši a ve spojených teritoriích Dillí a Čandigarhu (*Union Teritories of Delhi and Chandigarh*), v některých oblastech Gudžarátu, Madhja-pradéše resp. Vindhja-pradéše,<sup>4</sup> Maháráštry a dále na jih až k Mysore v Karnatace. Co se týče profese, jsou spojováni s činnostmi roz-

<sup>1</sup>Protože jméno nemá oficiální český překlad, ponechávám co možná nejvíce původní podobu a neskloňuji, podobně jako o termínu „Hindu“. Dále používám variantu „z *Pásů*“, v tom případě je text zbaven kurzívy.

<sup>2</sup>Dálit, jak si dnes říkají kasty a kmeny, které podle brahmínského pořádku nespádají do kategorií *varen*, z této perspektivy tedy stojí mimo kastovní systém. Dalit zamžená „rozdrcený“ (crushed). Dříve užívaný výraz *harijan* je dnes ze strany většiny *Dálitů*, bez ohledu na náboženské vyznání nebo konfesi, považován za ponižující. V tamilské oblasti se setkáváme s užitím názvu *pariah*, v keralce *paraya*.

<sup>3</sup>Výčet viz [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_Dalits](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Dalits).

<sup>4</sup>Vindhja-pradéš byl původně samostatným svazovým státem. V roce 1956 se spolu se státy Madhja Bhárat a Bhopal připojili k Madhja-pradéši. Bhopál je nyní hlavním městem Madhja-pradéše.

manitého charakteru,<sup>1</sup> nádavkem k výrobě palmového vína, čemuž se Páši věnují tradičně, tedy od nepaměti. V některých oblastech, zejména v Uttarpradéši a Vindhjapradéši, jsou nechvalně známí svojí kriminální činností,<sup>2</sup> pro kterou si vysloužili označení ‚kriminální kmeny‘ (*criminal tribes*) (Ayyangar: 1951, Narayan: 2004).

Páši se sami identifikují jako *kšatrija*, válečnické společenství zrozené z potu krále *Parašuram*, legendárního nenávistníka brahmínů. Na důkaz oprávněnosti svých nároků často odkazují na etnografický materiál pocházející z projektu koloniální dokumentace – poučení, že „co je psáno, to je dáno“. Jednou publikovaný příběh je navždy zachován a dále se s ním nakládá jako s historickým faktem. Jako takový dále cirkuluje v rámci současné orální tradice. Takto vzniknuvší historie, s oporou v textuálních pramenech a seberepresentaci kasty samotné, je posilována aktivitami religiózního a společenského charakteru.

Koloniální diskurs, co do historie kast, reflektoval jejich vzájemnou rivalitu (Dirks: 1997), čímž vytvořil určitý prostor pro projevení ambicí tehdejších nízko postavených kast, zejména jejich požadavků přešetření a změny jejich sociálního zařazení. Řada kastovních historiografií dálitských kast byla publikovaná v rozmezí let 1898–1940.<sup>3</sup> Publikování těchto historiografií bylo, co do zdrojů historie samotných kast, podstatným posunem. V době kolonializace vzniknuvší kastovní asociace, dobrovolná sdružení členů jednotlivých *džáti*, sdružující členy jak z průmyslových oblastí, tak venkova, zajišťovala plošné šíření těchto a dalších informací.<sup>4</sup>

Název kasty je standardně interpretován dvěma způsoby:<sup>5</sup> první verze říká, že název je etymologicky odvozen ze sanskrtského výrazu *pashika*, ve významu ‚ten, který používá smyčku‘.<sup>6</sup> I v jazyce *Hindi* slovo *pass* nebo *pasa* znamená smyčku nebo oprátku. Druhá varianta výkladu, mezi *Páši* oblíbenější, odvozuje název z hindského slova *pasina*, významem ‚pot‘. Různé tradice pocházející z různých oblastí podporují druhou verzi, centrálním a společným bodem všem je odvození původu z šestého avatara Višnu, krále *Parašuram*, resp. z jeho potu. Důvod podpory druhé verze se nabízí: zdůrazňuje válečnickou minulost,<sup>8</sup> čímž stvrzuje nárokovaný

<sup>1</sup>Chov prasat, práce na poli, hlídači.

<sup>2</sup>Někteří movití *Páši* – majetek a půdu údajně získali loupežemi a vraždami – se stali Rádžputy (brahmíni), tím, že vyvdali své dcery Panwarům a dalším Rádžputským rodinám

<sup>3</sup>E. g. *Kshatriya varg kosh*, *Nishad Vanshavalí*, *Kalvar sanhita a Maha Lodhi vivechana*, *Ahir itikas ki jhalak a Ahir raj kul*, *Vaidom vanshi Darziyon ki vanshavalí*, *Telivarna Prakhas*, *Kurmi Kshatriya itithas*, *Mali jati Nirnay*, *Lodhi Rajput itithas* a *Kol Rajput jaati ka sankshipt parichay*, *Rajbhar jati ka itithas*.

<sup>4</sup>Autory drtivě většiny jsou jednak badatelé, kteří si uvědomovali potřebu obnovení kastovní identity ponižených kast, již se ocitly pod tlakem implementovaného sociálního systému brahminské ortodoxie, jednak aktivisty organizace Árja Sámadž (*Arya Samaj*).

<sup>5</sup>Za standardní zdroje v těchto případech platí etnografie z projektu koloniální dokumentace.

<sup>6</sup>Takovou, jakou *Páši* používali jako pomůcku ke slézání palem

<sup>7</sup>Jedna z hlavních postav hinduistického pantheonu.

<sup>8</sup>Existuje historicky ověřená tradice najímání vojáků do armády, známá jako *Purab Des* nebo

původní *kšatrija* status. Tradice se stává nástrojem sociální mobility, strategií, jak uniknout stigmatu nečisté kasty. Luknavská elita z Pásů přidává ještě další interpretaci. Jméno vykládá jako složeninu hindských slov – svírat a *asi* – meč, což na válečnictví odkazuje přímo.<sup>1</sup> I to, že *Pási* celé věky chovali prasata, v Indii obecně považováno za ne zrovna nejlepší práci, je sdostatek vysvětleno a ospravedlněno. Údajně s tím totiž začali ze strachu a na obranu před loupeživými muslimy, kteří si dělali zuby na jejich majetek a ženy. Protože, jak je známo, muslimové si vepře oškliví, jejich chov se osvědčil jako účinná obrana před muslimskými nájezdy. Ať už mytologie nebo historie – příběhy mají v Indickém kulturním prostředí obrovský potenciál.

Ve středověku prý *Pási* bývali údajně centrálního Uttarpradéše, a za války o nezávislost bojovníky první linie. Mnoho z nich přišlo o život, řada z nich byla umučena. K těmto událostem se pojí legenda o mučednici Udě Déví. *Pási*, kteří datují tuto událost 16. listopadem 1957, vyprávějí příběh takto: V Luknau, samotném středu *Šikander Bhaghu*, rostl veliký a silný fíkovník. U paty kmene bylo položeno mnoho hliněných nádob, po okraj naplněné chladnou vodou. Když krveprolití bitvy ustalo, zbylí vojáci padesátého třetího a padesátého devátého regimentu přišli ke stromu, aby si odpočinuli v jeho stínu a uhasili žízeň. Tam byli také posléze nalezeni mrtví. Ale Dawson, kapitán britské vojenské jednotky poznamenal, že druh zranění mrtvých vojáků mluví jasně: museli být sestřeleni shora. Kapitán Dawson vyšel ze stínu stromu a zavolal na kolegu Wallaceho, zda si je vědom něčí přítomnosti v koruně stromu. Vysvětlil mu, že kulky nebyly páleny z protilehlého směru, ale právě z koruny fíkovníku. Wallace měl s sebou nabitou zbraň, jal se opatrně zkoumat, zda se ve větvích opravdu někdo ukrývá. Vzápětí volal na kapitána, že osobu zahlédl a vytahujíc zbraň prohlásil, že splní svůj slib a zabije tu osobu. Vypálil, tělo dopadlo na zem. Bylo oblečené do červené kazajky a přiléhavých rudých kalhot. Když z těla odkryli kazajku zjistili, že to je žena! U sebe měla dvě starobylé pistole. Jedna byla nabitá náboji, v druhé byl zásobník prázdný. V kapse měla několik podomácku, tedy nelegálně, vyrobených nábojů. Když Wallace zjistil, že

---

Východní Hindustán. Ve středověku i v době kolonizace to byla služba v armádě relativně dobře placená práce a zaměstnávala mnoho lidí, z různých kast, včetně nízkých. Přítomnost *Pási* je potvrzena z několika zdrojů zhruba od 14. století. Narayan zmiňuje anály bengálského autora Mizry Nathana, který stvrzuje jejich službu v armádě pod velením Mughalů, v Bengálu roku 1612. K roku 1671 je zaznamenáno, že armáda krále Čhatralsála (*Chhatralsaal*), tehdejšího vládce centrálního Uttarpradéše, viz Narayan 2004: 211, srov. Crooke: 1896). Jen v 19. století, se vzrůstajícím ekonomickým tlakem rezervovalo panstvo (šlechta, aristokracie) rekrutování vojáků pro vlastní příbuzné a přátele.

<sup>1</sup>Zatímco *Pási* velebí svoji válečnickou minulost, vyzdvihují svoji úlohu *gorait* (strážců bran), *chowkidars* (hlídači, dozorcí, metaři, uklízeči) a výběrčí daní, jiná *dálitská* kasta, výše zmínění Čamáři, obviňují kastu *Pási*, že v rámci těchto profesí utlačovali *dálitské* kasty jménem koloniální správy. *Pási* se snaží uvést věci na pravou míru: neutlačovali, nýbrž chránili Čamáry, kteří by bez jejich pomoci jistě zahynuli. I dnes jsou např. vězení bezpečná právě proto, že zde dozírají *Pási*.



tělo patří ne muži, ale ženě, rozplakal se. Poté řekl: „Kdybych tušil, že to je žena, raději bych tisíckrát zemřel, než abych jí ublížil.“ Ta žena nebyla nikdo jiný, než *Uda Déví*,<sup>1</sup> která byla údajně v roce 1857, během války o nezávislost, zastřelena britskými vojáky v bitvě u Luknau.

Ve skutečnosti vyjma *Pási* samotných, nemá nikdo ponětí, kdo *Uda Déví* byla, jestli byla skutečnou historickou postavou, padlou v boji za národ, nebo je její existence stvořená, strategickým trikem, vhodným k a účinným v naplnění různých, i politických ambicí. Troufnu si tvrdit, že na tom, jestli je tento příběh konstrukcí mýtu, nebo rekonstrukcí historie nezáleží (a i kdyby mělo, prakticky není jak rozhodnout). Faktem zůstává, že stejně jako v Luknau, byly na různých místech Uttarpradéše vztyčeny sochy *Virangany*<sup>2</sup> *Udy Déví*, ke dni jejího zavraždění se pravidelně pořádají festivaly a další slavnosti, na památku jejích statečných činů. To je to, co za podstatné považuji. Nejde jen o pouhý příběh: Ať už jde o naraci reálnou nebo smyšlenou, nejen že se vypráví, jako příběh, který se skutečně udál, ale ona se traduje. A nejde o prostý příběh – jde o osobní příběh, proto jako takový formuje identitu. Míru zakořenění potvrzují četné varianty, literárně fixované adaptace, divadelní hry, již daly vzniknout široké škále sociálních a náboženských aktivit, spojených s kultem *Virangany Udy Déví*. V současnosti jsou tradice a zvyky interpretovány tak, aby prospěly politickým záměrům, ale od dob britského Rádže (RA) sloužily k naplnění konkrétních aktuálních potřeb v procesu hledání kastovní identity.

Podobně laděná vyprávění velebící kastu, její minulost, lokality, nad kterými *Pási* původně panovali a legendární hrdiny, kteří se měli nějakými zvlášť zásadními činy podílet na formování její identity, jsou sebrána ve sbírce *Gaurav Gathas*,

---

<sup>1</sup>Déví, hojně užívané jméno pro svůj význam, sanskrt. f., (देवी), devī: bohyně. Též jednou z „bohyní“ Hindu pantheonu, hojně uctívaná po celé Indii. V překladu je potřeba si uvědomit, že koncept boha v hinduismu není analogický k pojetí boha v křesťanství či jiných. (Narayan: 2004). Vyprávění, které jsem vyslechla 12. dubna 2004 v uttarpradéšském městě Uttarkáší, se s touto verzí prakticky shoduje. Vypravěč *Ravikiran*, 62 nebo 64 let starý, k příběhu dodal pouze úvodní část. *Uda Déví* prý velela celé armádě žen, kterou založila *Behum Hazrat Mahal*, poté co byl její manžel uvězněn. *Uda Déví* pocházela z vesnice *Džagrání (Jagrani)* a její muž se jmenoval *Makka Pasi*. Byl zabit v bitvě u *Činhátu (Chinhat)*. To proto se jeho žena zařekla, že vezme spravedlnost do svých rukou a jeho smrt smyje britskou krví. To se jí také podařilo, a než byla sama zabita, zastřelila údajně 36 britských vojáků. Další verze příběhu vešla ve známost poté, co botanik K. N. Kaul, během svého studia historie Luknau objevil, že během revolty v 1957 byla zastřelena žena. Příběh vylíčil historikovi P. Mitchelovi v tomto znění: V *Šikander Bhaghu*, přínaležejícím Luknau, skryla se žena oblečená v *gulenaari ghaghra* a *dhani dupatta* v koruně fíkovníku, odkud bez přestání střílela do britských vojáků. Angličan, který si všiml odkud jde palba, zamířil na větev stromu a ženu i s větví spadla na zem. Generál Campbell, který byl scény svědkem, přišel blíže, aby poznal ženu, která zabila tolik britských vojáků. Smekl, na počtu statečné ženě a řekl: „Necítím tolik zármutku pro smrt všech těch padlých vojáků, jako cítím pro tuto odvážnou ženu. Tak chrabrá, tak statečná. Rzyzí ctnosti její jsou obětí a vlastenectví“ (Narayan 2004: 202–3)

<sup>2</sup>V překladu nejbližší: „šlechtná dáma“.

Přestože je možné vystopovat určité známky procesu sanskrtizace, celkově se zásadně liší od symboliky brahminické tradice. Příběhy z *Gaurav Gathas*, jako je např. ten o *Udě Déví*, jsou flexibilní a jsou interpretovány a reinterpetovány tak, aby posloužily aktuálním zájmům Pásů. Krom ohledání identity a získání respektu, ať už v očích vlastních nebo ostatních, je v současné době zacíleno především na možnosti politického angažmá narativních struktur. Pravidelně jsou pořádány různé akce, jež fixují nově interpretovanou tradici.

Dříve negativně konotovaný, spojený s intoxikací, tzv. *Pási Raag*<sup>1</sup> je vykládán jako jeden z důkazů válečnické minulosti. Ústředním tématem *Raagu* je *tandav nritya* (Šivuv<sup>2</sup> tanec), arogantní (*tandav*) řeč těla. Pási tradičně hrají na specifický hudební nástroj *dahanki*, podobný bubínku *damru*.<sup>3</sup> Pokud se přidá zpěvák a tanečník, *dahanki* automaticky začne bubnovat jako *damru* při *tandav nritya*, Lidová válečná píseň, založená na *Pási Raagu* nejenže oslavuje bojovnickou povahu Pásů, odkazuje i k samotnému příběhu *tandav nritya*.<sup>4</sup>

Spojením mýtu a historie si kasta tvoří novou, exkluzivní perspektivu vnímání vlastní minulosti. Krom reinterpetací založených na lingvistické evidenci, literárních a orálních pramenech, se připojují četné případy archeologicky orientovaných narací. Zdrojem těchto jsou jen zřídka zprávy z vládních archeologických výzkumů, čerpá se především z lidové tradice.<sup>5</sup> Na ospravedlnění svých nároků jsou ve prospěch historie Pásů vykládány místní názvy v centrálním Uttarpraděši, protože názvy míst jsou většinou určeny náboženstvím nebo profesí jejích obyvatel, výraznými topografickými body a po slavných, nebo jinak významných osobách regionu. Přesto je třeba si uvědomit, že původ mnoha míst je nejasný, nebo připouští multiplicitu možných vysvětlení, e. g. Bijnor,<sup>6</sup> je prý etymologicky odvozen od *Višnu Puram*<sup>7</sup> (Whalley 1928: 4), Pási název odvozují od jména *Bijanagarh* – pevnosti Bidžlího Pási (*Biljee Pasi*), pojmenovaná po jeho matce *Bijaně Déví*, Po-

<sup>1</sup>Jde o specifickou formu melodie, s konkrétním počtem a pořadím tzv. *swaras*, t. j. základních not.

<sup>2</sup>Šiva je další ústřední postavou hinduismu. Mimo jiné zachránil podnik stvoření světa a je znám svým kosmickým tancem *nataraja*.

<sup>3</sup>Jeden z Šivových atributů.

<sup>4</sup>Pási vyprávějí, jak byl Šiva ponížěn svým tchánem ve všech zemích, a proto odešel na horu Kailáš (*Kailash*). Jeho žena se ale připojila ke svému otci, to Šivu rozlítlo. Aby si zchladil žáhu nařídil svým vojákům – *Parshadgunům*, slavným bojovníkům z *Pási* kasty, aby šli a zničili tchánův dvůr. Když se tak stalo a pořádek byl znovu obnoven, vrátili se na horu Kailáš. Od té doby, na znamení úcty a díky Šivovi, za to že v nich objevil přirozenou bojovnou národu a válečnického ducha, se *dhanaki* stal tradičním hudebním nástrojem kasty *Pási*, (Narayan: 2004).

<sup>5</sup>Důvod je zřejmý: některé vládní reporty sice zmiňují pevnosti původně patřící Pásům, bohužel většinou bez archeologických důkazů odkazující na kasty *Pási*, Např. pevnost *Bijlee Pasi* je sice vládou identifikována, přesto by bylo velice obtížné najít archeologickou evidenci potvrzující existenci Rádžy *Daldea*, který byl údajně významným vládcem regionu. (Narayan: 2004).

<sup>6</sup>Hlavní město jednoho distriktu centrálního Uttarpraděše.

<sup>7</sup>Chrám pojmenovaný po Višnuovi.

dobným způsobem vysvětlují i název *Dalmau* – protože *mau* znamená hranice, údajně jde o hraniční oblast království Rádžy Daldea z Pásů.

Když je ohledán historický status, kasta se k němu vztahuje, jako by existoval odnepaměti.<sup>1</sup> Vzniknuvší historie, s oporou v textuálních pramenech a seberepresentaci kasty samotné, je posilována vzpomínkovými aktivitami náboženského a společenského charakteru: pořádají se festivaly, oslavy, vznikají nové symboly.<sup>2</sup> Tradice, zvyky a především na ně navázané narace, včetně literárních útvarů, jako jsou např. přísloví, jsou interpretovány a reinterpetovány tak, aby posloužily aktuálním politickým zájmům. Běžnou taktikou k získání voličů je zvolit a šířit všemi dostupnými způsoby takové interpretace, které zalichotí konkrétní kastě, čímž se zvyšuje šance přetáhnout její členy – voliče na svoji stranu. To neplatí jen pro politiky z Pásů, různé další kliky<sup>3</sup> se snaží ovlivnit jednak celou komunitu Dálitů, jednak konkrétní kasty v jejím rámci. Zatímco *Pási* jsou v invenci vlastní historie poměrně úspěšní, sjednotit historii všech Dálitů, reprezentující identitu více než 6000 heterogenních a často soupeřících kast je tvrdším oříškem.

Národy jsou sami o sobě vlastně určitého druhu vyprávění, ve kterém jsou obsaženy specifické motivy, již mají za úkol vytvořit sourodou koncepci národní tradice. Signifikantní znaky homogenity ale logicky selhávají v reprezentaci diverzity té které konkrétní společnosti. V praxi to většinou znamená, že signifikanty jednoty víceméně prezentují zájmy dominantní skupiny, což je běžný jev přítomný v jakékoli nacionální formaci (Narayan: 2004). Mýtus sehrává nejen roli autority k legitimizaci základní idey skupiny, ale zároveň napomáhá konstrukci moderní ideologie národního státu.<sup>4</sup>

V případě kasty *Pási* se Dumontův předpoklad o neslučitelnosti moderního vývoje a tradice nenaplnuje, kasta čerpá ze své tradice a ve změněných podmínkách specifickým způsobem konstruuje svoji identitu. Uttapradéšská kasta není součástí

---

<sup>1</sup>Srov. e. g. Eliade: 2003. Mýtus nevyjadřuje stesk po oněch rajsých dobách, v tomto případě dobách králů původem z Pásů a velkých vítězství, ale právě naopak. Vědomí společného původu a slavné historie slouží za určitý výchozí bod na cestě vpřed, sebevědomí členů kasty je posilováno účelově a strategicky, ohledem na současný vývoj v zemi.

<sup>2</sup>E. g. emblémy a vlajky, související s tou kterou reinterpetovanou legendou (Narayan: 2004).

<sup>3</sup>E. g. BSP, *Samajwadi Party* (SP), BJP a *Lok Janshakti* užívají příběh *Udy Déví* k mobilizaci Dálitů, zejména kasty *Pási*. Užití narace jakožto strategického nástroje na politiky prakticky znamená, že každý politický lídr vyzdvihuje jiný aspekt legendy, který lépe slouží záměrům politické strany, kterou reprezentuje. Někteří proto apelují na mimokastovní původ, jiné akcentují fakt, že šlo o ženu. V těchto interpretacích se stává symbolem indického ženství, jež se obětovalo národu. Znamý politický vůdce, původem *Pási*, R. K. Chaudhury mj. založil organizaci dálitických žen, *Uda Déví Force* (UDF). Organizace měla za úkol změnit dosavadní obtížnou situaci žen mimokastovního původu, navíc Chaudhury jistě doufal v příliv voličských lístků jeho straně.

<sup>4</sup>V této konstrukci se obecně vychází z předpokladu, že v moderním nacionálním státě jsou všechny prostředky státní moci, e. g. politické partaje, soudy, systém vzdělávání, armáda a policie, náboženské hierarchie, subsumovány a legitimizovány jako přirozené výrazy jednotné národní kultury a historie (Bhabha: 1990).

brahmanické tradice, nýbrž má tradice vlastní, od brahmanické tradice odlišné. Mohlo by se zdát, že nárokováním statutu *kšatrija* automaticky na brahmanické perspektivě participují, zde je ale potřeba poukázat jednak na diverzitu brahmanické tradice, jednak na původ idey *varen* – *varnášrama* je součástí mýtu, a má do určité míry pan-indický charakter. *Pási* si nárokují válečnický původ podepřený vlastní mytologií a narativní tradicí. Způsob, jaký se kasta adaptuje a vymezuje v prostředí demokratického státu je procesem *reifikace* tradice. Kasta se typicky jako diskretní sociální skupina vymezuje vůči svému okolí a invencí historie ustavuje svoji identitu. O souvislosti s hypotézou rituální čistoty, tak, jak ji podal Dumont zde nemůže být řeči. Z výše uvedeného je patrná platnost argumentu „kasta je svým vlastním pánem“ (Ghurye 1957: 4). Pro podrobnou analýzu tohoto příspěvku zde není dostatek prostoru, budiž však demonstrativní ukázkou reinvence kulturní a náboženské tradice v procesu sebeidentifikace a seberepresentace sociální skupiny totiž kasty, v rámci kastovního systému v indické společnosti.

## 5 Závěry.

“... *hi populi unum habeant civilem cultum, religionem vero multiplicem*”  
(Nobili)

Zbývá si položit otázku, co je tedy úkolem religionisty, když se řekne hinduismus. Určitě není možné se vykroutit s tvrzením, že je potřeba přiblížit religionistický koncept hinduismus co možná nejvíce ideální představě nepokřivené reprezentace hinduismu, resp. náboženství hinduismu, výsledku 1: 1 v souboji hypotéza vs. realita, nebo, pokud se vrátíme k příkladu s mapu, k ideálnímu měřítku 1: 1. Proto je nezbytné kritické studium autorů. Předpokládám, že drtivá většina autorů – z řad akademiků nevyjímaje – minulých století byla přesvědčena, že totiž právě toto poslání naplnění ideálu svojí prací sdostatek činí, zatímco současník si je, narozdíl od nich, vědom jejich perspektivy a nemusí se tedy nutně podílet na podezřelém podniku ‚věda vytváří mýtus‘, tj. konstrukci konceptů hodná analogie v lepším případě s mýtem, v horším s pohádkou. Mohli bychom se dostat zpět k Platónovi a znovu se přesvědčit a ujistit o tom, že interpretace nemá být a nemůže být zjevením.

Ideál nezakresleného pohledu na skutečnost koreluje ještě s jednou obecnou tendencí – jak v literatuře, tak různě ve společnosti, ale právě i v religionistice a spřízněných kulturních vědách: totiž považovat náboženství za veličinu *sui generis*, antropologickou konstantu<sup>1</sup> spíše než za konceptuální nástroj vědy, model

<sup>1</sup>Viz i. e. tradice fenomenologie, e. g. Eliade, Van der Leueew, Otto a, některé směry psychologie, e. g. Campbel 1968, Jung 2001. Jung, C. G. : *Obraz člověka a obraz Boha*, Brno, Nakl. T. Janečka, 2001, dále viz soudobé kognitivní diskursy.

něčeho, výkladový rámec historických faktů bez nutnosti existence jednotící ontologické podstaty jako axiomu výzkumu a studia. Religionista si musí uvědomit, že tato tendence je pouhým projevem – sice možná vlivných – ale dosud vědecky nepotvrzených hypotéz.

## 5.1 Hinduismus: invence náboženství, invence historie?

*“It is superfluous to call this an imagined past, because pasts are always imagined”*  
(Partha Chatterjee 1997: 20)

Vznik a vývoj konceptu hinduismus prošel a prochází, stejně jako obecný koncept náboženství, procesem historického vývoje. Proces je to pozvolný, a nelze jednoduše tvrdit, že oba koncepty vznikly v 19. století v Oxfordu (srov. Sweetman: 2003, Inden: 1990). Koncipování analytické kategorie, která by umožnila reprezentaci indické náboženské tradice historicky předchází období kolonizace britskou velmocí a můžeme jej sledovat zhruba od konce 16. století. Příklon k označení hinduismus ve století osmnáctém není ani počátkem ani vyvrcholením tohoto procesu, spíše jde o fázi vývoje. Nedávná akademická diskuse jakoby nereflektovala rozdílné fáze vývoje konceptů náboženství a hinduismus, spíše je možné nabýt dojmu, že koncept indické religiozity předcházející ‚invenci‘ hinduismu tvořila monolitická kategorie ‚pohani‘ (srov. King: 1999). Pojem ‚hinduismus‘ se zřejmě objevil začátkem 19. století, postupně se prosadil během následujících dekád. Odkazy k ‚náboženství Gentoos‘ z 18. století (e. g. Nathaniel Brassey Halhead (1776), *A code of Gentoos Laws*) byly zvolna vytlačeny odkazy k ‚náboženství Hindů‘<sup>1</sup> – z důvodu preference perského označení před portugalským. Nicméně – koncept hinduismus nenabyl tvaru jednotlivé, všezahrnující a nezávislé náboženské entity jak na Západě, tak v indických kruzích, dříve než v 19. století (King 1999: 100).<sup>2</sup>,

Hinduismus jakožto západní konstrukt sklídl kritiku orientalismu – příliš odráží tendenční dobové pojetí konceptu náboženství, jež byl explicitně, nebo implicitně užít k vytvoření modelu hinduismu. Ovlivnění židokřesťanskou tradicí a textualizace indické tradice neměly za následek jen stereotypní a pokřivené zobrazování náboženské reality Indie, ale i pokřivení indického náboženství (King 1999: 100). První mělo za důsledek koncept předjímající jednotu a koherenci náboženských fenoménů v rámci náboženství, druhé pak preferenci některých aspektů in-

---

<sup>1</sup>Tehdy psáno Hindoo.

<sup>2</sup>“The term ‘Hinduismus’ seems first to have made an appearance in the early nineteenth century, and gradually gained provenance in the decades thereafter. Eighteenth-century references to the ‘religion of the Gentoos’ (e. g. Nathaniel Brassey Halhead (1776), *A code of Gentoos Laws*) were gradually supplanted in the nineteenth century by references to ‘the religion of the Hindoos’ – a preference for the Persian as opposed to the Portuguese designation of the Indian people. However, it is not until the nineteenth century proper that the term ‘Hinduismus’ became used as signifier of a unified, all-embracing and independent religious entity in both Western and Indian circles”.

dického náboženství před jinými, čehož byla následně vytvořena hierarchie vyvinutých forem náboženství (i. e. bráhmanismus<sup>1</sup>) a forem úpadkových – orální a tzv. lidová tradice hinduismu. Sklidil i kritiku imperialismu – akademici z britského, francouzského a německého prostředí nepatřičně toužili porozumět indické religiozitě, až je to donutilo přizpůsobit hinduismus imperiálním praktikám anglo-francouzské politiky 19. století (Inden 1990: 86), prostředí, ze kterého (Anglie) vzešla idea a invence slavného Árijského mýtu, který koloniální velmoci ospravedlnil nadřazenou pozici ve společnosti. Možnosti ideologického zabarvení hinduismu využili i domácí, nacionální indická politická i revitalizační hnutí konstruovala a presentovala takový hinduismus, jaký vyhovoval jejich politickým či ideologickým cílům.

Požadavek jednoty a jednolitosti náboženství byl vtělen do konceptu náboženství, který na indický subkontinent importovali až Britové, to ovšem neznamená, že by v době před i po neexistovaly žádné alternativní výklady (viz Sweetman: 2003). Existovaly, jen jsou nedostatečně reflektovány. Mnohé z nich, podobně jako Wilsonův níže, zdůrazňovaly pluralitu (e. g. Nobili:<sup>2</sup>) indického, resp. Hindu náboženství. Z výše diskutovaných autorů Stietencron tvrdí, že požadavek jednoty v případě hinduismu byl přejatý z prací prvních misionářů, kteří se dostali na subkontinent. Hnutí za nezávislost Indie tato iluzorní či konstruovaná jednota sloužila za stmelovací prvek nacionálních hnutí, což mělo krutý následek: roztržky s muslimy a oddělení Indie a Pákistánu. To Stietencron hodnotí jako tragický výsledek přejímání západních dezinterpretací hinduismu samotnými Indý. Ne že bych nevnímala událost oddělení Indie a Pákistánu jako tragický historický moment, v žádném případě se ale nemohu ztotožnit z názorem, že takto povstal hinduismus.

Vliv a podíl na vývoji hinduismu nelze upřít ani křesťanství ani koloniální velmoci ani jejich indickým informantům. Výčet faktorů v totální rekonstrukci celého procesu by myslím byl nekonečný, co se snažím osvětlit je fakt, že způsob zobrazení indického náboženství jako koherentního, jednolitého celku se pojí s určitým historickým obdobím, odpovídá období jistých politických změn a vzrůstání vlivu akademického diskursu, resp. propojenost politiky a vědy, ještě přesněji jde o propojenost oblastí náboženství, vědy a politiky. V roce 1828 vymezuje i. e. Wilson „Hindu náboženství“ takto: „... jde o pojem, který byl doposud užíván v kolektivním smyslu jako označení pro víru a uctívání téměř nekonečné různorodosti forem.“<sup>3</sup> Koncept hinduismu jako pan-indického náboženství nesmí být zbaven svého politického rozměru. Hinduismus byl presentován jako náboženství Indie, tj. moderní Indie, politicky a geograficky vymezeného celku. Říci, že koncept hindu-

<sup>1</sup>V počátcích vývoje konceptu hinduismus, se oba pojmy, hinduismus i bráhmanismus používaly jako synonyma.

<sup>2</sup>Další takové přístupy uvádí Sweetman: 2003, přehled viz str. 151–3.

<sup>3</sup>“The Hindu religion is a term, that has been hitherto employed in a collective sense, to designate a faith and worship of an almost endlessly diversified description” (Wilson 1846: 1).

ismu vpravdě závisí na konceptu moderní Indie a konceptu náboženství se možná na první pohled může zdát banální, při bližším pohledu je jasné, že nejde o neproměnné nýbrž o koncepty podléhající změně a prodávající vývoj, což situaci problematizuje.

Sweetman ve své disertaci (Sweetman: 2003) ukázal, že reprezentace indické religiozity v pracích pocházejících ze 17. a 18. století neodpovídají těm pozdějším, indická náboženská v nich není představena jako konzistentní jednotlivý systém. Z čehož vyvozuje, že připisovat pozdější podobu hinduismu ze století devatenáctého čistě na vrub imperialismu a křesťanské prekoncepce není na místě. Mým úkolem zde není rozhodnout, jaký měl akademický diskurs 19. století vliv na náboženskost a sebevnímání Indů, jisté ale je, že svůj nezanedbatelný vliv měl. Domnívám se jen, že historická rekonstrukce hinduismu se v religionistice může konečně upozadit ve prospěch studia současných forem a výrazů hinduismu.

Komplexita a diverzita studovaného objektu by neměla být důvodem pro upuštění aplikace konceptu náboženství, stejně tak nemyslím že by jím měla být obecná vlastnost konceptů – totiž že vždy posouvají či pokrývají pohled na svět tou kterou perspektivou. Jde tedy jednak o problém perspektivy, tedy přístupu, jednak o problém konceptuální klarity. Je dobré si uvědomit, že současný koncept náboženství, resp. hinduismu, je postmoderní koncept. Pokud respektujeme pozici religionistiky, která přistupuje k náboženství jako k objektu, tedy zvnějšku, musí logicky zvolit takový přístup, který toto formálně umožňuje. Jediná jednota náboženství, obhajitelná v rámci současné religionistiky, je jednota konceptuální. Neznamena to že existuje univerzálně jednotný koncept, ale že jde vždy o koncept, a jde o to vhodně využít jeho vlastností. Vliv akademických reprezentací na kulturní realitu a politický vývoj Indie byl již sdostatek diskutován, podobně jako vliv pozorovatele na zkoumanou skutečnost v přírodních vědách. Nezbyvá tedy, než dělat svojí práci, deskripce a výklady, interpretace náboženství, hinduismu a mít na paměti, že se nelze vyvarovat toho, že koncepty, kterých k takové práci užíváme, nutně spoluvoří výsledný obraz, který se snažíme popsat a vykreslit. Proto by bylo spíše na místě tento fakt konečně pozitivně zhodnotit, tj. volit takové přístupy, metody a perspektivy, které obraz světa, o který se zajímáme a který studujeme, zobrazil co možná nejvěrněji.

Za hlavní instituci hinduismu byl prohlášen kastovní systém, příklad *par excellence* rozvrstvení společnosti řízené náboženským principem. Těšil se velkému zájmu a pozornosti ze strany badatelů z oblasti kulturních věd, a to jak v Indii samotné, tak mimo ni. Bylo postulováno, že rozděluje a hierarchizuje indickou společnost. Při vynášení takového soudu zapotřebí si uvědomit, že jen idea hierarchizace anebo diferenciaci jednoduše nestačí k tomu, aby je bylo možno relevantně zkoumat, musí se projevit navenek. Jinými slovy musí být společensky demonstrovány. Koncepty hierarchie, nerovnosti a diverzity se staly klíčovými v přístupu ke

studiu kast. Na kastovnictví bylo nahlíženo jako na jednotný koherentní systém a byl považován za centrální bod<sup>1</sup> veškeré společenské a religiózní stratifikace v Indii. Pokud si klademe za úkol hierarchizovat kasty, je nutné patřičně zhodnotit nesmírné množství fenoménů, které odlišují jednu kastu od druhé. Není na škodu věci položit si otázku, zda je vůbec plnění úkolu tohoto druhu žádoucí a smysluplné.

Akademická debata o kastovním systému vedla k vytvoření dvou základních názorových frakcí, jedna hlásící se k tzv. materialistickému konceptu historie, druhá k idealistickému. Materialistům jsou kasty racionalizací zmatečné situace co se týče základních sociálních nerovností. ‚Vyšší‘ kasty jsou řečené materiálně bohatší než ‚nižší kasty. Koncept rituální čistoty je považován za prostředek legitimizace a skrývá ‚pravou‘ podstatu sociálních skupin. Idealisté jsou toho názoru, že kasty jsou kulturním konstruktem, produktem náboženských představ, a hierarchie je zde určena právě požadavkem rituální čistoty. Takto viděno jsou kasty určitou ideologickou základnou pro vysvětlení univerzálních problémů sociálního uspořádání. Tyto ‚základní principy‘ přesahují jak lokální zájmy, např. politickou organizaci nebo regulaci daní a územního uspořádání, tak lokální kastovní hierarchie. Argumentem takového tvrzení je domněnka, že struktura kastovního systému je zachycena v myšlenkovém konstruktu a ne v jeho konkrétní manifestaci. Jedním z nejznámějších badatelů v této myšlenkové tradici a dost možná v diskursu kast vůbec, je viz výše Luis Dumont.

Vysvětlit kasty jako produkt nějaké konkrétní jedné ideologie je nemožné. Během historie Indie vznikaly různé věroučné systémy, některé se snažily kastovní systém legitimizovat, jiné naopak usilovaly o jeho vymizení. I ty systémy, které se ho zastávaly a zastávají, se rozcházejí v motivacích i důvodech. Postupem času se vytvořily určité stereotypy v náhledu na kastovní systém, ať už ze strany Hindů samotných, nebo pozorovatelů z vnějšku. V roce 1946 Max Weber (Weber: 1946) ve své eseji píše – kdo není v kastě, není Hind(u). Madan (Madan: 1970) tvrdí, že kasty a rodiny jsou stavebními kameny Hindu společnosti, a princip endogamie je klíčovým v zachování kastovní skupiny. Podle jedné brahmanické ideologie je klíčem k pochopení hierarchie, na jejímž vrcholu jsou pochopitelně oni sami, koncept rituální čistoty. Intenzivní studium kastově organizovaných komunit v Indii ovšem výše zmíněné výroky nepotvrzuje, přesto není jednoduché pohled na kastovní systém indické společnosti modifikovat v ohledu na empirické výsledky bádání. Nepochybně na obou stranách, jak vně, tak uvnitř Indie samotné, existují důvody, které podporují tyto zkreslené, mohli bychom říci populární teorie a představy.

Pokud se snažíme analyzovat fenomén kastovnictví v souvislosti s náboženským konceptem, musíme minimálně počítat s fundamentálním rozdílem náboženských konceptů (e. g. *varna*) a společenského konstruktů *džáti*, *Varna* model

---

<sup>1</sup>Toto platí do jisté míry dodnes.



poskytne pouze deformovaný obraz kastovního systému.<sup>1</sup> Otázkou zůstává, kdy je užití brahmanické perspektivy relevantní? Západní vědci protěžovali a hájili právě tento a jeden brahmanický úhel pohledu,<sup>2</sup> proto je nanejvýš důležité zasadit příslušné koncepty do odpovídajícího kontextu. Všechny hierarchie obsažené v kastovním systému nelze vyjádřit jednou obecnou stupnicí, čímž oponuji Dumontově tvrzení, že je možné kastovnímu uspořádání porozumět a následně vysvětlit pomocí jediné ‚pravé‘ hierarchie, hierarchie rituální čistoty: s brahmíny na vrcholu a šudrou, resp. nedotýkatelnými na samém spodku. Taková jednomyslná shoda v indické společnosti reálně neexistuje (Gupta 1992: 13),<sup>3</sup> a domnívám se, že ani existovat nemohla. „Protože kasty jsou odlišné a oddělené, pak je logické předpokládat, že se i rozdílně a odděleně hierarchizují“ (Gupta 1992: 13).<sup>4</sup> Různé kasty mají různá zhodnocení kastovní hierarchie<sup>5</sup> a v demokratické Indii mají i tyto prostor, ve kterém se mohou aktivně projevit.

Rituální dominance v žádném případě neurčuje povahu interakcí mezi kastami v současné Indii. I kdyby v minulosti někde existoval systém vztahů mezi kastami uspořádaný podle hierarchie, jejíž měřítkem by byl právě status (systém jakkoli lokální), situace, které čelíme dnes je pletora sebevědomých identit, *džáti*, z nichž každá prosazuje vlastní úhel pohledu, stanoviska a konkrétní cíle. Tváří v tvář realitě se výroky, které tvrdí, že kasty se podřizují hierarchii rituální čistoty, nebo že se ‚nízké‘ kasty zcela dobrovolně trpně podvolily vlastnímu ponížení, působí přinejmenším zastarale. Koncept hierarchie rituální čistoty, tak přesvědčivě podaným z pera Luise Dumonta, je cupován empirickými zjištěními v prakticky každé oblasti Indie.

Jakkoli se jinak v zásadě distancuji od stanovisek esencialistů, v tomto případě se kloním k argumentu, že zásadním charakteristickým znakem kastovnictví je je právě ona diskrétnost, přesné vymezení vlastní identity vůči ostatním. Ta je dosažena na rozličných osách a proto je princip kondenzace, pomocí kterého je rozmanitost uzavřena do jedné kategorie, zcela a neustále aktivní a účinný.<sup>6</sup> Socio-religiózní rozměr kulturní reality Indie má možná nekonečně mnoho vrstev a dimenzí, společnost je různorodá i co do tradic rozmanitá, pak je možné logicky dovést, že neexistuje jedna perspektiva, která by mohla posloužit jako výchozí a rozhodující v přístupu a pojetí celého pole v jeho komplexitě. Přestože různé formy sociálního rozvrstvení je možné pro potřeby analýzy uzavřít, ve skutečnosti

<sup>1</sup>Srov. Srinivas: 1962; Ghurye: 1957, Gupta: 1980.

<sup>2</sup>Srov. Berreman: 1970, 1979; Das: 1982, 1994, 1995; Srinivas: 1962.

<sup>3</sup>Srov. Berreman 1970: 16–23, Das: 1982, 1995; Madan: 1970

<sup>4</sup>“As castes are different and separate it is but logically that they should also hierarchize differently and separately.”

<sup>5</sup>Srov. Berreman 1979: 77–80.

<sup>6</sup>“... on a variety of axes and the condensation principle whereby the manifold are encapsulated in one category is, for this reason, comprehensively and perpetually active” (Gupta 1992: 140).

se velmi často vzájemně překrývají. Mám zato, že *džáti* je relevantní jednotkou či množinou pro religionistický, potažmo sociologický a etnografický výzkum.

V úvodu práce bylo řečeno, že stávající reprezentace hinduismu zprostředkovávají pokřivený pohled na kulturní tradici Indie. Někteří badatelé diskvalifikují hinduismus jako náboženství, jiní naopak při studiu hinduismu opouštějí kategorii náboženství. Akademici koloniálních velmocí jsou (mnohdy oprávněně) podezříváni ze zneužití diskursu prosazováním konkrétních ideologických a politických zájmů. Konstrukce hinduismu, jež takto vznikaly během 19. století, zobrazovaly převážně jednotnou, monolitickou hinduistickou tradici, a tyto ji ochudily o její základní charakteristiku: bohatost výrazu. Jednotlivé hinduismus byl konstruován různými způsoby, Dumontova hypotéza může být považována za vhodného reprezentanta, co se všech diskutovaných bodů kritiky konstrukce hinduismu týče.<sup>1</sup> Nelze říci, že by všechny reprezentace minulých dvou tří století byly tohoto druhu (Sweetman: 2003).

Vzhledem k kritice pojmů ‚náboženství‘ a ‚hinduismus‘ lze uzavřít, že jde o moderní koncepty, jež jsou v akademickém prostředí médiem zobrazení aspektů kulturní tradice a vůči jejich užití nevidím námitek. To, že se oba koncepty v minulosti omezovaly na určitý selektovaný materiál způsob konstrukce značí problém v perspektivě a přístupu, ne v konceptuální kategorii samotné. Koncept je vždy svého druhu nástroj, a v případě ‚náboženství‘ by neměl být zaměňován za jeho ontologickou rovinu. Pokud chceme argumentovat, že už užití pojmu ‚hinduismus‘ je zkreslení reality, pak musíme připustit, že užití každého konceptu je nutným zkreslením, ale za předpokladu, že jiný přístup k realitě, než konceptuální za nástroj nemáme. Nelze nahlédnout vše naráz, přímo a vybraná perspektiva ovlivňuje samotný pohled. Dostáváme se do situace, kdy je ale třeba zároveň přiznat, že ne všechna zobrazení jsou ve výsledku stejně pokřivená. Jednou z cest jak jednotlivé reprezentace vyhodnotit je zjistit, nakolik jsou flexibilním rámcem vzhledem potenciálu sebevnímání a seberepresentace těch, kterých se zobrazení týká (Smith: 1996). Lze přihlídnout i k tomu, zda si autor uvědomuje svoji pozici a reflektuje vlastní předporozumění. V kartografii se nakonec našlo řešení, které umožnilo zobrazení v měřítku 1: 1.<sup>2</sup> Doufám, že vhodnou konceptualizací hinduismu jako náboženství bude možné přiblížit se i v religionistice, resp. *Kulturwissenschaften* k ideálnímu, nepokřivenému pohledu na Hindu tradici a jednotlivé výrazy její náboženskosti.

---

<sup>1</sup>Dumontova hypotéza je jednou z mnoha. Reprezentace hinduismu jako jednotlivého náboženství Romila Thapar souhrnně nazývá ‚syndikovaný hinduismus‘ (Syndicated Hinduism). „Syndicated Hinduism claims to be re-establishing itself and in the process distorting the historical and cultural dimensions of the indigenous tradition and divesting them of their nuances and variety which were major sources of their enrichment. Thapar 1997: 79.

<sup>2</sup>Viz triangulace.

## 6 Použitá literatura

- Agrawal, A. "The Bedias are Rajputs: Caste consciousness of a marginal community". v: *Contribution to Indian Sociology, Occasional studies 12: "Caste in Question: Identity or Hierarchy"*, ed.: D. Gupta, 221 - 246. New Delhi : Sage Publications Ltd, 2004.
- Ahmed, I. "Endogamy and Status Mobility among Sidiqqe Sheikhs of Allaha-bad" in: "*Social Stratification*". ed. Dipankar Gupta. New Delhi : Oxford University Press, (1992):213-226.
- Aloysius, G. "*Nationalism without a Nation in India*". New Delhi : Oxford University Press, 2006.
- Asad, T. "*Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*". London, John Hopkins University Press, 1993.
- Ashcroft, Griffins, Tiffin. "*The Post-colonial Studies Reader*". New York : Routledge, 2006.
- Balagangadhara, S. N. "*The Heathen and its blindness...*" *Asia, the West and the dynamics of religion*. Leiden : E. J Brill, 1994.
- Bayly, C.A. "*Empire and information: intelligence gathering and social communication in India, 1780-1870*". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Berremen, G. D. "*The Brahmanical View of Caste*". v: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 5, 1970.
- Berremen, G. D. "*Caste and Other Inequities*". Folklore Institute : Meerut, 1979.
- Bhabha, H. "*Nation and Narration*". London : Routledge, 1990.
- Bhattacharya, J.N. "*Hindu castes and sects: an exposition of the origin of the Hindu caste system and the bearing of the sects toward each other and towards other religious systems*". Calcutta: Thacker, Spink, 1896; reprint Calcutta: Editions Indian, 1973.
- Blunt, E. A. H. "*The Caste System of Northern India*". London: Oxford University Press, 1969.
- Bowker, J. "*The Oxford Dictionary of World Religions*". New York : Oxford University Press, 1997.
- Bose, P. K. "Mobility and Conflict: Social Roots of Caste Violence in Bihar". in: "*Social Stratification*". ed.: Dipankar Gupta, 369-386. New Delhi : Oxford University Press, 1992.
- Bossy, J. "*Some elementary forms of Durkheim*", *Past and Present* XCV, (1982):3-18.
- Cavanaugh, W.T. "*A fire strong enough to consume house*": *the Wars of Religion and the Rise of the State*. v: *Modern Theology* 11, (1995):397-420.
- Charsley, S. "*Interpreting Untouchability: The Performance of Caste in Andhra Pradesh, South India*". v: *Asian Folklore Studies*, Vol. 63, 2004.
- Copeley, A. "*Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India*". New Delhi : Oxford University Press, 1999.

- Dandekar, R.N. "Hinduism" v: C. Jouco Bleeker a Geo Videngren, ed: "Historia religionum: Handbook for the History of Religions", Vol. II. "Religions of the Present". Leiden : E. J. Brill, (1971):237-243.
- Dharwadker, V. "Orientalism and the study of Indian literatures". v: C. A. Breckenridge a P. Van der Veer. "Orientalism and the Postcolonial Predicament", Philadelphia : University of Pennsylvania Press, (1993):158-185.
- Dubuisson, D. "The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideology". Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2003. Cush, Robinson, York. "Encyclopedia of Hinduism". New York : Routledge, 2008.
- Dalmia, V., Stietencron von, H. ed: "Representing Hinduism: the construction fo religious traditions and national identity". London : Sage, 1995.
- Das, Veena, "A Sociological Approach to the Caste Puranas." v: Sociological Bulletin 17, no. 2, (1968):141-164.
- Das, V. "The Anthropological Discourse on India : Reason and Its Other" :. Assessing cultural anthropology, (1994): 133-144.
- Das, V. "Critical Events : An anthropological Perspective on Contemporary India". New Delhi : Oxford University Press, 1995.
- Das, V. "Structure and cognition : Aspects of Hindu Caste and Ritual". New Delhi : Oxford India Paperbacks, 1982.
- Desai, I. P. "Critic on Division and Hierarchy". v: Shah, A. M. a Desai, I. P. "Division and Hierarchy: An Over view of Caste in Gujarat". Delhi : Hindustan Publishing Corporation, 1988.
- Desai, N. "Social Change in Gujarat: a study of nineteenth-century Gujarati society". Bombay: Vora, 1981.
- Dirks, N. B. "Castes of mind colonialism and the making of modern India". Princeton : Princeton University Press, 2001.
- Dirks, N. B. "Colonialism and Culture". Ann Arbor : University of Michigan Press, 1992.
- Douglas, M. "Purity and Danger". London : Routledge, 1994.
- Dumont, L. "Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes". Paris: Gallimard, 1966.
- Dumont, L. "Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications". Delhi : Oxford University Press, 1988.
- Dumont, L. "Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications". Weidenfeld and Nicholson : London, 1970.
- Dumont, L. Pocock, D. "A. M. Hocart on Caste, Region and Power". in: Contributions to Indian Sociology, Vol. 2, (1957): 7-30.
- Eco, U. "On the Impossibility of Drawing a Map of the Empire on a Scale of 1 to 1" v: "How to travel with a Salmon & Other Essays". New York: Harcourt Brace, (1994):95-106.

- Edney, M. *“Mapping an Empire: the geographical construction of British India, 1765-1843”*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Enthoven, R. B. *“The tribes and Castes of Bombay”*. Delhi : Casmo Publications, 1975.
- Evans-Pritchard, E. E. *“Essays in social anthropology”*. London : Faber and Faber, 1962.
- Fárek, Martin: „*Hinduismus: reálné náboženství nebo konstrukt koloniální vědy?*“, Religio XIV.2 (2006)97-112.
- Fitzgerald, T. *“The Ideology of Religious Studies”*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Fitzgerald, T. “Problems with ‘religion’ as a category for understanding Hinduism” v: *“Defining Hinduism”* ed: J.E. Llewellyn. Decatur, Illinois: Millikin University and International Institute of Indian Studies, 2005.
- Fitzgerald, T. “A critique of ‘religion’ as a cross-cultural category” v: *“Method & Theory in the Study of Religion”*, Vol. 9, (1997):91-110. Frawley, D. *“The Myth of the Aryan Invasion of India”*. [Http://www.hindunet.org/hindu\\_history/ancient/aryan/aryan\\_frawley\\_1.html](http://www.hindunet.org/hindu_history/ancient/aryan/aryan_frawley_1.html)
- Frykenberg, R. E. *“Guntur district 1788-1848: a history of local influence and central authority in South India”*. Oxford : Clarendon Press, 1965
- Frykenberg, R. E. *“Land control and social structure in Indian history”*. Madison : Univ. of Wisconsin Pr., 1969.
- Frykenberg, R. E. “The emergence of modern ‘Hinduism’ as a concept and an institution: A reappraisal with special reference to South India”. v: *“Hinduism Reconsidered”* ed: G.D. Sontheimer, H. Kulke. New Delhi: Manohar Publishers, (1997):82-107.
- Gandhi, M. “What is hinduism?”. New Delhi : National Book Trust, 1994.
- Geertz, C. *“The Interpretation of Cultures”*. New York : Basic Books, 1973.
- Ghurye, G. S. *“Caste and Class in India”*. Bombay : Popular Press, 1957.
- Gold, D. “Organized Hinduism: from Vedic Truth to Hindu Nation”. v: *“Fundamentalism Observed”*. ed.: Martin E. Marthy a R. Scott Appleby. Chicago : University of Chicago Press, (1991):531-593.
- Gopal, S. *“Anatomy of a confrontation: The Babri Masjid-Ramjanmabhumi issue”*. New Delhi : Viking, 1991.
- Gopal, S. *“Central Asia and India”*. Kolkata : Maulana Abul Kalam Azad Inst. of Asian Studies, 2005.
- Guénon, R. *“Introduction to the Study of Hindu Doctrines”*. New Delhi : Munishiram Manoharlal Publishers, 2000.
- Gupta, D. “Hierarchy and Difference: An Introduction”. v: *“Social Stratification”*. ed. Dipankar Gupta. New Delhi : Oxford University Press, (1992): 1-22.
- Gupta, D. “The Continuous Hierarchies and Discrete Castes”. v: *“Social Stratification”*. ed.: Dipankar Gupta. New Delhi : Oxford University Press, (1992):110-142.

- Hardy, Friedhelm. *"The religions of Asia"*. London : Routledge, 1990.
- Hardy, Friedhelm. "Turning Points in the Study of Indian Religions: 7. Hinduism". v: *"Turning Points in Religious Studies: Essays in Honour of Geoffrey Parrinder"*, ed.: Ursula King. Edingburgh: T&T Clark, (1995):145-155.
- Harisson, P. "Religion' and the religions in the english enlightenment". Cambridge: Cambridge university Press, 1990.
- Hinnells, J. a Sharpe, E. *"Hinduism"*. Newcastle: Oriel Press, 1972. Heesterman, J. C. *"The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society"*. Chicago : The University of Chicago Press, 1985.
- Hobson-Jobson, Sir, Yule, Henry: *"A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive"*. ed. William Crooke, B.A. London: J. Murray, 1903.
- Hockart, A. M. *"Caste: A Comparative Study"*. London : Methuen, 1950.
- Hutton, J. H. *"Caste in India: Its Nature, Function and Origin"*. Bombay : Oxford University Press, 1963.
- Inden, R. *"Imagining India"*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Jodhka, S. S. "Sikhism and the caste question: Dalits and their politics in contemporary Punjab"v: Contribution to Indian Sociology, Occasional studies 12: *"Caste in Question: Identity or Hierarchy"*, ed.: D. Gupta. New Delhi : Sage Publications Ltd, (2004):165 - 192.
- Jung, C. G. *"Obraz člověka a obraz Boha"*. Sv 4. Brno: Nakladatelství Tomáše Janěčka, 2006.
- Kantowsky, D. *"Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism"*. Koeln : Weltforum Verlag, 1986.
- Karant, G. K. "Replication or dissent? Culture and institutions among 'Untouchable' Scheduled Caste in Karnataka". v: Contribution to Indian Sociology, Occasional studies 12: *"Caste in Question: Identity or Hierarchy"*, ed.: D. Gupta. New Delhi : Sage Publications Ltd, (2004)137 - 164.
- Khare, R. S. *"The eternal food gastronomic ideas and experiences of Hindus and Buddhists"*. New York : State Univ. of New York Press, 1992.
- King, R. *"Orientalism and Religion: postcolonial theory"*: New York : Routledge, 1999.
- King, R. "Orientalism and the Modern Myth of 'Hinduism'"v: *"Numen"*, Vol 46. Leiden: Koninklijke Brill NV, (1999):146-185.
- Lawson, E. T a McCauley, R. N. *"Rethinking Religion. Connecting cognition and culture"*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Lingat, R. *"The Classical Law of India"*. Berkeley : University of California Press, 1973.
- Lipner, J. "Ancient banyan: an Inquiry into the meaning of 'Hinduness'. v: Religious Studies, (1996):109-126.
- Lipner, J. *"Hindus. their Religious Beliefs and Practises"*. New York : Routledge, 1994.

- Lorenzen, D. N. "*Who invented hinduism*". v: *Comparative Studies in Society and History*, 41, (1999):630-659.
- Lorenzen, D. N. "*Who invented hinduism: essays on religion in history*". New Delhi : Yoda Press, 2006.
- Loy, D. "... *While the Scholar in his Wisdom Bows Down to the Truth*". v: *Cultural Dynamics*, 8, (1996)147-160.
- Madan, T.N. "*On the Nature of Caste in India*". A Review Symposia on Louis Dumont's "Homo Hierarchicus". v: *Contributions to Indian Sociology*, No. 5, (1971), v: Gupta, D. "*Social Stratification*". Delhi : Oxford University Press, 1992.
- Madan, T.N. "*India's Religions : Perspectives from Sociology and History*". New Delhi : Oxford University Press, 2004.
- Marriott, M. "Multiple Reference in Indian Caste System". v: "*Social Stratification*". ed.: Dipankar Gupta. New Delhi : Oxford University Press, (1992):49-59.
- Michelutti, L. "'We (Yadavs) are a caste of politicians': Caste and modern politics in a north Indian town" v: *Contribution to Indian Sociology, Occasional studies 12: "Caste in Question: Identity or Hierarchy"*, ed.: D. Gupta. New Delhi : Sage Publications Ltd, (2004):43 - 72.
- McCutcheon, R. T. "*Manufacturing Religion: the discourse of sui generis religion and the politics of nostalgia*". Oxford : Oxford University Press, 1997.
- Narayan, B. "Inventing caste history: Dalit mobilisation and nationalist past". v: *Contribution to Indian Sociology, Occasional studies 12: "Caste in Question: Identity or Hierarchy"*, ed.: D. Gupta. New Delhi : Sage Publications Ltd, (2004):193 - 220.
- Neill, S. "*A History of Christianity in India*". Vol. II. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- Neill, S. "*A History of Christianity in India*". Vol. I. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- Nobili, R. "*Preaching Wisdom to the Wise: three treatises by Roberto de Nobili, S.J., missionary and scholar in 17th century India*". St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2000.
- Nobili, R. "*Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ*". edited by S. Rajamanickam, translated by Peter Leonard "*Roberto de Nobili on Indian Customs*". Palayamkottai: De Nobili Research Institute, 1972.
- Oberoi, H. "*The construction of Religious Boundaries: culture, identity and diversity in Sikh tradition*". Chicago : University of Chicago Press, 1994.
- Olson, C. "*The many Colours of Hinduism*". London : Rutgers University Press, 2007.
- Pandey, G. "*Construction of Communalism In Colonial India*". Delhi : Oxford University Press, 1990.
- Pettigrev, J. "*Robber Nobleman: A Study of the Political System of the Sikh Jats*". London : Routledge and Kegan Paul, 1975.

- Pye, M. "An Asian Starting Point for the Study of Religion". v: *"Language - Religion - Culture"*. ed. Mirosław Nowaczyk, Zbigniew Stachowski. Warsaw : Polish Society for the Study of the Religions International Association for the History of Religions, (1992): 27 - 45.
- Quigley, D. *"The Interpretation of Caste"*. Oxford : Oxford University Press, 1995.
- Rajeha Goodwin, G. *"The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village"*. Chicago : University of Chicago Press, 1988.
- Rowe, W. L. "The Nev Cauhans: A Caste Mobility Movement in India". v: *"Social Stratification"*. ed. Dipankar Gupta. New Delhi : Oxford University Press, (1992):326-352.
- Risley, H. H. *"The Tribes and Castes of Bengal"*. 2. vols., Calcutta : Bengal Secretariat Press, 1891.
- Sahay, S. S. "Jains, caste and hierarchy in north Gujarat". v: Contribution to Indian Sociology, Occasional studies 12: *"Caste in Question: Identity or Hierarchy"*, ed.: D. Gupta, 73 - 110. New Delhi : Sage Publications Ltd, 2004.
- Shah, A. M. and Shroff, R. G. "The Vahivanca Barots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers". v: *"Traditional India: Structure and Change"*, ed.: Milton Singer. Austin : University of Texas Press, (1959):40-70.
- Sharma, A. *"Dr. B. R. Ambedkar on the Aryan Invasion and the Emergence of the Caste System in India"*. v: Journal of the American Academy of Religion, Vol. 73, No.3, (2005):843-870.
- Sharma, A. *"On Hindu, Hindustán, Hinduism and Hindutva"*. v: NUMEN, 49, (2002):1-36.
- Singer, M. *"When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization"*. London : Pall Mall Press, 1972.
- Smith, W. C. *"The meaning and End of religion: a revolutionary approach to the great religious traditions"*, Minneapolis : Fortress Press, 1991.
- Spivak, G. Ch. *"In Other Worlds: Essays in Cultural Politics"*. London: Methuen, 1987.
- Srinivas, M. N. "Varna and Caste"v: *"Caste in Modern India and Other Essays"*, prvě publikováno Bombay Asia Publishing House, 1962, reprint v: *"Social Stratification"*. ed.: Dipankar Gupta. Delhi : Oxford University Press, (1992):28-34.
- Srinivas, M. N. "The mobility in the Caste System" in: *"Social Stratification"*. ed.: Dipankar Gupta, 312-325. New Delhi : Oxford University Press, 1992.
- Staal, F. *"Rules without meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences"*. New York : Peter Lang, 1989.
- Staal, F. "The Himalayas and the Fall of Religion". v: *"The Silk Route and the Diamond Path: Esoteric Buddhist Art on the Trans-Himalayan Trade Routes"*. ed.: Deborah E. Klimburg-Salter, Los Angeles : UCLA Art Council, (1982):38-51.
- Stietencron, H. von. "Hinduism: On the proper use of a deceptive term". v: *"Hinduism Reconsidered"*, ed.: Sontheimer a Kulke. Delhi : Manohar Publishers, (1997):32



- 53.

Subbachary, P. "A Study of Caste Myths and Dependent Caste System of Telugus". Hyderabad : Prajashakti Book House, 2000.

Subbachary, P. "The tradition of parallel puranas in Andhra Pradesh". in: "Dravidian Folk and Tribal Lore". ed.: Reddy, B. B. Ramakrishna, 210-217, Kuppam : Dravidian University, 2001.

Sweetman, W. "Unity and Plurality: Hinduism and the Religions of India in Early European Scholarship". v: Religion, 31, (2001)209-224.

Sweetman, W. "Mapping Hinduism: 'Hinduism' and the study of Indian religions 1600-1776". Halle: Francesche Stiftungen zu Halle, 2003.

Thapar, R. "Syndicated Hinduism". v: "Hinduism Reconsidered", ed.: Sontheimer a Kulke, 54 - 81. Delhi : Manohar Publishers, 1997.

Vavroušková, S. "Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii. Tradice a současnost". Praha : Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2005.

Vavroušková, S. "Religion and Society in India and Burma". Praha : Orientální ústav, 1991.

Vogel J. Ph. "Indian serpent - lore or the Nagas in hindu legend and art". New Delhi : Asian educational services, 1995.

Waardenburg, J. "Classical Approaches to the study of religion". Berlin : de Gruyter, 1999.

Weber, M. "Essays in Sociology". ed.: Wright a Mills. New York : Oxford University Press, (1946):396-415.

Weber, M. "The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism". ed.: Hans H. Gerth, Don Martindale. New Delhi: The Free Press, 1958. reprint New Delhi: Munshiram Manohar Publishers, 1996.

Wiebe, D. "The failure of nerve in the academic study of religion", v: Sciences Religieuses/Studies in Religion, 13, (1984):401-422.

Williams, R. B. "A new Face of Hinduism". Cambridge : Cambridge University Press, 1984.

Wilson, H. H. "Sketch of the Religious Sects of the Hindu". Calcutta : Bishop 's College Press, 1846.

Young, R. F. "Resistant Hinduism". Vienna : Institut fuer Indologie der Universitaet Wien, 1981.

Titel: Amartya Sen's capability approach : theoretical insights and empirical applications / Wiebke Kuklys

Titul: Cesus of India 1971, series I - India, part V, PASI (A Sheduled Caste in Uttar Pradesh), ed.: Harit, H. L a Nag, N. G.

Verfasser: Kuklys, Wiebke

Erschienen: Berlin [u.a.] : Springer, 2005 Kopf, David. "Hermeneutics versus History", in Journal of asian Studies XXXIX, No. 3, May

Religion and Society among the Coorgs of South India by MN Srinivas, Oxford:1952

”Caste in Modern India; And other essays”: Page 48. Media Promoters & Publishers Pvt. Ltd, Bombay; First Published: 1962, 11th Reprint: 1994

”Conversion to modernities : the globalization of Christianity”; [conference on conversion, held at the Research Centre of Religion and Society of the University of Amsterdam, June 1994] / ed. by Peter van der Veer

Erschienen: New York [u.a.] : Routledge, 1996

The Hindu Marriage Act, 1955 <http://www.sudhirlaw.com/HMA55.htm>